

**A CONSCIÊNCIA QUE VEM DO TAMBOR:**  
**Uma leitura freiriana sobre a pedagogia**  
**afrocarnavalesca de Salvador**

**JOSÉ WALTER SILVA E SILVA**

**SÃO PAULO**

**2022**

**JOSÉ WALTER SILVA E SILVA**

# **A CONSCIÊNCIA QUE VEM DO TAMBOR:**

## **Uma leitura freiriana sobre a pedagogia afrocarnavalesca de Salvador**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Nove de Julho (UNINOVE) como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Educação.

Linha de Pesquisa e de Intervenção Educação Popular e Culturas (LIPEPCULT).

Orientador: Prof. Dr. Jason Ferreira Mafra – UNINOVE

**SÃO PAULO**

**2022**

Silva, José Walter Silva e.

A consciência que vem do tambor: uma leitura freiriana sobre a pedagogia afrocarnavalesca de Salvador. / José Walter Silva e Silva. 2022.

571 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Nove de Julho - UNINOVE, São Paulo, 2022.

Orientador (a): Prof. Dr. Jason Ferreira Mafra.

1. Pedagogias freirianas. Paulo Freire. 2. Carnaval de Salvador. 3. Afoxés e blocos afros. 4. Racismo estrutural. 5. Conscientização.

I. Mafra, Jason Ferreira.

II. Título.

CDU 37

# **A CONSCIÊNCIA QUE VEM DO TAMBOR:**

## **Uma leitura freiriana sobre a pedagogia afrocarnavalesca de Salvador**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Nove de Julho (UNINOVE) como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Educação.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Presidente e orientador: Professor Dr. Jason Ferreira Mafra (Uninove)

---

Examinador I: Professor Dr. Ivo Dickmann (Unochapecó)

---

Examinador II: Professor Dr. Maurício Pedro da Silva (Uninove)

---

Examinador III: Professora Dra. Ana Maria Haddad Baptista (Uninove)

---

Examinador IV: Professora Dra. Maria de Fátima Gomes da Silva (UPE)

---

Suplente: Professora Dra. Marta Regina P. da Silva (USCS)

---

Suplente: Professora Dra. Marcia do Carmo Felismino Fusaro (Uninove)

---

Doutorando: José Walter Silva e Silva

---

Parecer final

“[...] Vou aprender a ler,  
para ensinar meus camaradas...  
[...] Que noite mais funda calunga”

Trechos da canção “Massemba”, composta por Roberto Mendes e Capinam

SILVA, José Walter Silva e. **A consciência que vem do tambor: uma leitura freiriana sobre a pedagogia afrocarnavalesca de Salvador.** 2022. 571 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Nove de Julho. São Paulo, 2022.

## RESUMO

Partindo da premissa de que toda formação social, expressa na cultura de grupos sociais, nações, povos originários, dentre outros, desenvolvem pedagogias alinhadas com suas leituras e visões de mundo, esta tese investigou a pedagogia subjacente às concepções e práticas dos afoxés e dos blocos afros de Salvador. Para tanto, levantou como problema central, a seguinte questão: se em todo fenômeno cultural estrutura-se, tácita ou explicitamente, uma dimensão educacional e se a vocação ontológica das classes oprimidas é a libertação, conforme expõe Paulo Freire, as práticas socioculturais desses blocos afrocarnavalescos comportam uma pedagogia antirracista? Fruto de um conjunto de fatores socioeconômicos, políticos e culturais que condicionaram as suas formações, tais entidades afrocarnavalescas se fizeram conhecer não apenas como expressões lúdicas, mas também como possibilidades da população afro-baiana, mas não exclusivamente ela, poder transformar o mundo a partir da sua própria palavra. Foi considerando tais observações e buscando responder à questão central desta investigação, que a seguinte hipótese foi formulada: ao mesmo tempo que o uso intensivo da mão de obra escrava na formação econômica de Salvador aprofundou o caráter desumanizador do seu processo civilizatório, constituindo no pós-abolição uma estrutura racista, a reação ao racismo desencadeou a construção de uma leitura de mundo que alimenta e é alimentada pelos afoxés e blocos afros por meio de *práxis* voltadas à conscientização do povo afro-baiano, constituindo, assim, uma pedagogia antirracista. Lançando mão de um personagem imaginário que, dentre outros aspectos, problematiza esse fenômeno sociocultural, sugere abordagens teóricas e apresenta aspectos importantes do universo da pesquisa (o carnaval de Salvador e os seus afoxés e os blocos afros), a investigação é conduzida a partir do método dialético na perspectiva do materialismo histórico. A investigação referencia suas fontes na pesquisa bibliográfica e na pesquisa de campo, além de utilizar, como principal técnica de coleta de dados, a entrevista semiestruturada em profundidade, realizada com dirigentes representativos dos afoxés e dos blocos afros; compositores; representantes de coletivos negros; representante do Conselho Municipal do Carnaval de Salvador, foliões, além de um intelectual vinculado à cultura e ao pensamento negro brasileiro (Zulu Araújo). Fundamentando-se nas contribuições teóricas de Paulo Freire, toma desse autor, como principais categorias analíticas, opressão, humanização, amorosidade, cultura, conscientização, esperança, utopia, palavramundo, além dos conceitos de educação e pedagogia. Ao lado de Freire, outras referências teóricas utilizadas foram Jacob Gorender, Clóvis Moura, Sílvio Almeida, José Ramos Tinhorão; Maria Isaura Pereira de Queiroz, José Eustáquio Romão, Jason Mafra e Afonso Celso Scocuglia. Entendendo a pedagogia como uma leitura do mundo voltada à transformação da sociedade por meio da educação, a pesquisa demonstrou que, no contexto histórico-social de Salvador, aqui examinado, desenvolve-se uma pedagogia afrocarnavalesca de natureza crítica, descolonial e contra-hegemônica, emergida das práticas carnavalescas e comunitárias dos afoxés e dos blocos afro. Tal movimento, ao desenvolver processos diversos de conscientização, cria, ao mesmo tempo, possibilidades para um diálogo cultural com as escolas e o sistema educacional sem comprometer a sua principal característica, a de ser uma pedagogia não escolarizada voltada à denúncia do racismo e ao anúncio de ações capazes de enfrentá-lo, com vistas à superação dessa forma de opressão.

**Palavras-chave:** Pedagogias freirianas. Paulo Freire. Carnaval de Salvador. Afoxés e Blocos afros. Racismo estrutural. Conscientização.

SILVA, José Walter Silva e. **The consciousness that comes from the drum: a freiriana reading of the Afrocar Carnival pedagogy of Salvador.** 2022. 571 f. Thesis (Doctorate in Education) - Nove de Julho University. São Paulo, 2022.

### ABSTRACT

Starting from the premise that all social formation, expressed in the culture of social groups, nations, and native peoples, among others, develop pedagogies aligned with their readings and worldviews, this thesis investigated the pedagogy underlying the conceptions and practices of the afoxés and the afros (groups) from Salvador. To do so, the following question was raised as a central problem: if in every cultural phenomenon an educational dimension is structured, tacitly or explicitly, and if the ontological vocation of the oppressed classes is liberation, as Paulo Freire exposes, the sociocultural practices of these groups. Do afrocarnavalesques include an anti-racist pedagogy? As a result of a set of socioeconomic, political, and cultural factors that conditioned their formations, such Afro-Carnival entities became known not only as playful expressions, but also as possibilities for the Afro-Bahian population, but not exclusively for them, to be able to transform the world from their own words. It was considering such observations and seeking to answer the central question of this investigation, that the following hypothesis was formulated: at the same time that the intensive use of slave labor in the economic formation of Salvador deepened the dehumanizing character of its civilizing process, constituting in the post-abolition of a racist structure, the reaction to racism triggered the construction of a reading of the world that feeds and is fed by Afoxés and Afro groups through praxis aimed at raising awareness of the Afro-Bahian people, thus constituting an anti-racist pedagogy. Making use of an imaginary character that, among other aspects, problematizes this sociocultural phenomenon, suggests theoretical approaches and presents important aspects of the research universe (the carnival of Salvador and its afoxés and the Afro groups), the investigation is conducted from the dialectical method in the perspective of historical materialism. The investigation references its sources in the bibliographical research and in the field research, in addition to using, as the main data collection technique, the in-depth semi-structured interview, carried out with representative leaders of the Afoxés and Afro groups; composers; representatives of black collectives; representative of the Salvador Municipal Carnival Council, revelers, as well as an intellectual linked to Brazilian black culture and thought (Zulu Araújo). Based on Paulo Freire's theoretical contributions, it takes from this author, as main analytical categories, oppression, loveliness, humanization, culture, awareness, hope, utopia, wordworld, in addition to the concepts of education and pedagogy. Alongside Freire, other theoretical references used were Jacob Gorender, Clóvis Moura, Sílvio Almeida, José Ramos Tinhorão; Maria Isaura Pereira de Queiroz, José Eustáquio Romão, Jason Mafra and Afonso Celso Scocuglia. By situating pedagogy as a reading of the world aimed at transforming society through education, the research showed that, in the historical-social context of Salvador, examined here, an Afro-Carnival pedagogy of a critical, decolonial and counter-hegemonic nature is developed, originating from the carnival and community practices of the afoxés and the afro blocks. Such a movement, by developing different processes of conscientization, creates, at the same time, possibilities for a cultural dialogue with schools and the educational system without compromising its main characteristic, that of being an unschooled pedagogy aimed at denouncing racism and advertising of actions capable of facing it, with a view to overcoming this form of oppression.

**Keywords:** Freirian pedagogies. Paulo Freire. Carnival of Salvador. Afoxés and Afro blocks. Structural racism. Awareness.

SILVA, José Walter Silva e. **La conciencia que viene del tambor**: una lectura freiriana de la pedagogía afrocarnival de Salvador. 2022. 571 f. Tesis. (Doctorado en Educación) - Universidad Nove de Julho. São Paulo, 2022.

## RESUMEN

Partiendo de la premisa de que toda formación social, expresada en la cultura de los grupos sociales, naciones, pueblos originarios, entre otros, desarrolla pedagogías alineadas con sus lecturas y cosmovisiones, esta tesis investigó la pedagogía que subyace en las concepciones y prácticas de los afoxés y los bloques afro de Salvador. Para ello, se planteó como problema central la siguiente pregunta: si en todo fenómeno cultural su estructura, tácita o explícitamente, una dimensión educativa, y si la vocación ontológica de las clases oprimidas es la liberación, como expone Paulo Freire, las prácticas socioculturales de ¿Estos bloques afrocarnavalescos incluyen una pedagogía antirracista? Como resultado de un conjunto de factores socioeconómicos, políticos y culturales que condicionaron su formación, tales entidades afrocarnavales se dieron a conocer no sólo como expresiones lúdicas, sino también como posibilidades para la población afrobahiana, pero no exclusivamente para ella, de ser capaz de transformar el mundo a partir de tu propia palabra. Fue considerando tales observaciones y buscando responder a la pregunta central de esta investigación, que se formuló la siguiente hipótesis: al mismo tiempo que el uso intensivo de mano de obra esclava en la formación económica de Salvador profundizó el carácter deshumanizador de su proceso civilizatorio, constituyendo en la post-abolición de una estructura racista, la reacción al racismo disparó la construcción de una lectura del mundo que se alimenta y es alimentada por Afoxés y bloques afro a través de praxis dirigidas a sensibilizar al pueblo afrobahiano, constituyendo así un anti -pedagogía racista. Haciendo uso de un personaje imaginario que, entre otros aspectos, problematiza este fenómeno sociocultural, sugiere planteamientos teóricos y presenta aspectos importantes del universo investigado (el carnaval de Salvador y sus afoxés y los bloques afro), la investigación se realiza desde el método dialéctico en la perspectiva del materialismo histórico. La investigación referencia sus fuentes en la investigación bibliográfica y en la investigación de campo, además de utilizar, como principal técnica de recolección de datos, la entrevista en profundidad semiestructurada, realizada a líderes representativos de los bloques Afoxés y Afro; compositores; representantes de colectivos negros; representante del Consejo Municipal del Carnaval de Salvador, jueguistas, así como un intelectual vinculado a la cultura y el pensamiento negro brasileño (Zulu Araújo). Con base en los aportes teóricos de Paulo Freire, toma de este autor, como principales categorías de análisis, la opresión, la humanización, la hermosura, la cultura, la conciencia, la esperanza, la utopía, la palabra mundo, además de los conceptos de educación y pedagogía. Junto a Freire, otros referentes teóricos utilizados fueron Jacob Gorender, Clóvis Moura, Sílvio Almeida, José Ramos Tinhorão; Maria Isaura Pereira de Queiroz, José Eustáquio Romão, Jason Mafra y Afonso Celso Scocuglia. Al situar la pedagogía como una lectura del mundo destinada a transformar la sociedad a través de la educación, la investigación demostró que, en el contexto histórico-social de Salvador, aquí examinado, se desarrolla una pedagogía afro-carnavalera de carácter crítico, decolonial y contrahegemónico, proveniente de las prácticas carnavalescas y comunitarias de los afoxés y los bloques afro. Tal movimiento, al desarrollar diferentes procesos de sensibilización, crea, al mismo tiempo, posibilidades de diálogo cultural con la escuela y el sistema educativo sin comprometer su característica principal, la de ser una pedagogía no escolarizada destinada a denunciar el racismo y la publicidad de acciones, capaz de hacerle frente, con vistas a la superación de esta forma de opresión.

**Palabras-clave:** Pedagogías freirianas. Paulo Freire. Carnaval del Salvador Afoxés. Bloques afro. Racismo estructural. Concientización.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACC	Associação dos Cronistas Carnavalescos
AI	Ato Institucional
Asaba	Associação dos Afoxés da Bahia
CBO	Classificação Brasileira de Ocupações
CEN	Coletivo de Entidades Negras
Cerec	Centro de Referência da Memória do Carnaval
CIA	Centro Industrial de Aratu
COB	Centro Operário da Bahia
Comcar	Conselho Municipal do Carnaval de Salvador
Copec	Complexo Petroquímico de Camaçari
Cora	Corporación de la Reforma Agrária
CPDOC-FGV	Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas
CMI	Conselho Mundial das Igrejas
Emtursa	Empresa de Turismo S.A.
Faceba	Ciências Econômicas da Faculdade Católica de Ciências Econômicas da Bahia
Factur	Faculdade de Turismo da Bahia
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FMI	Fundo Monetário Internacional
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDAC	Instituto de Ação Cultural
IDHM	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal
IFPI	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí
INDAP	Instituto de Desarrollo Agropecuario
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
Mrosc	Marco de Regulação das Organizações da Sociedade Civil
OTAN	Organização do Tratado do Atlântico Norte
PAIGC	Partido Africano por a Independência da Guiné e Cabo Verde
PIB	Produto Interno Bruto
Plandeb	Plano de Desenvolvimento da Bahia
PNA	Programa Nacional de Alfabetização
PND	Plano Nacional de Desenvolvimento
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RLAM	Refinaria Landulpho Alves - Mataripe
RMS	Região Metropolitana de Salvador
Saltur	Empresa Salvador Turismo
Secult	Secretaria de Cultura do Estado da Bahia
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
Senai	Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial
Sepromi	Secretaria da Promoção e da Igualdade Racial do Estado da Bahia
Sinduscon-BA	Sindicato da Indústria da Construção do Estado da Bahia
SME-SP	Secretaria Municipal de Educação de São Paulo

STJ/BA	Superior Tribunal de Justiça da Bahia
UDH	Unidade de Desenvolvimento Humano
UFBA	Universidade Federal da Bahia
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas
Uninove	Universidade Nove de Julho

## AGRADECIMENTOS

Um fato curioso que deve perseguir quase todos os agradecimentos, é que mesmo sendo um dos primeiros elementos da tese, quase sempre ele é o último a ser escrito. Brincadeiras de Exu, com toda a certeza. Laroyê!

Feita a primeira saudação, que não deixa de ser um agradecimento, vamos aos demais, direcionados àqueles(as) que também me ajudaram a abrir caminhos, destravar pensamentos, encontrar a comunicação, o diálogo com a pesquisa, com os autores, com os entrevistados, com os colegas, secretárias e professores da Uninove, que desde já agradeço a todos e todas pelo apoio que me deram, com instituições e comigo mesmo.

Sem estabelecer ordens, pois já vimos o quanto elas podem ser inúteis, começo por uma dupla de professores queridos (prefiro chamá-los assim à forma como manda o figurino, “professores doutores”), Romão e Jason. Romão, por tudo o que me ensinou no primeiro estágio da pesquisa, quando me orientou no mestrado, mas sobretudo pela forma sempre carinhosa e atenciosa que me acolheu no doutorado e durante todo o tempo em que morei em São Paulo, reafirmo a minha amizade e admiração. Quanto a Jason, esse eu nem sei como expressar a minha gratidão. Sem sombra de dúvida, posso afirmar que esta tese, da forma como ela se apresenta, só existe por causa dele. E o pesquisador, também! Foi por causa da sua sensibilidade em perceber o que eu não percebia que a tese aconteceu; pelas conversas que, tenho certeza, nunca acabaram, que eu ganhei confiança e ousadia; pelo carinho e acolhimento que também me recebeu em São Paulo, que a minha estadia se tornou leve e musical. Tudo o que eu precisava para pensar, escrever e concluir o doutorado, esse amigo forneceu. Pela generosidade e amizade, minha eterna gratidão.

Faço questão, também, de registrar a atenção que dois grandes e especiais amigos tiveram comigo ao articular algumas entrevistas, coisas que só a amizade explica: o mestre da culinária santo-amarense Adelson (Canarinho), do Ponto Vital, e Nadinho do Congo, um dos verdadeiros e honrados mestres que, generosamente, me deram a régua e o compasso para poder, de onde estiver, falar sobre afoxés, blocos afros e carnaval. A todos(as) os(as) mestres(as) compositores(as), cantores(as), dançarinos(as), coreógrafos(as), artistas plásticos, meu eterno agradecimento por tudo o que vocês me ensinaram.

Falando em entrevistas, elas foram um momento especial da tese, pois superaram as minhas expectativas por tudo o que aprendi e pela leveza como aconteceram. Por isso eu agradeço a Clóves Carneiro, que tão bem me recebeu no Conselho Municipal do Carnaval; a Marcos Rezende e a Yuri Silva, pela paciência em conversar comigo no meio de tantas atividades do Coletivo de Entidades Negras; a Zulu Araújo, pelo bate papo acompanhado de um delicioso Andu de Angola, preparado especialmente por Canarinho; a Cláudio Araújo, pela sempre carinhosa conversa que devem ter irmãos que se reencontram; a Adailton Poesia, pelas muitas risadas que a nossa conversa rendeu; e finalmente, ao meu grande amigo Negão, que agora, homem feito, faz jus ao apelido que ganhou desde menino, quando o conheci.

A quantidade de amigos(as) novos(as) e antigos(as) que me ajudaram a construir esta tese fez dela um grande e prazeroso ponto de encontro, algo tão festivo quanto a própria alegria do carnaval. É por isso que um agradecimento especial deve ser feito a um amigo de infância que reencontrei em São Paulo e que foi um verdadeiro anjo da guarda para mim, mas também à sua família que tão carinhosamente me acolheu, Japinha, Gigi e Bartô (esposa, filha e filho de quatro patas). A você, Franklin, o meu eterno agradecimento por tudo o que me proporcionou, procurando apartamento para alugar, móveis para comprar, organizando cafés da manhã que eu sempre chegava atrasado e, claro, explorando, comigo, o mundo cervejeiro do Mercadão, do Porão e do centro de São Paulo. Pode ter certeza, por sua causa adotei a sua cidade como minha.

Outro agradecimento especial, faço à minha querida Jesus, professora irmã do Instituto Federal de Educação – campus São João do Piauí –, que assumiu as minhas aulas para eu poder me afastar para o doutorado e sempre me ligou para saber como as coisas iam, como estava o andamento da tese, o que eu estava fazendo em São Paulo, coisas do querer bem!

Três “ex-pessoinhas” cresceram e também contribuíram muitíssimo para esta pesquisa, meus filhotes Juliana, minha transcritora oficial para o resto da vida, João e Pedro, meus fuçadores de jornais antigos, também oficiais para o resto da vida. Me orgulho muito de vocês e a ajuda dos três foi decisiva para eu chegar até aqui.

Por fim, agradeço a paciência, o cuidado e principalmente o amor de Joelma, esse diabo louro que faiscou na minha frente, com cara de gente bonita demais. Chegou de bobeira, marcando zoeira no meio da praça, quebrando vidraças, isto não se faz. Foi



paranoico, fantástico, mágico, me fez sedento, atento, elástico, chegou rasgando, pisando, chicletizando total, que loura bonita fazendo o diabo no meu carnaval (me recuso a aspar essa canção de Alceu Valença, porque, como diria Milton Nascimento, “certas canções que ouço / cabem tão dentro de mim / que perguntar carece / como não fui eu que fiz”).

Devo agradecer, ainda, ao Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI), que me liberou para a realização do doutorado, mas também à Universidade Nove de Julho (Uninove) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPS), pelas bolsas de estudo concedidas.

Impossível deixar de agradecer aos professores Maurício Pedro da Silva e Ivo Dickmann pela atenta leitura e precisas sugestões que fizeram na qualificação, mas também ao carinho das professoras Ana Maria Haddad Baptista e Maria de Fátima Gomes da Silva, também membros da banca, aos amigos e amigas que assistiram a defesa e a Matheus Mafra, pelo competente trabalho de revisão.

Ahhh... já ia esquecendo. Esta tese deve muito a uma figura provocativa, instigadora, metódica e perspicaz. Um jovem intelectual observador e inspirador, cujas anotações costuraram toda a tese. Pela generosidade, meus agradecimentos ao meu amigo Charles, o turista imaginário.

## ÍNDICE DE TABELAS

<b>Tabela 1 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África por bandeira do navio, quantidades de embarcados e de viagens e média de embarcados por viagens .....</b>	<b>79</b>
<b>Tabela 2 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África para o Brasil, por quantidades de embarcados, de viagens e média de embarcados por viagens .....</b>	<b>84</b>
<b>Tabela 3 - Comparativo do perfil racial da população das províncias de Salvador e São Paulo - Censos de 1872 e 1890 .....</b>	<b>107</b>
<b>Tabela 4 - Homicídios no Brasil e na Bahia por indivíduos negros e não negros – 2008 – 2017 – 2018 .....</b>	<b>154</b>
<b>Tabela 5 – Taxas de homicídios no Brasil e na Bahia por indivíduos negros e não negros, por 100 mil habitantes – 2008 – 2017 – 2018.....</b>	<b>155</b>
<b>Tabela 6 – Homicídios no Brasil e na Bahia por mulheres negras e não negras – 2008 – 2017 – 2018 .....</b>	<b>158</b>
<b>Tabela 7 - Resumo dos homicídios registrados no Brasil e na Bahia – 2018 .....</b>	<b>159</b>
<b>Tabela 8 - Perfil das ocorrências sobre o carnaval, publicadas na década de 1940 .....</b>	<b>197</b>
<b>Tabela 9 - Perfil das ocorrências sobre o carnaval nas décadas de 1950 e 1960 no jornal A Tarde .....</b>	<b>205</b>
<b>Tabela 10 - Projeto Ouro Negro - Evolução da liberação dos recursos e da quantidade de blocos afrocarnavalescos contemplados entre os anos de 2016 e 2020 .....</b>	<b>247</b>
<b>Tabela 11 – Temas de quatro tradicionais blocos afros de Salvador - 2011 a 2020 .....</b>	<b>329</b>

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África, por bandeira do navio e quantidade de embarcados – números acumulados .....</b>	<b>83</b>
<b>Gráfico 2 - População de Salvador – 1872 a 2010.....</b>	<b>128</b>
<b>Gráfico 3 - Projeto Ouro Negro - blocos afrocarnavalescos habilitados .....</b>	<b>249</b>
<b>Gráfico 4 - Projeto Ouro Negro - contratações dos blocos afrocarnavalescos.....</b>	<b>250</b>
<b>Gráfico 5 - Projeto Ouro Negro: evolução dos recursos totais e dos repasses para os dez maiores blocos afrocarnavalescos .....</b>	<b>252</b>

## ÍNDICE DE FIGURAS

<b>Figura 1 - Desenho de um turista imaginário no carnaval de Salvador</b> .....	26
<b>Figura 2 - Cenas do carnaval de Salvador de 1942</b> .....	61
<b>Figura 3 - Círculo das exclusões</b> .....	130
<b>Figura 4 - O racismo em dois momentos no carnaval de Salvador</b> .....	162
<b>Figura 5 - Músicos do afoxé Filhos do Congo</b> .....	162
<b>Figura 6 – Folião do afoxé Filhos de Gandhi</b> .....	256
<b>Figura 7 - A história continua</b> .....	256
<b>Figura 8 - Desfile do Malê Debalê</b> .....	310
<b>Figura 9 - Desfile do afoxé Filhos de Gandhi</b> .....	310



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>20</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>27</b>
<b>CAPÍTULO I – “A COR DESSA CIDADE SOU EU” – RACISMO E CULTURA NA CAPITAL BAIANA</b> .....	<b>62</b>
1.1 “SALVADOR, TERRITÓRIO AFRICANO, BAIANO SOU EU, SOMOS NÓS, UMA VOZ, UM TAMBOR” – BREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DA CIDADE DE SALVADOR.....	63
1.1.1 Salvador no Século XVI: violências e contradições da colonização racista.....	72
1.1.2 O escravismo como a grande empresa mercantil transatlântica.....	78
1.1.3 Bahia como epicentro do empreendimento escravista .....	87
1.1.4 A diversidade baiana no quadro da economia monocultora brasileira .....	90
1.1.5 Relações desiguais e ideologia racista numa economia desigual .....	97
1.1.6 A organização oprimida e a insubordinação como contradição da sociedade opressora .....	101
1.1.7 Trabalho escravo e mão de obra assalariada na reconfiguração da opressão branca .....	113
1.1.8 O industrialismo baiano no pós-abolição .....	119
1.1.9 Sociedade baiana na era industrial .....	126
1.2 “EU SOU NEGÃO, MEU CORAÇÃO É A LIBERDADE” – RACISMO E ANTIRRACISMO NA “ROMA NEGRA” .....	132
1.2.1 Indígenas e negros(as): quanto vale ou é por quilo? .....	132
1.2.2 Da escravidão estrutural ao racismo estrutural .....	138
1.2.3 Ciência e racismo no Brasil.....	147
1.2.4 Racismo e religiosidade afro-baiana .....	152
1.2.5 A violência racial como política na África brasileira .....	153
<b>CAPÍTULO II – “MÃO DE PRETO NO COURO” – OS BLOCOS AFROCARNAVALESCOS</b> .....	<b>163</b>
2.1 “JÁ É CARNAVAL, CIDADE, ACORDA PRA VER” – A CIDADE E A FOLIA CARNAVALESCA .....	169
2.2 “QUE BLOCO É ESSE? EU QUERO SABER.” – A REAFRICANIZAÇÃO DO CARNAVAL DE SALVADOR.....	213
2.2.1 “Deus teve o imenso prazer de criar essa perfeição” – os blocos afros .....	221

2.2.2 “Fazendo um som no atabaque, trazendo axé pro batuque, cantando samba de <i>black</i> ” – Os afoxés .....	227
2.3 “TENHA CONSCIÊNCIA DE QUE O MOVIMENTO ESTÁ DE VOLTA, UNIFICADO, ESTABELECIDO E ALÉM DISSO POLITIZADO” – A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E A POLÍTICA QUE (DES)ORGANIZA .....	235
<b>CAPÍTULO III – “VOU APRENDER A LER PARA ENSINAR MEUS CAMARADAS” – EDUCAÇÃO E PEDAGOGIA NA PERSPECTIVA FREIRIANA .....</b>	<b>257</b>
3.1 “E NAS CABEÇAS, ENCHEM-SE DE LIBERDADE, O POVO NEGRO PEDE IGUALDADE DEIXANDO DE LADO AS SEPARAÇÕES” – EDUCAÇÃO, PEDAGOGIA E SUAS CATEGORIAS.....	259
3.1.1 Opressão .....	259
3.1.2 Humanização.....	261
3.1.3 Amorosidade .....	262
3.1.4 Cultura.....	265
3.1.5 Educação.....	266
3.1.6 Conscientização.....	270
3.1.7 Esperança e utopia.....	272
3.1.8 “Palavramundo” e “palavração” .....	274
3.1.9 Pedagogia.....	276
3.2 “MALÊ PEGUE O TAMBOR E GANHE AS RUAS, A CHAMA DO LEVANTE É NOSSA, CONTINUA” – AS PEDAGOGIAS FREIRIANAS.....	278
3.2.1 A pedagogia da etapa isebiana e dos primeiros anos de exílio de Paulo Freire.....	280
3.2.2 As pedagogias da etapa europeia do exílio de Paulo Freire.....	286
3.2.3 As pedagogias do fim do exílio e novos desafios.....	294
3.2.4 Chaves para entender as pedagogias freirianas.....	303
<b>CAPÍTULO IV – “O PODER DA ÁFRICA ESTÁ AQUI, A FORÇA DA ÁFRICA ESTÁ ENTRE NÓS” – A PRÁXIS DA PEDAGOGIA AFROCARNAVALESCA .....</b>	<b>311</b>
4.1 “É PELOURINHO, PELOURINHO, PALCO DA VIDA E NEGRAS VERDADES” – CIRCULARIDADES, LEITURAS DO MUNDO E INTENCIONALIDADES AFRO-CARNAVALESCAS .....	312
4.1.1 As bandas.....	316
4.1.2 Os ensaios .....	318
4.1.3 O tema.....	320
4.1.4 Os festivais de música .....	324
4.1.5 Os festivais de beleza negra e a estética afrorreferenciada.....	333
4.1.6 As fantasias.....	337

4.1.7 As ações sociais e as escolas.....	339
4.2 “NO PROCESSO DE ESCRITA, REESCRITA É A HISTÓRIA DESSA TERRA, EU QUERO ELA, O PODER DESSA CIDADE BELA” – A PEDAGOGIA CRÍTICA DOS BLOCOS AFROCARNAVALESCOS .....	343
4.3 “OH, NEGRO, ESSE TEU MODO DE PENSAR, ESSE TEU MODO DE LUTAR, ATRAVÉS DE QUÊ? DA MÚSICA” – SABERES E VALORES AFROCARNAVALESCOS .....	348
4.3.1 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a inseparabilidade da ética e da estética na transformação social.....	350
4.3.2 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a reflexão crítica sobre a prática .....	353
4.3.3 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige o imbricamento entre o binômio reconhecimento e assunção das identidades culturais e a apreensão da realidade .....	356
4.3.4 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige o reconhecimento de ser condicionado.....	358
4.3.5 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a convicção de que a mudança é possível .....	360
4.3.6 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a compreensão de que a educação é uma forma de intervenção no mundo.....	362
4.3.7 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a compreensão de que a história deve ser recontada para se entender o presente .....	366
4.3.8 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige criatividade e capacidade de adaptar e recriar experiências .....	370
4.3.9 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige radicalidade e militância .....	374
4.3.10 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige postura dialógica.....	380
4.3.11 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige envolvimento e coerência .....	383
4.4 “A BOLA DA VEZ, SOU A VOZ, SOU ILÊ, A BOLA DA VEZ” – O INÉDITO SE TORNANDO VIÁVEL .....	384
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>408</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>418</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>434</b>
<b>APÊNDICE A – ROTEIROS DAS ENTREVISTAS REALIZADAS.....</b>	<b>435</b>
A.1 CATEGORIA BLOCO AFRO.....	435
A.2 CATEGORIA COMPOSITOR .....	437
A.3 CATEGORIA FOLIÃO .....	438
A.4 REPRESENTANTE DO CONSELHO MUNICIPAL DO CARNAVAL (COMCAR).....	439

A.5 REPRESENTANTES DO COLETIVO DE ENTIDADES NEGRAS (CEN)	441
A.6 INTELLECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO	443
<b>APÊNDICE B – TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS REALIZADAS</b>	<b>445</b>
B.1 CATEGORIA BLOCO AFRO	445
B.2 CATEGORIA COMPOSITOR	469
B.3 CATEGORIA FOLIÃO	487
B.4 REPRESENTANTE DO CONSELHO MUNICIPAL DO CARNAVAL (COMCAR)	490
B.5 REPRESENTANTES DO COLETIVO DE ENTIDADES NEGRAS (CEN)	513
B.6 INTELLECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO	543
<b>APÊNDICE C – TERMOS DE CONSENTIMENTO PARA A PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA CIENTÍFICA</b>	<b>569</b>
<b>APÊNDICE D – EDIÇÕES PESQUISADAS DO JORNAL “A TARDE”</b>	<b>570</b>
D. 1 – DÉCADA DE 1940	570
D. 2 – DÉCADA DE 1950	570
D. 3 – DÉCADA DE 1960	571

## APRESENTAÇÃO

Exu é a divindade iorubana responsável pela comunicação dos seres humanos com o divino, por conectá-los com a ancestralidade divinizada que são os orixás. É ele o mestre das narrativas que podem conduzir as pessoas aos desentendimentos ou à justa harmonia, à perfeita solução de demandas ou ao fracasso retumbante, tudo isso dependendo de reverências e negociações, motivo que faz dele o mais humano dos orixás. Análoga a Exu é a história, em um plano mais terreno e ocidental, que nos conecta ao que elegemos ser o nosso “deus social”, àquele que tentamos negar a pretensão do seu domínio total ainda que o busquemos incessantemente: o conhecimento. Assim, mesmo que Exu não busque dominar, rivalizar ou opor-se a Olorum, aquele que tudo criou, o encontro de Exu com a história não deve ser tomado como surpreendente ou mirabolante, na medida em que ambos se constituem e se alimentam do movimento, das dinâmicas das contradições nem sempre (bem) resolvidas dessa aventura humana com o mundo.

Se é verdade que “tudo tem história” e que “a história está em tudo”, também é verdade que tudo se conecta e tudo se movimenta; tudo se “exuciza”! Aforismos e teses produzidos no ocidente, quando percebidos com a lente da cosmovisão iorubana, podem muito bem amalgamar elementos para novos pontos de partida de uma pesquisa. Se isso ocorre, uma apresentação pode ganhar em sentido e em continuidade, pois, além de retrazar os caminhos que levaram o pesquisador ao tema e à condução do trabalho, permite, por meio de conexões e dos movimentos decorrentes do estar com o mundo, humanizar a pesquisa e o pesquisador, revelando e enunciando a sua natureza, enfim, dizendo o seu “oriki”<sup>1</sup>.

No caso desta tese, alguns pontos foram costurados para que chegássemos a “A consciência que vem do tambor: uma leitura freiriana da pedagogia afrocarnavalesca de Salvador”. Contudo, como todo bordado, tais pontos somente só puderam ser alinhavados porque existiu um tecido resistente que os suportasse, que lhes servisse de base. Esse tecido foi e enlace que eu tenho com o carnaval. Partamos desse ponto, então.

Como “tudo tem história”, no baú das minhas memórias poucas peças se destacam

---

1 Para a professora Oyèrónké Oyèwùmí, “Oriki é poesia recitada e dirigida a uma determinada pessoa ou assunto. O oriki (literalmente, louvor à cabeça), comumente chamado de poesia de louvor, é o que a antropóloga literária Karin Barber, que estudou gênero, chama de ‘discurso mestre’, em função de sua onipresença e dos muitos usos na vida diária [...] Todas as coisas da vida iorubá têm seu próprio oríkì, que, em certo sentido, é uma definição ampliada da coisa; o oríkì abarca a essência. [...] Os atributos essenciais de todas as entidades são afirmados e as conexões das pessoas umas com as outras, com o universo espiritual e com seu passado são mantidas vivas e refeitas” (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 12).

tão vivamente como as reminiscências carnavalescas. Sem qualquer esforço me lembro, ainda muito criança, nos idos de 1970, saindo com a minha mãe para comprar a fantasia ou a mortalha daquele carnaval, de querer acompanhar os blocos, cordões e batucadas que fluíam pelas ruas e de encontrar com os meus primos na concentração da nossa alegria, que era a casa dos nossos avós no carnavalesco bairro do Tororó, para jogarmos confetes, serpentinas e esguichar água dos lança-perfumes de plástico em quem passasse pela porta.

Como morava perto do centro de Salvador, à época alargado e ainda muito ativo, pois o *shopping* da cidade mal havia sido inaugurado, começava a viver o carnaval em todas as suas etapas preliminares. O carnaval tinha início na decoração das lojas e na mágica transformação dos itens comercializados – pentes, espelhos e tesouras eram trocados por máscaras, confetes e serpentinas – e chegava ao clímax com os passeios noturnos para comparar a decoração iluminada que a prefeitura tinha feito naquele ano, quase sempre pior que as anteriores na opinião exigente-saudosista de quem via o carnaval se tornar cada vez mais presente de povo.

O “minguado” carnaval de Salvador, do início dos anos setenta, iniciava no domingo, avançava pela segunda e alcançava a terça-feira com um misto de nostalgia e euforia pela espera de um devir talvez alcançado no próximo carnaval, que poderia cair logo no início de fevereiro ou, lamentavelmente, em março. Tudo isso era vivido ansiosamente vendo os foliões passarem pela janela do apartamento onde morávamos, indo encontrar os primos para irmos, juntos, a algum grito de carnaval dos clubes da cidade, ou para “pular” no palanque que a prefeitura montava no Largo do Tororó.

Se por um lado essa relação com o carnaval foi construída ainda na infância, por outro, à medida que conquistava mais liberdade e autonomia, comecei a me incorporar e a incorporar elementos da rua e do bairro em que passei a viver, já que agora morávamos em frente à casa dos meus avós. Essa mudança foi fundamental para a leitura de mundo que foi me constituindo, pois, sendo o nosso bairro, à época, bem marcado por uma visível delimitação econômica – famílias um pouco mais abastadas financeiramente (e também mais brancas) residiam na parte alta do bairro e as famílias com menos condições financeiras na parte baixa –, fui percebendo essa separação e optando por transitar entre os dois mundos étnico-sociais, incorporando e abstraindo o que me interessava, motivado por pura diversão.

A rigor, pouca coisa a parte alta do bairro me apresentou de novo e de forma significativa, pois era descendo a Ladeira do Amparo que eu encontrava os amigos com

quem andava de bicicleta, ia à praia e sempre tinham uma música nova, “tirada de ouvido”, para tocarmos juntos. Era na parte baixa do bairro que se concentravam os “Apaches do Tororó”, um dos maiores blocos de índio de Salvador; os “Secos e Molhados”, outro campeão recorrente dos concursos de carnaval na categoria bloco de percussão; além dos “Amigos do Periquito” e do “Samba Tororó”, bloco e grupo de samba junino que juntavam grandes compositores, muitos deles ainda na ativa e camaradas até hoje. E assim se deu o meu ingresso discreto no universo da cultura afro-baiana.

Do Tororó para o Pelourinho foi um pulo, até porque não eram bairros nada distantes – na verdade, ficavam a uma distância de duas ladeiras um do outro. Do Pelourinho para os sambas e para a capoeira do Mercado Modelo foi outro pulo impossível de retratar melhor do que a belíssima poesia da Banda Maglore, “O elevador faz uma conexão / do modelo marcado no meu coração / com aquela praça da voz municipal [...]”<sup>2</sup>



Por conta de toda a despreziosa aproximação com o que há de mais autêntico na cultura afro-baiana, realmente não foi à toa que, anos depois, já professor de estatística da Faculdade de Turismo da Bahia (Factor), idealizei e coordenei, a partir de uma atividade intitulada “Estatística dos blocos carnavalescos de Salvador”, o Centro de Referência da Memória do Carnaval (Cerec). Esse projeto de extensão tinha como objetivo construir, de forma coletiva com entidades representativas do carnaval de Salvador (o bloco afro “Cortejo Afro”, o afoxé “Filhos do Congo” e o bloco de travestidos “As Kuviteiras”), um projeto-piloto que promovesse maior capacidade organizacional e de articulação dos blocos afros, afoxé e de percussão com o Estado e com o mercado. Contudo, apesar desse projeto não ter produzido frutos significativos em relação aos seus objetivos, pois ele envolvia outros professores na etapa da formação continuada dos dirigentes e coordenadores das entidades carnavalescas, ele possibilitou a minha entrada, então, nos bastidores do universo do carnaval.

Devido aos contatos e trabalhos desenvolvidos no Cerec, mas também por ter cursado parcialmente Composição e Regência na Universidade Federal da Bahia (UFBA), o então presidente do afoxé “Filhos do Congo” me convidou, em 2000, para fazer a produção musical da entidade. Pouco tempo depois veio o convite para ser

---

<sup>2</sup> Essa canção está disponível em <<https://youtu.be/hbcoFzBcsD4>>. Ao lado do trecho de cada canção mencionada nos capítulos desta tese, disponibilizamos um *Quick Response Code* (QR Code), para acesso rápido ao conteúdo em áudio e/ou vídeo.

membro do Conselho Fiscal e para a Vice-Presidência, posição que ocupei até 2004, como também para participar do Conselho da Associação dos Afoxés da Bahia (Asaba). Assim que saí das funções administrativas do afoxé passei a colaborar com o bloco afro “Malê Debalê”, também uma das mais antigas e respeitadas instituições do movimento negro baiano, permanecendo até 2011, quando me mudei para o Piauí, após ter sido aprovado no concurso para professor de economia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI).

A essa altura dos acontecimentos, parecia que aquele diploma de economista, obtido em 1994 pela Faculdade Católica de Ciências Econômicas da Bahia, enfim acalmava-se das ameaças que volta e meia lhe assombravam, quando a necessidade de melhor conhecer a história e a sociologia da cultura afro-baiana me levava a incursões por outras áreas do conhecimento. Como é sabido, de todos os documentos que nos ajudam a lembrar quem nos tornamos, ou não nos tornamos, os diplomas tendem a ser os mais possessivos e mimados. São eles quem comumente nos cobram, sem qualquer cerimônia, uma ou outra “oportunidade na vida” e comigo não foi diferente: a aprovação no concurso do IFPI tanto “coroou” a minha experiência ministrando aulas em diversas faculdades baianas, aulas nem sempre relacionadas com economia ou estatística, diga-se de passagem, quanto me fez recordar, com tenro saudosismo, os quase dez anos que eu gerenciei o Departamento de Economia e Estatística do Sindicato da Indústria da Construção do Estado da Bahia (Sinduscon-BA), afinal aquele tinha sido o meu primeiro emprego “de verdade”.

Mas voltando ao carnaval, o que foi conhecer os seus bastidores? Bem, aí eu poderia dar várias respostas, no meu ponto de vista todas coerentes e acertadíssimas, já que emergiriam das vivências que tive no segmento carnavalesco da cultura afro-baiana. Poderia começar dizendo que conhecer os bastidores do carnaval foi vivenciar as disputas por espaços e financiamentos para viabilizar ou concentrar poder por parte dos blocos de maior destaque ou influência política; foi constatar a força dos blocos midiáticos, encampados ou dependentes dos expoentes cantores e cantoras da chamada *axé music*; foi me indignar com o total desprezo e indiferença que esses mesmos grupos econômicos (sim, cabe muito bem a denominação de grupos econômicos a esses expoentes da *axé music*) nutrem pelos blocos de médio ou pequeno porte; foi entristecer ao perceber que a sombra do modelo oligopolista dos blocos e artistas midiáticos também se projetou sobre as práticas dos blocos “periféricos” ao sistema carnavalesco central.

Em termos práticos, conhecer esses bastidores foi perceber que, se por um lado o



papel do Estado em relação ao planejamento é uma prova de como o carnaval é importante para a cultura e a economia baiana, por outro, ele apresenta pouca disposição para reverter práticas danosas aos blocos de médio e pequeno portes. Mais ainda, foi me indignar com as condições dos trabalhos gerados na economia do carnaval, normalmente destinadas à população afrodescendente. Ainda que o Estado e determinadas empresas privadas diretamente ligadas à festa promovam ações no sentido de melhorar essas condições, o resultado ainda está muito aquém da indispensável promoção da dignidade desses trabalhadores. Refiro-me, por exemplo, às sofridas condições dos vendedores ambulantes, catadores de latas e cordeiros que, entre outros segmentos, são determinantes para a garantia da infraestrutura desse evento. Contudo, apesar de todas essas respostas, o que mais me impactou com os bastidores do carnaval foi poder ouvir a palavra de quem gesta, na maioria das vezes anonimamente, a festa; refiro-me, agora, aos(as) dirigentes dos blocos afros e afoxés, músicos, compositores(as) e foliões(ãs) envolvidos(as) com essas entidades.

A voz que o sistema organizacional do carnaval não está interessado em ouvir não pode ser personificada, pois é uma voz transindividual que também tem origem nas peles dos pandeiros e atabaques, nas baquetas e aguidavis, nos xequerês e agogôs; nas capoeiras, nos ritmos e nas danças; nas comidas, nas palavras e na estética, mas, também, nos cânticos ancestrais, nos “ebós” e nos demais rituais afro-religiosos. O que essa voz diz, certamente, o povo negro baiano sabe de cor, pois, desde tempos ancestrais, foi ela que também ecoou a resistência aos ataques desumanizantes de uma sociedade que se valeu do racismo para estruturar as suas relações sociais, produzindo um modo de vida excludente e, por isso, perverso.

Enganam-se os que pensam que essa voz se assenta na fragilidade conjuntural e dinâmica dos fatos emergentes, que requerem ações pontuadas, muitas vezes desarticuladas e improvisadas. O que eu vi e ouvi, penso, não pode ser julgado como mero fruto de impressões rasas. O que eu vi, ouvi e aprendi, sempre se mostrou resultado de um longo processo de maturação que estruturou ideias, estratégias, modos de fazer e refazer, mas sobretudo de saberes. Ou seja, o que essa voz quer nos ensinar é que existe uma outra leitura do mundo, interessada em sistematizar a transformação social e em promover, de forma intencional, novas relações sociais e um modo de vida mais humano, em que a intolerância e até mesmo a tolerância sejam substituídas por conceitos de respeito, convivência e alteridade.

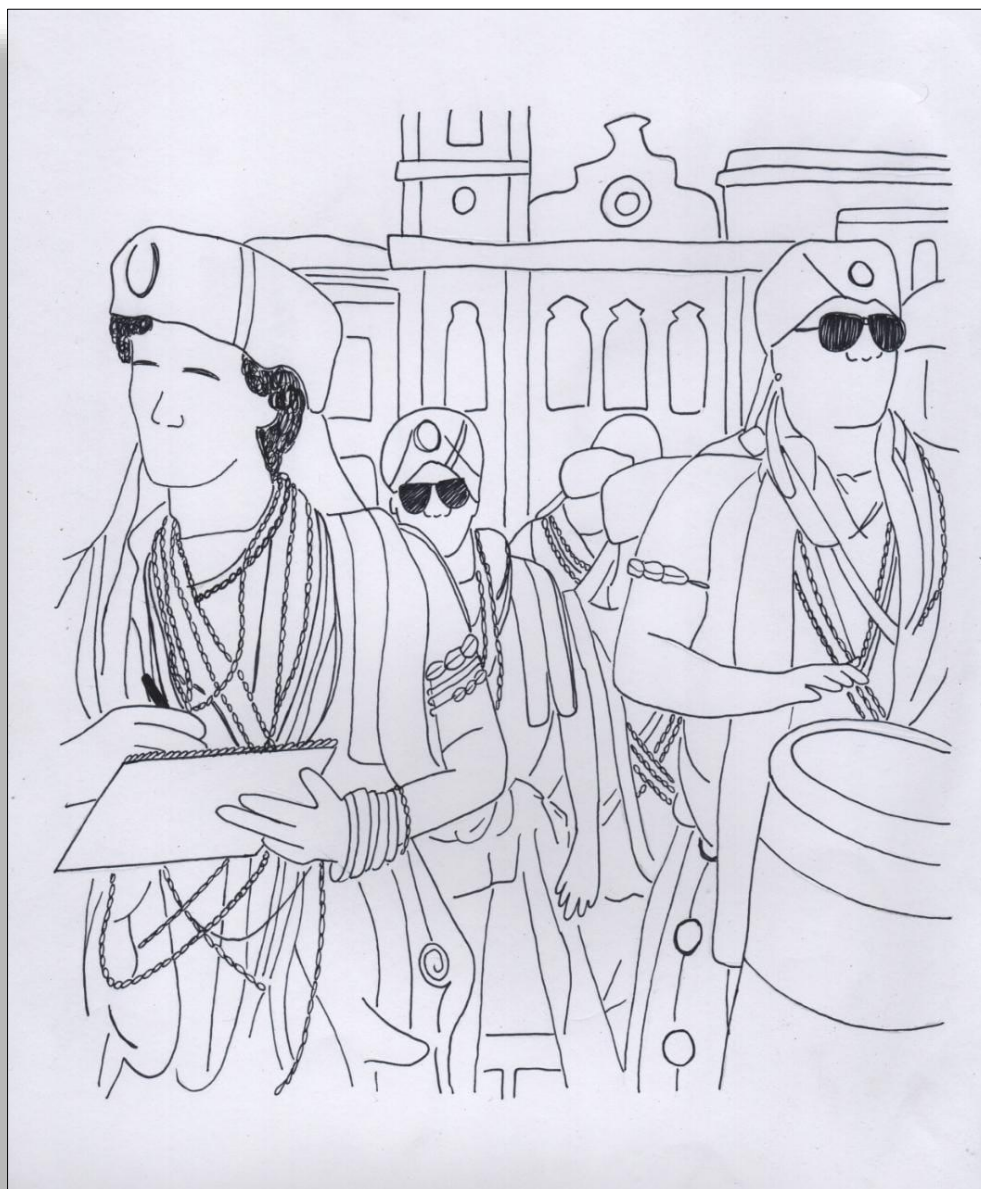
Apesar da vivência profunda que tive nos blocos afro e afoxés de Salvador, de ter

percebido a indissociabilidade de suas práticas com ações educativas intencionalmente voltadas para a conscientização da população e para a transformação social, chegar ao objeto de estudo desta pesquisa não foi um ato reflexo, automático. Na verdade, esse tema surgiu da perspicácia e da sensibilidade do meu amigo e orientador, Jason Ferreira Mafra, que, durante um criativo café com pão de queijo, entre uma e outra orientação-dialogada na cantina da Uninove, lançou a provocação: “já que você conhece e se interessa tanto pelo carnaval, por que não o estudar?”. A concordância foi imediata e já saí daquela sessão de orientação com uma visão bem nítida de muito do que se tornou a estrutura desta pesquisa.

Portanto, a construção do que apresento aqui acabou sendo um reencontro com histórias e sensações que vivi no decorrer da minha existência, muitas vezes provocada por lembranças que não encontrei similitude nas referências bibliográficas. Ainda assim, e fiel às reminiscências que nunca abandonaram a sua gênese hedonística, esforcei-me em traduzi-las em uma narrativa que pudesse se integrar ao texto quase como uma fonte de pesquisa, pois não percebi outra forma honesta de tratar o objeto desta tese, que é a pedagogia subjacente às concepções e práticas dos blocos afrocarnavalescos de Salvador.

A verdade contida no oriki de Exu diz que ele matou um pássaro ontem com uma flecha lançada hoje. Esta formulação é, sem dúvida alguma, um modo peculiar de se entender a história. Foi assim que percebi a história contada nas páginas a seguir.

**Figura 1 - Desenho de um turista imaginário no carnaval de Salvador**



Fonte: desenho elaborado por Brunna Lacerda para esta pesquisa

## INTRODUÇÃO

Exú onã  
 Exú onã motirê lodê  
 Ele bára, bará nirê  
 Obiônã keuáô  
 Exú bára ilôré  
 Exú bára ilôré ô  
 O que atiré  
 Lebá ô, que atiré lonã  
 Kèré, Kèré, Kèré  
 Leba ô atiré lonã  
 O que atiré  
 Lebá ô, que atiré bára  
 Kèré, Kèré, Kèré  
 Leba ô atiré lonã

Cântico para Exu<sup>3</sup>  
 (transcrito pela vodunice Paula Félix, Kwue Azirimé Oiá)



– *Laroyê*<sup>4</sup>! Saudava em voz alta um senhor de aparência muito respeitável, principalmente pela posição central assumida naquele ritual que parecia desafiar todo o espírito profano e dionisíaco de uma festa de difícil consenso; mas só parecia, pois há décadas aquele ambiente litúrgico se repetia, quase sempre, em frente à Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, garantindo a paz e a tranquilidade aos dias que estavam por vir.

– *Laroyê*! Respondiam algumas centenas de homens negros, vestidos de forma muito semelhante à daquele sacerdote, todos de indumentária e turbante brancos, ostentando vistosos colares de contas azuis e brancas.

– *Laroyê*! Repetiam ao redor de um semicírculo difícil de manter, mas que fora mais difícil ainda de formar, garantindo o espaço sagrado onde haviam sido lançados generosos punhados de farofa de dendê, milho branco e água.

3 Ouvir em <<https://youtu.be/ifCruwiBKVw>> ou na versão <<https://youtu.be/CBF1us-XfSs>>.

4 *Laroyê* (*Laróyè*) é a saudação a Exu, a divindade que possibilita a comunicação entre os seres humanos e as demais divindades do panteão religioso iorubano (conhecidas como orixás). Exu foi popularizado pelo seu caráter irascível e transgressor, mas também por portar símbolos que a cultura ocidental associou, desde a Idade Média, ao diabo. Essas constantes associações – sem precedentes no sistema religioso iorubano, posto que Exu não se contrapõe a Olorum como o diabo se contrapõe a Deus – alimentaram o maniqueísmo estruturante da religiosidade ocidental colonizadora, reforçando a validação do processo de violência física e simbólica contra os povos africanos. Dessa forma, “podemos afirmar que Exu representa a contravenção na religiosidade afro-brasileira. É o deus africano [iorubano] que difere das leis da filosofia ocidental cristã, pautada na bipolaridade entre bem e mal, esquerda e direita, norte e sul, branco e preto. [...] Exu é o deus transformador das coisas estabelecidas; ele simboliza a recriação da ordem e dos lugares” (MENDONÇA, 2008, p. 19).

– *Laroyê!* Reafirmavam o *processus*<sup>5</sup> da tradição, religando os mistérios que marcaram as histórias dos saberes ancestrais, prestes, então, a serem renovados. Pronto, o *Padê*<sup>6</sup> foi concluído e Exu, satisfeito, permitiria ao afoxé<sup>7</sup> Filhos de Gandhi um harmonioso desfile.

No meio dessa multidão eclética, que todos os domingos de carnaval se desloca para o largo do Pelourinho<sup>8</sup> a fim de assistir o ritual da saída do afoxé, imaginemos um turista de postura curiosa. O que será que ele pensaria a respeito de tudo aquilo, que se apresenta de forma tão intensa, inusitada e envolvente? A rigor, se não bastasse a esse personagem o ambiente físico com seus casarios antigos e coloridos, aquelas pedras roliças que pareciam ter sido assentadas para o desequilíbrio e o contraste insistente do calor da festa em relação a tudo que ele já havia bebido, ainda se somariam as pessoas e a diversidade das suas diferenças. Diferenças tensionadas<sup>9</sup>, mas reafirmadas em tudo o que via e em uma placa que ainda daria para ler: “Pelourinho, berço da cultura negra<sup>10</sup> no Brasil”.

5 *Processus*, origem latina da palavra “processo”, foi utilizada para provocar o leitor sobre a natureza funcional e criativa do *Padê*. Exu é um orixá que traz consigo a ideia de movimento, de dinâmica, da comunicação. É o orixá que primeiro deve ser atendido para que tudo aconteça, para que os seres humanos se comuniquem perfeitamente com os orixás e entre si. Exu é, portanto, processo, quer seja no sentido do fazer acontecer, de promover o avanço, quer seja no sentido de prosperar, de garantir o bom resultado, acepções relacionadas com a palavra *prōcēssus*, -ūs, segundo o Dicionário escolar latino-português: “I – Sent. próprio: 1) Ação de avançar, avanço, marcha [...]. II – Sent. figurado: 2) Progresso, êxito, bom resultado [...]” (FARIA, 1962, p. 798, grifo nosso).

6 No universo afro-religioso iorubano, o *Padê* é a tradicional oferenda feita a Exu, sempre antes de qualquer cerimônia: “O *Padê*, também chamado de despacho para Exu, é a primeira obrigação de toda festa. Abre as festas públicas, antes que a cerimônia se inicie pela noite. O *Padê* é a invocação de Exu para que tudo saia bem na festa e não haja nenhuma desarmonia. Exu, contente por ter sido homenageado, deixa que a festa se desenvolva com ordem e alegria” (SANTOS, 1994, p. 45).

7 Afoxés e blocos afros são peças centrais deste trabalho e, por isso, serão devidamente caracterizados nos capítulos que virão. Por hora, cabe definir os afoxés como instituições carnavalescas regidas pela ética e pela estética afro-religiosa, seja no âmbito da musicalidade, da dança, do figurino, da temática e, principalmente, das tradições que originalmente religavam homens e mulheres às divindades do panteão afro-religioso iorubano. Vejamos como Antonio Risério, citando Edson Carneiro, explica o afoxé: “Na verdade, os afoxés ‘passaram eventualmente a constituir, não obstante o seu ostensivo caráter profano de clube carnavalesco, um candomblé’, como bem disse Edson Carneiro. E [Gilberto] Gil, num texto musicado por Chico Evangelista: ‘afoxé/ candomblé de rua/ ijexá de folguedo’” (1981, p. 55).

8 O Pelourinho é um bairro situado no centro histórico de Salvador, cujo passado, ligado à aristocracia e à burguesia luso-baiana dos séculos XVI ao XIX, foi ressignificado no decorrer do século passado por uma população marginalizada, majoritariamente negra. De forma orgânica, essa população foi ocupando e construindo um território simbólico de criação e resistência cultural a partir dos anos de 1950, quando o bairro e o seu entorno vivenciaram um processo de depreciação imobiliária decorrente da “modernização” verificada na cidade.

9 Diferenças tensionadas, mas também entorpecidas por discursos mercadológicos que se aproveitam da hegemonia contida na ideia de “baianidade nagô”.

10 Como Pelourinho e “cultura negra” imbricam-se na construção imagética de uma tal “cultura baiana”, em muito por interesses midiáticos, políticos e empresariais, desde já é importante destacar o que aponta Lívio Sansone a respeito de generalizações relacionadas a uma pretensa cultura negra universal, reflexão que cabe, também, para todas as demais generalizações dessa natureza: “Como todas as

Esse personagem, sendo crítico e desconfiado das denominações genéricas que em nada contribuem para a compreensão do real, provavelmente rejeitaria a ideia contida na placa por achá-la muito semelhante à noção de “baianidade nagô”, uma adjetivação muito usada pela indústria do entretenimento para explicar um certo “jeito de ser baiano”, e buscaria questões capazes de fornecer pistas sobre a vida material e as condições históricas daqueles grupos sociais.

Título da canção composta por Evandro Elias Souza Rodrigues e gravada originalmente pela Banda Mel (1991)<sup>11</sup>, o termo “baianidade nagô” acabou sendo tomado do universo da canção e utilizado, como um gatilho ideológico, para consolidar uma narrativa “iorubacentrada<sup>12</sup>” de cultura baiana, ainda que o próprio autor assumisse ter utilizado o termo “nagô” apenas para rimar com o verso anterior: “[...] Eu vou, atrás do trio elétrico vou / dançar ao negro toque do agogô / curtindo minha baianidade nagô [...]” (RIBEIRO, 2019).

Considerando as contribuições de dois autores que influenciaram os estudos étnicos no Brasil, Nina Rodrigues (1862-1906) e Roger Bastide (1898-1974), é possível perceber que, apesar de ambos terem produzido em épocas distintas e de apresentarem perspectivas em relação à população africana escravizada no Brasil diametralmente opostas, encontramos convergências em três pontos específicos que ajudam a entender as contradições do chamado “iorubacentrismo” na produção cultural baiana, insinuado na expressão “baianidade nagô”: i) “nagô” era um termo usado pelos franceses para denominar a população africana de língua iorubana localizada por toda a *Costa dos Escravos*; ii) a população africana escravizada na Bahia era marcadamente heterogênea,

---

subculturas, por exemplo a cultura operária, a cultura negra não é algo fixo, nem um todo abrangente, porque é por definição sincrética e fruto de relações sociais, neste caso, entre grupos racialmente definidos como ‘brancos’ e ‘negros’. Isto quer dizer, que, por definição, nem todas as pessoas identificáveis como negras se reconhecem ou participam na cultura negra, o tempo inteiro. Isto significa também que qualquer tentativa de definir de forma estreita o que é uma cultura negra, estabelecendo uma pretensa essência universal, funciona como um cobertor curto — deixa insatisfeitos uns e outros. Neste sentido o termo ‘cultura negra’, de forma parecida com outros termos de cunho étnico-racial, como o próprio termo ‘raça’, deve ser utilizado mais como uma categoria nativa do que como um instrumento analítico” (2002, p. 250).

11 Ouvir em <<https://youtu.be/G1yukIKhzw0>> ou na versão alternativa contida em <<https://youtu.be/Ayv1WGtU14Y>>.

12 O “iorubacentrismo” ou o “nagôcentrismo” são denominações usadas para designar ideias, discursos e práticas que tomam a cultura iorubana como centralidade das culturas negro-africanas no Brasil, desconsiderando, depreciando ou invisibilizando as demais contribuições dos povos africanos na nossa formação cultural. Assim, posturas “iorubacentradas” normalmente enunciam ideias de “pureza cultural”, quando comparada com a influência de outras culturas africanas no Brasil, ou simplesmente atribuem à cultura iorubana a hegemonia das referências culturais afro-brasileiras, como acontece no campo da religiosidade com as divindades iorubanas (orixás), que se transformaram em sinônimos de religiosidade africana em detrimento dos sistemas religiosos e das respectivas divindades dos demais povos africanos sequestrados, assim como as suas culturas, para o Brasil.



oriunda de diversas nações e localidades do continente africano; iii) tanto Rodrigues quanto Bastide, este mais circunscrito à análise dos candomblés da Bahia, de forma contundente concordavam que os iorubanos (nagôs) aculturaram-se menos, formaram um grupo étnico mais numeroso dentre os(as) escravizados(as) e apresentaram uma influência maior sobre todas as demais etnias africanas (RODRIGUES, 2010; BASTIDE, 2001). Se os dois primeiros pontos evidenciam o uso do termo Nagô e a pujança da diversidade afro-cultural que marcou o cotidiano da Bahia escravista – fenômeno fácil de constatar na língua, na culinária e no sincrético sistema religioso resultante da diáspora africana –, é o último item, aquele que trata da paulatina aculturação iorubana, que vai ser dogmatizado por intelectuais, profissionais da imprensa, artistas e órgãos governamentais, e passará a determinar a construção de um imaginário sobre a cultura baiana. O resultado disso é a produção de efeitos que tanto favorecem a projeção da cultura iorubana como referência fidedigna e pura da herança cultural da África no Brasil (iorubacentrismo), quanto invisibilizam as notáveis contribuições dos demais povos africanos na formação das identidades afro-baianas. É esse movimento que fragiliza o termo “baianidade nagô” e tudo o mais que vai a seu reboque, quase sempre construído sem considerar a etnogênese e os relatos coloniais incorporados pelos primeiros cientistas sociais brasileiros a respeito do termo nagô (SANSONE, 2002).

Voltando às possíveis indagações que aquele turista imaginário faria ao recusar a fragilidade essencialista contida no uso descontextualizado de “baianidade nagô”, é possível que algumas questões tenham lhe brotado à cabeça, envolvendo a “natureza” do respeito de tantas pessoas a um ritual nitidamente religioso, mesmo no meio de uma festa que há muito perdeu sua funcionalidade religiosa: que lógica explica a participação efusiva daquelas pessoas em uma festa que não disfarça a reprodução da segregação social cotidiana? Como blocos compostos majoritariamente por pessoas negras conseguiram impor as suas presenças em uma sociedade que esconde muito mal o preconceito e a discriminação racial? Qual o propósito desses blocos e como eles passaram a representar grandes parcelas da população negra de Salvador?

Para melhor lidar com esse exercício de empatia antropológica, imaginemos, agora, que o curioso turista, chamado a partir daqui de Charles, também fosse simpático e disposto a se comunicar, mesmo estranhando as peculiaridades linguísticas locais. Estando só, muito provavelmente ele encontraria um vendedor de cerveja também disposto ao diálogo para, entre uma promoção e outra, entre uma conversa e outra, dar

nome e sentido às danças, ao ritual, à música, enfim, a tudo o que ele estaria vendo e até ao que não estaria, pois ainda não lhe havia despertado ver. Compreender os significados daquela enxurrada de significantes seria o objetivo inicial do imaginário Charles, mas certamente não demoraria muito para ele perceber que, diferente do muito que se fala e se escreve sobre o carnaval, pouca coisa pode ser admitida como estruturas significativas da festa realizada na capital baiana. É nesse momento que se esvai a ideia de festa de inversão de valores, em que homens se vestem de mulheres e mulheres de homens, em que os ricos se permitem misturar com os pobres, ignorando o que os separaram nos 360 dias que precederam o carnaval (inclusive no aspecto das relações étnico-raciais), enfim, a ideia de um espaço-tempo mágico de celebração da realidade idealizada, lenitivo do cotidiano opressor. Mais ainda, explorando a analogia alegórica do espaço-tempo no contexto do carnaval, parece que a alegria da massa não apresenta massa suficiente para provocar curvaturas no tecido social marcado pelo distanciamento e pela exclusão.

Quer seja pelo efeito das promoções, quer seja por tudo o que aprenderia com o vendedor de cerveja – que estranharia a insistência do amigo “gringo” em saber o seu nome e por isso repetiria, meio sem graça, “eu não sou ninguém, não, seu gringo, sou só um vendedor de cervejas” –, Charles começaria a enxergar os cordeiros, os vendedores ambulantes, os catadores que disputam cada lata de cerveja descartada, os policiais, os integrantes do ritual e, finalmente, os foliões. Agora, inevitavelmente Charles compararia o perfil dos foliões que apinhavam o Largo do Pelourinho com os que vira nos blocos e nos camarotes do Circuito Dodô<sup>13</sup> e chegaria a duas conclusões: a primeira,

---

13 Atualmente, o carnaval de Salvador acontece em diversos circuitos carnavalescos oficiais, sendo os mais conhecidos o tradicional Circuito Osmar, cujo percurso vai da praça Dois de Julho (Campo Grande) até a praça Castro Alves, retornando no edifício Sulacap e avançando pela rua Carlos Gomes; o Circuito Dodô, que vai do Farol da Barra à Ondina e é considerado o mais elitista dos circuitos; e o Circuito Batatinha, que ocorre no centro histórico da cidade e no seu entorno, cuja programação é voltada para os públicos infantil e idoso, além daqueles foliões apreciadores de marchinhas, frevos, maracatus, sambas, afoxés, blocos afros, dentre outros. Uma série de fatores relacionados à dinâmica do carnaval e da cidade favoreceram a criação de novos circuitos, entre eles o crescimento do fluxo de foliões e a necessidade de expansão da indústria do entretenimento, que encontrou no espaço destinado ao circuito Dodô um grande vetor de expansão. Assim, à medida que o circuito Dodô se consolidava, com ele se construía, também, uma imagem de carnaval elitista, resultado do perfil dos blocos e artistas que lá começaram a se apresentar, do público que integrava aqueles blocos, além da crescente participação de turistas, fomentada pela rede hoteleira instalada nesse trajeto carnavalesco. Mais ainda, pouco tempo depois da instalação do circuito, parte significativa de seu público começou a aderir a uma nova forma de participar da festa: os camarotes. Esse conjunto de fatores chamou a atenção da mídia nacional, de patrocinadores, da indústria fonográfica e de demais setores da indústria do entretenimento. Contudo, não foi por coincidência que essa indústria, incluindo aí os blocos de carnaval, voltou-se para o circuito Barra-Ondina: as Unidades de Desenvolvimento Humano (UDHs) envolvidas nesse trajeto constam nas posições mais elevadas do Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) – por definição, as UDHs são recortes espaciais intramunicipais, definidos a partir da homogeneidade socioeconômica populacional. Por fim, cabe comparar os IDHMs das UDHs relacionadas aos três circuitos: enquanto o circuito Dodô apresentou, em



que ele precisaria de referenciais diferentes para entender o carnaval baiano, assim como fez Mikhail Bakhtin quando constatou que seria impossível analisar a obra renascentista do francês François Rabelais a partir da criação artística e da ideologia da Europa burguesa; e a segunda, que a ideia de “visão carnavalesca de mundo”, presente na análise bakhtiniana da obra de Rabelais, muito usada por sociólogos para explicar a natureza dos carnavais, acabou ganhando uma generalização indesejável e, por isso, pouco contribuiria para explicar os fenômenos que estavam sendo percebidos no carnaval de Salvador (guardando as devidas proporções, uma generalização bem parecida com a que ganhou o mito da “baianidade nagô”). Pelo visto, o suposto curioso, simpático e comunicativo Charles também seria um “aprendiz de intelectual” e um leitor crítico de algumas obras conhecidas das ciências sociais, pois suas conclusões, de fato, mereceriam uma atenção especial.

A análise bakhtiniana da obra de Rabelais, um clássico da sociologia e da teoria literária, pode ser referenciada pelos mais diversos motivos, entretanto, dois deles devem ser destacados se a proposta for analisar a provocação do imaginativo e perspicaz Charles. Primeiro, como já dito, Bakhtin vai perceber que a obra do escritor francês jamais seria plenamente compreendida a partir do ferramental analítico e estético burguês, alertando-nos para a independência epistemológica que o pesquisador deve ter ao investigar determinados fenômenos. Para explicar a incompreensão das imagens rabelaisianas pelos românticos que redescobriram o escritor francês, Bakhtin vai apontar o fato de eles não terem se voltado ao estudo das “fontes populares” de onde o autor construiu a sua obra literária, o que implicaria, inevitavelmente, uma outra investigação profunda, então relativa aos “domínios da literatura cômica popular [da Idade Média e do Renascimento]” (BAKHTIN, 2010, p. 3). É nesse contexto que a análise bakhtiniana apresenta a sua segunda grande contribuição. Quando o autor destaca as diversas manifestações e características do riso cômico, quase sempre invisibilizado ou incompreendido pelos estudiosos da criação popular medieval e renascentista, Bakhtin revela a importância analítica desse elemento unificador da “cultura cômica popular”, justamente por representar o antônimo da seriedade da “cultura oficial” religiosa e feudal, que não proibia o riso, desde que “contido” e alinhado com os propósitos das instituições oficiais.

---

2010, o maior IDHM mediano (0,936), empataram os circuitos Osmar e Batatinha, que apresentaram o IDHM mediano de 0,791. O IDHM da Região Metropolitana de Salvador é 0,743 (PROGRAMA das nações unidas para o desenvolvimento, 2020).

Ora, o que Bakhtin fez, na prática, foi, a partir da identificação do riso como estrutura significativa, criar uma epistemologia que possibilitou a compreensão da obra de Rabelais e de todas as demais obras da cultura cômica medieval e renascentista, composta, na sua perspectiva, por três grandes categorias heterogêneas, mas inter-relacionadas, refletindo “um mesmo aspecto cômico do mundo”:

1. *as formas dos ritos e espetáculos* (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas etc.);
2. *Obras cômicas verbais* (inclusive as paródicas) de diversas naturezas: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar;
3. *Diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro* (insultos, juramentos, *blasões* populares etc.). (2010, p. 4, grifos do autor)

Concentrando a análise na variedade dos atos e ritos cômicos entendidos como festejos carnavalescos, Bakhtin nos informará que festividades dessa natureza estavam constantemente presentes no cotidiano da sociedade medieval, criando um ambiente carnavalesco para as festas agrícolas, mas também para as festas religiosas, que tradicionalmente apresentavam um aspecto cômico popular e público<sup>14</sup>.

Ainda que o riso fosse um elemento sempre presente nas cerimônias e ritos civis e que o cômico também tivesse seu lugar garantido em determinadas celebrações religiosas, esse ambiente modificava-se notavelmente nas “cerimônias oficiais sérias da Igreja e do Estado Feudal”, instituindo um “segundo mundo” do sujeito medieval e renascentista que vai caracterizar tais sociedades. Esse movimento de apartação social criava, então, uma espécie de “dualidade do mundo”, a ponto de Bakhtin afirmar que, “sem levá-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da Idade Média nem a civilização renascentista” (BAKHTIN, 2010, p. 5).

Contudo, tal dualidade não foi uma exclusividade da sociedade medieval e renascentista, ela também se fez presente nas “civilizações primitivas”, onde cultos e demais referências da vida e do ser humano manifestavam representações sérias e cômicas paralelamente. Acontece que, nas sociedades sem classes e sem Estado, tal dualidade não obedecia a hierarquias, de forma que o escárnio e o choro nas celebrações

---

<sup>14</sup> Esse ambiente carnavalesco também foi identificado por José Ramos Tinhorão no âmbito das festividades religiosas de Portugal e da Espanha. Nas procissões, celebrações originárias das antigas peregrinações de fé, a incorporação de altas doses de danças, músicas e de representações teatrais, sobretudo entre os séculos XV e XVIII, tinham um objetivo claro de atingir e incorporar um número maior de fiéis, organizados em irmandades, confrarias, grupos de ofício e, mais tarde, contando com a presença do próprio Estado, conforme o autor verificou na procissão de *Corpus Christi* (TINHORÃO, 2012).

fúnebres, por exemplo, poderiam ocorrer a um só tempo, sem qualquer distinção<sup>15</sup>. Esse fenômeno, entretanto, foi paulatinamente transformado pelas sociedades à medida que elas se organizavam em estruturas classistas e sob a égide do Estado. A partir de então, o cômico e o risível não mais podiam desfrutar do mesmo reconhecimento dado aos assuntos sérios e oficiais do Estado e da Igreja, transformando-se, “finalmente, nas formas fundamentais de expressão da sensação popular do mundo, da cultura popular” (*idem*) e incorporando-se à dimensão da vida privada.

O que caracterizará os novos ritos e espetáculos cômicos apartados da Igreja e do Estado será exatamente o afastamento do “riso ritual” coletivo que as sociedades antigas conheciam, corporificavam e reproduziam os seus mitos. Dessa forma, essa nova sociedade “não oficial” irá lidar com a dualidade libertando-se das ideias e dos símbolos que surgiram para reprimi-la. É seguindo esse raciocínio que Bakhtin chega à ideia de carnaval como momento de inversão da realidade:

Em resumo, durante o carnaval é a própria vida que representa, e por um certo tempo o jogo se transforma em vida real. Essa é a natureza específica do carnaval, seu modo particular de existência.

O carnaval é a segunda vida do povo, baseada no princípio do riso. É a sua *vida festiva*. A festa é a propriedade fundamental de todas as formas de ritos e espetáculos cômicos da Idade Média. (2010, p. 7, grifo do autor)

Essa é a natureza da “visão carnavalesca de mundo” a que Bakhtin se referiu como “base profunda da literatura renascentista” (2010, p. 21): uma vida representada, ainda que provisória, posto que era vivida apenas no período correspondente ao carnaval. Uma “segunda vida” que permitia ao indivíduo comungar utopia com realidade, “estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas, com os seus semelhantes” (BAKHTIN, 2010, p. 9).

Essa “segunda vida” do indivíduo medieval – uma vida inversa daquela proposta pela “vida oficial”, pautada na reprodução da realidade sem qualquer desfaçatez ou sedução – exigia, quer seja para idealizá-la, quer seja para realizá-la, liberdade, alegria,

---

15 José Carlos Sebe aponta essa dualidade não hierárquica nas festas realizadas por diversas sociedades antigas para celebrar divindades quase sempre ligadas à procriação e fertilidade da natureza. O autor explica que era comum que se exaltasse determinados homens antes de sacrificá-los, representando a ideia de volta à normalidade: “a noção de terra como fêmea fecundada pela vida se contrapõe à de um ser masculino que, depois de experimentar todos os prazeres deveria morrer ou simplesmente sumir. O rei, ou deus, fecundador encerraria, com sua morte, a época da festa e abriria um outro espaço no calendário: a fase de resignação, recolhimento, mortificação, disciplina, enfim uma época de ‘cinzas’” (1986, p. 11).

ousadia, riso e grandes doses de ambivalência, elementos constitutivos do realismo grotesco, cuja função é

[...] liberar o homem das formas de necessidade inumana em que se baseiam as ideias dominantes sobre o mundo. [...] O riso e a visão carnavalesca do mundo, que estão na base do grotesco, destroem a seriedade unilateral e as pretensões de significação incondicional e intemporal e liberam a consciência, o pensamento e a imaginação humana, que ficam assim disponíveis para o desenvolvimento de novas possibilidades. Daí que uma certa ‘**carnavalização**’ da consciência precede e prepara sempre as grandes transformações, mesmo no domínio científico. (BAKHTIN, 2010, p. 43, grifo nosso)

Carnavalização, no contexto bakhtiniano, é, portanto, uma condição que possibilita a liberação da consciência do indivíduo, por sua vez indispensável para a preparação das grandes transformações, mesmo em se tratando de ciência. Ou seja, consiste em transpor elementos da visão carnavalesca de mundo para as mais diversas dimensões da produção humana; foi isso que percebeu Bakhtin na obra literária de Rabelais.

Voltando ao imaginário turista, veremos que, de fato, Charles teria razão em desconfiar do caminho percorrido por teóricos e por uma tradição do pensamento que, inspirados nas observações de Bakhtin, explicam os diversos carnavais a partir de uma natureza comum a todos, invisibilizando as enormes diferenças e especificidades em favor de um enquadramento jamais proposto pelo autor russo, até porque a sua intenção primeira não foi estudar o carnaval ou as obras cômicas da Idade Média, mas compreendê-los como fontes populares estruturantes da obra de Rabelais – e no limite necessárias para explicar o contexto da sua produção literária.

O carnaval de inversões, de quebra de hierarquias, de “segunda vida do povo”, de vida na sua “forma ideal representada”, enfim, de igualdade ritual, características identificadas por Bakhtin na “visão carnavalesca de mundo” da Idade Média e do Renascimento, jamais resistiria a um olhar minimamente crítico, até mesmo de um turista imaginário, em se tratando do carnaval de Salvador.

A vida vivida no carnaval de Salvador está longe de ser uma “segunda vida” para os seus foliões. Não há um mínimo sinal de que ocorram expressivas situações capazes de curvar o espaço-tempo das relações socioeconômicas definidas e reproduzidas no cotidiano da cidade. Nada que efetivamente subverta as relações de opressão do cotidiano. E assim, nesse cenário, insistir na ideia de um pretense jogo prévio e deliberadamente pactuado de inversões acaba, na verdade, criando um importante

espaço ideológico, suficientemente potente para alimentar um outro jogo: o da reprodução das relações socioeconômicas.

Se na Idade Média e no Renascimento o jogo das inversões era uma forma vivida e significativa, nutridora de um riso estruturante das relações sociais coletivas, cujo controle representava uma eficiente forma de dominação por parte das instituições eclesiásticas e feudais, nas sociedades burguesas as inversões perderam substancialmente o seu sentido. As ideias de liberdade e de centralidade no indivíduo, a invenção da cidadania e a crença na técnica “prometeram” ao “homem moderno” uma humanidade inédita, porém não concretizada, ao menos para uma massa significativa de homens e mulheres destituídos(as) dos meios de produção necessários ao seu sustento e ao da sua prole. O jogo de inversões não se mostra mais tão eficiente e potencialmente ameaçador, sobretudo para os novos Estados nacionais. Como o alvo agora são as situações de opressão inerentes à relação capital-trabalho, ou as condições da exploração colonial europeia, as armas não poderiam ser as mesmas do modo de produção feudal. Ou seja, ainda que o jogo de inversões não tenha desaparecido, jamais poder-se-ia esperar que os seus efeitos, ou que a natureza do próprio carnaval, tenham sido preservados no modo de produção capitalista como ocorria no modo de produção feudal.

A não percepção dessa realidade histórica costuma estar presente nos discursos que cristalizam uma determinada ideia de carnaval, segundo a qual os antigos quase sempre eram melhores do que o atual, marcada por esse pretense jogo previamente deliberado de inversão de papéis e de hierarquias sociais. São discursos, portanto, que negam ou não relacionam a festa com as contradições socioeconômicas inerentes às relações classistas, ignorando ou minimizando as suas representações simbólicas. É nesse sentido que a ideia de “jogo de inversões”, como recurso analítico principal para explicar de forma generalizada os carnavais contemporâneos, acaba alimentando o jogo real das reproduções sociais da festa (efeito político-reprodutivista), mas também a reação do seu par dialético: uma racionalidade oprimida que reivindica o seu espaço nos festejos, quer seja para integrar-se ludicamente nele, quer seja para denunciar e contestar as relações de opressão (efeito político-transformador).

Uma análise bastante consistente, discordante da perspectiva de “jogo de inversões”, foi realizada pela professora Maria Isaura Pereira de Queiroz no livro *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito* (1992), basicamente estruturado a partir de trabalhos da autora publicados na segunda metade da década de 1980. Logo de início a autora esclarece a especificidade do carnaval brasileiro em relação aos demais carnavais

da hispano-américa: mesmo oriundo da Europa, os processos adaptativos do carnaval foram mais diversificados entre as regiões, ou até mesmo povoados, dos demais países do que no Brasil, que acabou apresentando formas mais semelhantes no conjunto dos locais onde acontecem a festa<sup>16</sup>. Ao apresentar um histórico comparativo dos carnavais português e brasileiro, Queiroz vai distinguir períodos no processo histórico de consolidação do nosso carnaval a partir da chegada do Entrudo, nomenclatura atribuída a festejos oriundos das antigas celebrações de entrada (daí o nome) nas estações do ano favoráveis à colheita agrícola. Para a autora, tanto em Portugal quanto no Brasil o Entrudo apresentou, em grande parte do tempo e lugares, semelhanças na forma e nos propósitos. Em Portugal, suas práticas podiam variar de lugar para lugar, mesmo assim, a presença de bonecos, chamados de Entrudo, ou João, e Dona Quaresma, que desfilavam pelas ruas; os exageros gastronômicos que precediam a quarta-feira de cinzas (os chamados Dias Gordos); os “enfrentamentos” entre jovens de ambos os sexos e entre famílias, que arremessavam entre si líquidos, farinhas, lama, dentre outros; a algazarra de mascarados; e as danças e bailes, tudo envolto em clima de entusiasmo e animação, eram aspectos comuns do festejo. A isso deve ser acrescentado mais uma característica, indispensável para a compreensão da natureza do Entrudo nas pequenas cidades portuguesas: o seu caráter familiar (privado). Esse é um aspecto que não deve ser diminuído, pois é chave para a explicação de como esse festejo transforma-se em carnaval tanto nas grandes cidades portuguesas quanto, de forma mais generalizada, aqui no Brasil.

Apesar do clima de pretensa liberalidade, onde o “ataque” de uma jovem a um rapaz representava mais um flerte do que uma agressão, tais atuações eram bem delimitadas e sem espaços para inversões, em muito porque o caráter agonístico, mesmo

---

16 À primeira vista essa afirmação pode parecer irreal para o carnaval brasileiro, sobretudo se pensarmos nas atuais festas realizadas em Salvador, Rio de Janeiro e Olinda. Contudo, cabe lembrar que, à medida que o nosso carnaval foi se distanciando do carnaval europeu, notadamente o português, a maioria das cidades e vilas que passaram a realizar a festa, inclusive no interior do país, o fizeram referenciados em elementos nitidamente semelhantes entre si, muitos deles inspirados no carnaval realizado no Rio de Janeiro, então capital do país. Esse fenômeno vai perdurar por anos e consolidar, evidentemente guardando especificidades locais, algumas características, como os concursos para eleição do Rei Momo, da rainha e das princesas do carnaval, a similaridade do repertório e da formação dos conjuntos musicais, das temáticas usadas nas fantasias, os espaços para a diversão das “famílias”, mais tarde as associações carnavalescas e as escolas de sambas, sem falar de outras referências em decadência na atualidade, como os desfiles de fantasias, os bailes carnavalescos normalmente promovidos por clubes sociais locais, os corsos, os banhos de mar à fantasia, dentre outros. Vale destacar que ainda é forte em alguns municípios do país a brincadeira do “mela-mela”, um resquício do Entrudo que consiste, como o próprio nome diz, em melar as pessoas com tinta, pó colorido ou mesmo lama.

que dissimulado pelo jogo de Entrudo<sup>17</sup> (esse jogo onde os “ataques” devem ser aceitos em nome da alegria e da permissividade<sup>18</sup>), marcava os festejos muito mais do que o conagraamento decorrente dos banquetes promovidos pelas famílias abastadas.

Contudo, é a partir dos últimos anos do século XVIII que as celebrações nas cidades maiores vão ganhar as ruas, adquirindo um caráter público e iniciando um processo de transformação do Entrudo. A forma de brincar amplia-se, na medida em que os adeptos das brincadeiras perdem as amarras familiares. Bacias d’água e demais líquidos (inclusive asquerosos), farinha, cinzas, ovos e lama continuavam sendo jogados, mas apenas por membros de determinados grupos sociais, entre si ou, ainda, em turistas desavisados ou pessoas escravizadas – que, por sua vez, jamais revidariam. O deslocamento da centralidade da festa, do ambiente privado para o público, acabou por aprofundar o distanciamento social, fazendo emergir, de forma mais contundente, distorções e tensões socioeconômicas e mecanismos de controle a fim de garantir a paz social e a ordem. De acordo com Queiroz,

[...] havia mudanças no folguedo das cidades; grande diferença os separava do que continuava a ser habitual na aldeia: enquanto nesta parecia não haver barreiras sócio-econômicas durante a realização da festa – somente idade e sexo traçando limites no interior da coletividade –, na cidade os “brinquedos” se desenrolavam no quadro das camadas sociais tais quais se apresentavam na vida cotidiana, **as quais não eram nem abaladas, nem abolidas durante os Dias Gordos**. Medidas policiais eram tomadas para que sua continuidade ficasse assegurada: as ruas eram patrulhadas por policiais a cavalo, enquanto outros policiais fardados ou não, **estavam a postos para manter cada qual no seu lugar** a fim de que os jogos se desenrolassem em paz. (1992, p. 33, grifos nossos)

Ao deslocar-se do ambiente familiar para as ruas, o Entrudo passou a ser uma justificativa para ações notoriamente segregacionistas por parte dos grupos dominantes das grandes cidades, como se verificou em Lisboa e no Porto. Em linhas gerais, Queiroz informa que, durante o século XIX e início do século XX, consolidam-se os bailes de máscaras, cujo elevado preço dos ingressos afastava grande parte da população;

---

17 De acordo com as pesquisas realizadas por Patrícia Vargas Lopes de Araújo, “a palavra Entrudo é, na verdade, derivada da expressão ‘jogo de entrudo’, seu campo de amplitude é o lúdico. [...] Além do sentido literal da palavra ‘jogar’, atirar coisas sobre as pessoas enquanto se brinca, abundam expressões como: ‘combate’, ‘vítima’, ‘batalha’, ‘corpo a corpo’, reveladores de uma espécie de luta simbólica. Combate é, talvez, a palavra mais apropriada para expressar realmente o que o jogo significa para quem dele participava” (2008, p. 50).

18 Em relação à permissividade, Araújo destaca que, mesmo marcado pela espontaneidade, o Entrudo apresentava regras que, “de certa forma, traduzia[m] hierarquias e posições sociais vigentes na sociedade mineira” (*idem*, p. 53). Idosos, doentes, pessoas que não sinalizavam estar dispostas ao jogo, ou que estivessem bem-vestidas, costumavam ser excluídas do jogo de entrudo.

proliferam os “bandos de rapazes mascarados”, quase sempre moradores de bairros que saíam às ruas ricamente fantasiados em disputa com bairros rivais (embriões das futuras sociedades carnavalescas); inauguram-se os desfiles do Rei Carnaval com sua corte e o Corso, agrupamento de carruagens ricamente adornadas pelas famílias economicamente dominantes, que desfilavam pela cidade para o deleite e ostentação dos seus e admiração dos outros, a grande massa da população. Em 1904 o Entrudo já não existe mais nas grandes cidades portuguesas. Jornais e revistas felicitavam “o povo e a administração urbana que haviam conseguido fazer desaparecer o bárbaro Entrudo, substituindo-o pelo elegante e refinado Carnaval” (*idem*, p. 35).

Apesar desse movimento, que aparentemente consolidaria o carnaval em Portugal, a realidade mostra que até a metade do século XX ele já havia desaparecido das grandes cidades, enquanto um misto de Entrudo e carnaval ainda podia ser encontrado em pequenas cidades, mesmo que de forma minguante, motivado pelo saudosismo e pelo turismo.

As explicações dadas por Queiroz para tantas modificações nas terras lusitanas relacionam-se com: i) a importação do modelo de carnaval francês, motivado por uma ideia de civilização que acabou distanciando a festa da realidade portuguesa, contemplando uma burguesia comercial e relegando as camadas intermediárias e inferiores à mera condição de espectadores ou trabalhadores da festa; ii) o esvaziamento das festividades do Entrudo nas aldeias e pequenas cidades por causa da migração das famílias abastadas para os grandes centros no período do carnaval; iii) o grau de dependência de Portugal em relação à economia inglesa, que tornava vulnerável a estabilidade da festa mediante o modelo segregacionista adotado; iv) as migrações de recursos e de pessoas para a exploração das colônias africanas, de acordo com a reorientação dada pela ditadura salazarista dos anos 1930, além da emigração de parcelas consideráveis de trabalhadores para demais países da Europa após a II Guerra Mundial, esvaziando o interior do país.

Ainda de acordo com a análise feita por Queiroz, vê-se que, no Brasil, o Entrudo e a sua substituição pelo carnaval foram fenômenos que apresentaram comportamentos semelhantes aos equivalentes lusitanos, inclusive em relação aos períodos de auge, decadência e remodelação: o Entrudo reinou sozinho durante o período colonial, entrou em decadência e começou a se transformar já no segundo quartel do século XIX, num processo relativamente rápido e semelhante em diversas cidades brasileiras.



Durante o seu apogeu, assim como ocorreu em Portugal, o Entrudo brasileiro transcorria em clima de alegria e entusiasmo; os exageros gastronômicos faziam parte da festa, sobretudo entre famílias pertencentes a uma mesma condição socioeconômica determinada; o clima agonístico nos âmbitos privado e público estava presente em diferentes níveis, amenizado com a introdução, no início do século XIX, dos inovadores “limõezinhos” e “laranjinhas” de cera cheios de água perfumada em substituição aos baldes d’água, cinzas e lama. Mas a autora alerta para algumas diferenças que vão distanciar os caminhos dos folguedos da colônia em relação aos da metrópole, características que vão impactar diretamente nos rumos que tomaram os carnavais de lá e daqui. Diferentemente do que aconteceu em Portugal, no Brasil: i) o Entrudo foi definitivamente substituído pelo carnaval (em Portugal ele persistiu nas aldeias até as primeiras décadas do século XX); ii) enquanto vingou, o Entrudo foi preponderantemente público, urbano<sup>19</sup> e semelhante em todas as localidades onde ocorria (em Portugal haviam diferenças regionais); iii) os arremessos de laranjinhas e limõezinhos de cera ocorriam marcadamente entre sexos opostos, buscando aproximações e evidenciando o que Araújo denominou de “elemento erótico” (2008, p. 51).

A participação da população negra no jogo do Entrudo, oficialmente periférica à festa, ocorria de forma mais ou menos semelhante nos universos das pessoas libertas e escravizadas. Ainda que fosse possível encontrar grupos de homens negros fantasiados de mulher ou satirizando autoridades locais, as suas posições sociais, como regra, deveriam ser preservadas, ou seja, o jogo entre homens e mulheres escravizados e escravizadas somente poderiam acontecer entre si, enquanto pessoas negras não escravizadas brincavam entre si e podiam atacar as pessoas escravizadas. Entretanto, jamais uma pessoa negra poderia deliberadamente “atacar” pessoas brancas, ainda que o inverso fosse permitido sem que elas pudessem esboçar reações de contrariedade – regra essa, evidentemente, nem sempre cumprida. Nesse cenário, homens e mulheres escravizados(as) frequentemente assumiam o papel de confeccionar e transportar os elementos da festa, garantindo que não faltasse “munição” aos divertimentos da

---

19 Uma possível explicação foi dada em função do “caráter nitidamente agonístico dos folguedos, que tornava sua realização perigosa no meio rural, onde a quantidade de brancos e de homens livres (uma vez que havia negros e mulatos livres no país) era muito pequena, e mesmo que a luta carnavalesca tivesse lugar entre os livres, poderia degenerar facilmente em perigosos conflitos entre livres e escravos. Nas cidades, os escravos eram menos numerosos” (QUEIROZ, 1992, p. 46).

população branca. Brincadeiras entre si só eram toleradas nos períodos de alguma folga do trabalho e, ainda assim, entre escravizados(as) das mesmas famílias ou de famílias amigas, nunca de famílias rivais. Em suma:

As barreiras étnicas e sociais continuavam a existir durante sua realização [realização do Entrudo]. As interdições separavam os sexos e a idade, os estratos sócio-econômicos e étnicos eram mantidos, conservavam-se os modelos fundamentais de comportamento diferenciados segundo tais distanciamentos. (QUEIROZ, 1992, p. 49)

Como mencionado, a transição do Entrudo do ambiente familiar (privado) para as ruas (público) promoveu mudanças estruturais de grande monta nos festejos. Em Portugal essas mudanças ocorreram sobretudo nas grandes cidades, preservando o Entrudo por mais tempo nas menores, enquanto no Brasil quase todas as cidades experimentaram cedo a transição<sup>20</sup>. A autora explica tais comportamentos a partir do perfil histórico, administrativo e organizacional dessas localidades. As aldeias e pequenos municípios portugueses nunca foram dotados de instituições administrativas, econômicas e religiosas de grande vulto e seus moradores eram pouco impactados por processos transformadores da cultura local, pois reproduziam um modo de vida característico e tradicional dos pequenos agricultores. O perfil das cidades maiores, por outro lado, era substancialmente diferente devido à divisão do trabalho e à estratificação social mais complexa que decorria de tal organização socioeconômica; aqui, era notória a imitação do modo de vida dos países europeus “mais civilizados”.

Dado o enxerimento e a perspicácia intelectual de Charles, nosso turista imaginário, provocador e dotado de sólida formação sociológica, inserindo-se nesta nossa “conversa”, certamente lembraria do que Marx e Engels apontaram no Manifesto Comunista, publicado com atraso em 1848, logo após a deflagração da “Revolução de Fevereiro”, na França. Ao expor as características da burguesia, os autores revelaram que a economia de escala proveniente do modo de produção capitalista é a arma usada

---

20 É importante perceber que nenhuma tradição desaparece imediatamente por decreto ou por códigos de postura. Contudo, a história demonstrou que esse festejo foi substituído de maneira relativamente rápida em todo o país, mesmo enfrentando resistências por parte da população. A análise que Araújo faz do carnaval mineiro representa bem a realidade de muitas províncias brasileiras: “A preponderância do Carnaval, ao final do século XIX, foi na realidade um movimento feito de marchas e contramarchas, ora de combates ora de defesas ao Entrudo [...]. Não houve um movimento programado completo de passagem do Entrudo ao Carnaval. Na realidade, ao longo do século foi possível verificar-se uma constante persistência por parte da população em continuar festejando os três dias anteriores à Quaresma jogando Entrudo e, durante a segunda metade do século, Entrudo e Carnaval dividiram o espaço e a preferência das pessoas” (2008, p. 170).

por ela para a criação de ideias, desejos, práticas, processos... com o propósito de torná-los referências civilizatórias. Nessa perspectiva, a burguesia amalgama as diversidades em prol de uma forma universal de pensar e ler o mundo, um processo que se explicita na submissão do modo de vida do campo ao da cidade: “Sob pena de ruína total, ela obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção, constringe-as a abraçar a chamada civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem e semelhança” (MARX; ENGELS, 2005, p. 44). Ora, lembrando que as transformações do carnaval português resultaram da atuação direta dos grupos políticos e econômicos dominantes, que impuseram formas “mais civilizadas” de diversão do que as praticadas no “bárbaro” Entrudo camponês, o pensamento marxiano é a complementação teórica que faltava para perceber o quanto foi acertada a denominação desse novo carnaval português de Carnaval Burguês (QUEIROZ, 1992), pois não apenas ele resultou da pressão da burguesia como foi generalizado na metrópole e logo adotado nas grandes e pequenas cidades do Brasil, como veremos a seguir.

Diferentemente de Portugal, devido à óbvia condição de colônia de exploração, os nossos primeiros povoamentos desde cedo foram constituídos como sedes administrativas, comerciais e eclesiásticas, possibilitando a organização e a reprodução do cotidiano econômico e simbólico local. Tais povoamentos serviam de pontos de apoio comercial e logístico para os viajantes e para os grupos dominantes, que residiam majoritariamente nas propriedades rurais. Importante lembrar que a localização das primeiras aldeias e vilas se deu em função da capacidade portuária e das condições de segurança apresentadas e que, além disso, seus habitantes eram compostos, majoritariamente, por funcionários, religiosos, pequenos comerciantes e artesãos, além, é claro, de uma considerável população escravizada.

Agora, vale uma longa citação em que Queiroz sintetiza o aspecto político dessas pequenas localidades e o porquê da fácil adaptação que apresentaram às mudanças no caráter do Entrudo, resultando na sua transformação definitiva para o carnaval no final do século XIX:

Tais pequenos burgos<sup>21</sup> tomavam finalmente as feições de “minicapitais” e eram dominados pelos fazendeiros dos arredores, os “homens bons”, que

---

21 O formato de “burgo”, anunciado pela autora, é entendido nesta pesquisa de acordo com as conclusões de Florestan Fernandes: “[...] assim como não tivemos ‘feudalismo’, também não tivemos o ‘burgo’ característico do mundo medieval. Apesar da existência e da longa duração forçada das corporações de ofícios, não conhecemos o ‘burguês’ da fase em que não se diferenciava o mestre do artesão senão nas

compunham a vereança municipal. Estes se esforçavam, assim que podiam, por instalar em “sua” vila as novidades de ultramar, demonstrando seu poder econômico e seu espírito voltado para as ideias modernas. Característica que provavelmente concorreu para o rápido abandono do Entrudo e a adoção sem problemas do Carnaval burguês, tão logo, vinda do Rio de Janeiro, sua notícia se espalhou pelo interior. [...]

Embora não habitassem os burgos que existiam em sua região [a autora refere-se ao Vale do Paraíba, entre Rio de Janeiro e São Paulo, mas essa afirmação cabe para qualquer outra região similar na segunda metade do século XIX], os fazendeiros eram os motores das modificações e da modernização que nela ocorriam; a difusão do Carnaval burguês no interior do país encontra aqui uma explicação. (1992, p. 63)

A homogeneidade formal dos Entrudos brasileiros, associada à reação dos representantes dos poderes político e econômico das grandes cidades, que logo pressionaram pelo fim daquela “festa bárbara”<sup>22</sup>, rapidamente disseminaram uma nova forma de diversão, agora mais “civilizada” e alinhada com os interesses da nossa burguesia – um fenômeno, de novo, bastante semelhante com o que ocorreu em Portugal.

No caso do Brasil, colônia portuguesa até 1822, verificou-se um deliberado deslocamento referencial nos planos da economia e da cultura. Na economia, esse deslocamento já vinha se desenhando desde 1808, quando a corte portuguesa migrou para o Brasil sob a tutela da Inglaterra, após a invasão napoleônica a Portugal. A participação inglesa, entretanto, não ficou resumida à segurança da esquadra que trouxe para o Brasil a Corte portuguesa, pelo contrário, ela foi bastante incisiva nas decisões econômicas que D. João VI teve de tomar para escoar a produção agrícola brasileira, agora sem a participação de Portugal como entreposto comercial. O contato com os mercados europeus ainda abertos para Portugal, portanto, não mais poderiam ser feitos a partir da Europa, mas sim do Brasil, o que tornou inevitável a abertura dos portos da colônia para as nações amigas da metrópole. Contudo, tal decisão jamais pode ser desarticulada de uma totalidade mais ampla, a saber: o desenvolvimento do nascente modo de produção capitalista, representado pelo projeto de expansão imperialista inglês, cujo domínio territorial articulava-se com o pujante e crescente setor industrial. É importante destacar que a Inglaterra logo perceberá os óbices do sistema escravista no

---

relações deles entre si – o ‘burguês’ como típico morador do ‘burgo’” (1976, p. 17-18).

22 A citação a seguir, registrada por um viajante oitocentista ao Brasil, é bastante elucidativa em relação a diversos aspectos já citados do Entrudo. Nela, os carnavais de Veneza (Itália) e de Paris (França) surgem como referências, ainda que decadentes, de “civilização” e, além disso, fica evidenciado o caráter agonístico da festa, a homogeneidade dessas comemorações por todo o país e, por fim, o espanto do turista em relação aos festejos realizados no Brasil: “Nem o carnaval de Veneza, que tanto tem perdido de seus esplendores, nem as mascaradas moribundas que se veem ainda em Paris, poderiam oferecer ideia exata do tumulto, da loucura ardente que reina, durante os dias de entrudo, não só no Rio de Janeiro, mas em todas as cidades do Brasil” (DENIS, 1978 *apud* ARAÚJO, 2018, p. 39).

desenvolvimento do modo de produção capitalista e, por isso, exercerá forte gestão sobre o conjunto das demais nações, objetivando o fim desse modo de produção.

As consequências da articulação política que envolveu as pressões francesa e inglesa sobre Portugal, resultando na vinda da Corte para o Brasil, foram assim descritas por Celso Furtado:

A “abertura dos portos” decretada ainda em 1808 resultava de uma imposição dos acontecimentos. Vêm em seguida os tratados de 1810 que transformam a Inglaterra em potência privilegiada, com direitos de extraterritorialidade e tarifas preferenciais extremamente baixas, tratados esses que constituirão, em toda a primeira metade do século, uma séria limitação à autonomia do governo brasileiro no setor econômico. A separação definitiva de Portugal em 1822 e o acordo pelo qual a Inglaterra consegue consolidar sua posição em 1827 são outros dois marcos fundamentais nessa etapa de grandes acontecimentos políticos. Por último, cabe referir a eliminação do poder pessoal de Dom Pedro I, em 1831, e a conseqüente **ascensão definitiva ao poder da classe colonial dominante formada pelos senhores da grande agricultura de exportação**. (2003, p. 99, grifos nossos)

Não bastasse a Inglaterra ser a mais poderosa força naval do século XIX, o que já lhe dava vantagem operacional sobre todas as nações no novo comércio marítimo que se abria, acordos firmados com Portugal concederam-lhe vantagens aduaneiras até sobre produtos portugueses<sup>23</sup>, confirmando o pacote de benefícios dado por Portugal para livrá-lo do imbróglio a que foi submetido pela França quando lhe impôs a participação no bloqueio continental decretado por Napoleão, cujo objetivo era asfixiar a Inglaterra por meio da interdição da sua atividade comercial.

Com participação política garantida e direitos preservados pela Coroa nas decisões econômicas, os ingleses construíram um amplo espaço de atuação para a

---

23 Ao informar os percentuais da tarifa preferencial acordada com a Inglaterra, Furtado, em nota de rodapé, nos provoca a refletir sobre o descompasso, ainda tão comum na economia internacional, entre os pressupostos teóricos do pensamento liberal e a prática que se estabelece a partir do poder político e econômico dos chamados “países grandes”: “O Tratado de Comércio e Navegação firmado em 1810, se bem pretende instituir ‘systema Liberal de Commercio fundado sobre as Bazes de Reciprocidade’, cria na verdade uma série de privilégios para a Inglaterra. A tarifa para as importações procedentes desse país passara a ser 15% *ad valorem*, contra 24% para os demais países e 16% para Portugal” (2003, p. 43-44). Além das vantagens tarifárias, os ingleses ainda garantiram, em troca do não reconhecimento de nenhum governo imposto por Napoleão em Portugal, “prerrogativas especiais, que incluíam o direito de entrar e sair do país quando bem entendessem, fixar residência, adquirir propriedades e ter um sistema de justiça paralelo [...]. Na prática, passavam a existir duas justiças no Brasil: uma para portugueses e brasileiros, outra só para ingleses, estes inalcançáveis pelas leis locais [pois seriam julgados por juízes vitalícios, indicados pela Inglaterra mediante eleição pelos ingleses moradores no Brasil]. Aos ingleses era garantido também o direito de liberdade religiosa [incluindo o direito de construir cemitérios próprios]. Como recompensa pela proteção que lhe fora dada pela frota inglesa na viagem ao Brasil, D. João também concedia aos britânicos o privilégio de cortar madeira nas florestas brasileiras para a construção de navios de guerra. Além disso os navios de guerra britânicos, sem limite de número, poderiam entrar em qualquer porto dos domínios portugueses, em tempos de paz ou de guerra” (GOMES, 2007, p. 208-209).

expansão comercial dos seus produtos nacionais e interesses políticos, sobretudo aqueles relacionados à expansão do comércio internacional, resultando em forte pressão abolicionista sobre o governo brasileiro. Tal pressão era inevitável, afinal, não apenas o modo de produção escravista reduzia o tamanho do mercado consumidor inglês, quando comparado com o modo de produção capitalista, como também promovia um importante *dumping* social que afetava magistralmente a formação de preços dos produtos das Antilhas inglesas, já livres do trabalho escravo. Foi assim que a baixa tarifação incidente sobre as atividades aduaneiras com o principal parceiro comercial brasileiro, a Inglaterra, acabou produzindo pelo menos dois efeitos colaterais sobre a estabilidade política e econômica do Brasil: i) a forte pressão política da classe primária-exportadora, que não aceitava ser onerada, como forma de compensação tributária decorrente das baixas arrecadações aduaneiras; ii) as crescentes manifestações de caráter liberal, fortemente apoiadas pela população, que objetivavam o rompimento de práticas mercantilistas favoráveis única e exclusivamente aos ingleses, garantidas por meio de acintosos e leoninos acordos de comércio e amizade falsamente bilaterais. Era como se uma colônia estivesse ensinando aos “pais do liberalismo” o que é ser liberal ou, ainda, comprovando que o liberalismo somente poderia produzir efeitos unilaterais.

Esse cenário de intensas e indisfarçáveis tensões políticas e econômicas, decorrentes dos conflitantes interesses mercantilistas ingleses, protoburgueses<sup>24</sup> e escravistas nacionais (oligarquia agrícola), não tardará a gestar e consolidar um ambiente político fortemente reativo, de inspiração iluminista, que possibilitará o caráter antilusitano favorável à transformação do Entrudo no chamado carnaval burguês.

---

24 Vale dizer que essa denominação não consta em Fernandes (1976) e está sendo usada neste trabalho apenas para designar os agentes econômicos da primeira metade do século XIX, predecessores da burguesia brasileira impulsionada pela independência em relação a Portugal e mais intensamente instituída a partir da década de 1930. Segundo Fernandes, a denominação do burguês é adequada àqueles “agentes econômicos que controlavam as articulações das economias coloniais com o mercado europeu” (*idem*, p. 16). Mais adiante o autor reafirma o seu pensamento, reagindo às ideias daqueles que negam a existência de uma burguesia brasileira porque não seguimos “os caminhos” da formação burguesa europeia: “à luz de tais argumentos, seria ilógico negar a existência do ‘burguês’ e da ‘burguesia’ no Brasil. Poder-se-ia dizer, no máximo, que se tratam de entidades que aqui aparecem tardiamente, segundo um curso marcadamente distinto do que foi seguindo na evolução da Europa, mas dentro de tendências que prefiguram funções e destinos sociais análogos tanto para o tipo de personalidade quanto para o tipo de formação social. [...] O *burguês* já surge, no Brasil, como uma entidade especializada, seja na figura do agente artesanal, inserido na rede de mercantilização da produção interna, seja como *negociante* (não importando muito o seu gênero de negócio: se vendia mercadorias importadas, especulava com valores ou com o próprio dinheiro; as gradações possuíam significações apenas para o código de honra e para a etiqueta das relações sociais e nada impedia que o ‘usurário’, embora malquisto e tido como encarnação nefasta do ‘burguês mesquinho’, fosse um mal terrivelmente necessário)” (*idem*, p. 17-18, grifos do autor).

De fato, o período que antecede a independência do Brasil em relação a Portugal, indo até a Proclamação da República, foi marcado por intensas manifestações separatistas, muitas delas de caráter eminentemente antilusitano, violentas ou não<sup>25</sup>, motivadas pelas consequências econômicas decorrentes do imobilismo tributário aduaneiro e da depressão nos preços internacionais do açúcar e do algodão. Para fazer frente aos gastos governamentais, inclusive os de caráter repressivo e indenizatório, gerados com o processo de reconhecimento da independência, o governo brasileiro contraiu empréstimos internacionais, optou pela emissão de papel-moeda e pela desvalorização cambial em relação à libra esterlina. Tais políticas motivaram uma forte inflação dos preços, atingindo principalmente a massa populacional citadina, já que os agricultores se autoabasteciam com maior facilidade e tinham no trabalho escravo uma forma de minimizar os efeitos da emissão de papel-moeda, que mais do que duplicou na década de 1820 (FURTADO, 2003).

Contudo, ainda que esse cenário tenha gestado diversas manifestações violentas de caráter antilusitano, no segundo quartel do século XIX a cultura do café rapidamente consolida a sua importância como produtora de riqueza e “modernidade” na região do Vale do Paraíba, quando passa a figurar como principal item de exportação da balança comercial brasileira<sup>26</sup>, expandindo-se para o oeste do estado de São Paulo a partir da década de 1850.

Assim, à medida que o Brasil avança no processo de consolidação da sua independência de Portugal, um sentimento de atraso e decadência, em vários momentos hostil, começa a se formar em relação ao passado recente com a antiga metrópole. Paralelo a isso ocorre o seu inverso: à sombra das expectativas de expansão da pujante monocultura cafeeira e dos mercados criados com a sua cadeia produtiva, grande parte

---

25 Segundo Sérgio Guerra Filho, o termo *mata-marotos* foi a primeira forma de designação dos eventos populares violentos ocorridos contra representantes da população portuguesa no Brasil, como aqueles registrados na capital baiana entre 1822 e os primeiros anos da década de 1830 (o movimento inverso, agressão portuguesa contra brasileiros, era chamado de “mata-cabra”). Posteriormente a historiografia passou a adotar termos como antilusitano, antilusitanismo, antiportuguês para designar tais manifestações, tenham sido elas agressivas ou não (GUERRA FILHO, 2015). Assim, movimentos antilusitanos e *mata-marotos* foram verificados em diversas localidades do Brasil, a exemplo daqueles ocorridos em Sergipe entre os anos de 1821 e 1832 (MOREIRA, 2016) e dos *mata-marinheiros* ocorridos em 1848, durante a Revolução Praieira pernambucana (CARVALHO, 2003).

26 Furtado descreve bem a importância do café para a economia brasileira: “no primeiro decênio da independência o café já contribuía com 18 por cento do valor das exportações do Brasil, colocando-se em terceiro lugar depois do açúcar e do algodão. E nos dois decênios seguintes já passa para primeiro lugar, representando mais de 40 por cento do valor das exportações. Conforme já observamos, todo o aumento que se constata no valor das exportações brasileiras, no correr da primeira metade do século passado, deve-se estritamente à contribuição do café” (2003, p. 119).

deles de gestão ou atuação tipicamente urbana, uma curiosa ideia de modernidade começa a se formar com as inversões de capital voltadas à criação de um novo modo de vida compatível com as necessidades e idealizações da nova classe dominante, representada pelos conhecidos “barões do café”. E por que é curiosa? Porque, apesar da classe empresarial cafeeira apresentar ares de modernidade bastantes distintos do perfil gerencial adotado na cultura açucareira<sup>27</sup>, a estrutura do fator trabalho não foi alterada, ou seja, a mão de obra escrava continuou sendo utilizada, e não se verificou, de forma incisiva, um processo de industrialização que proporcionasse a descentralização da economia do empreendimento agroexportador de *commodities*, implantado no Brasil desde os primórdios da colonização. Ou seja, apesar das mudanças no verniz da nossa sociedade, as estruturas e relações de produção mudaram pouco, em “passos de formiga e sem vontade” (SANTOS, 1994). Ainda assim, a força dessa modernidade, representada pela mudança de hábitos e de ideias que aproximaram determinados segmentos sociais dos “modos civilizados” da vida europeia e distanciaram outros desse mesmo modelo, foi suficiente para inflar uma burguesia que se fortalecia com o setor agroexportador e com o processo de urbanização das cidades.

A percepção do modelo de modernidade anunciado a partir da segunda metade do século XIX relacionou-se com incrementos na qualidade e na oferta de bens de consumo e serviços, com a ampliação da diversidade do trabalho nas grandes cidades, com o surgimento de um tímido setor industrial, incapaz de afetar a centralidade econômica do setor agroexportador, mas, sobretudo, com uma ideia de civilização que alinhavava e dava sentido à desenfreada busca pelo moderno. É no plano da cultura emergente desse cenário econômico e social que o Entrudo perde espaço para o carnaval “civilizado”<sup>28</sup>, cujas referências principais eram os bailes de máscaras de Veneza e os Corsos; um carnaval que se modifica, mas preserva a segregação social na participação da festa. Um carnaval que se organiza a partir das iniciativas das famílias político-

---

27 Diferentemente dos “senhores de engenho”, os “Barões do Café”, basicamente, eram “homens da região”, diretamente envolvidos e com grande autonomia nas etapas de produção e comércio, também plenamente cientes e articulados em relação às benéficas advindas de uma aproximação com o governo (FURTADO, 2003).

28 Códigos de Postura Policial, normativas reguladoras da “ordem pública” das cidades, foram amplamente utilizados por todo o país para regular, esvaziar ou proibir o Entrudo durante o século XIX, como aconteceu, por exemplo, a partir de 1828 em vários municípios mineiros, em 1853 no Rio de Janeiro e seis anos depois em Salvador. A respeito dos municípios mineiros, Araújo (2008) realiza uma longa análise da repressão ocorrida entre os anos de 1828 e 1895, constatando que, no período, oitenta e oito Códigos de Postura proibiram o Entrudo (ou lhe impuseram limitações), estabelecendo penas que iam de multas a açoites, quando o infrator era um(a) escravizado(a), incluindo detenções de um a trinta dias, a depender da infração ou reincidência.



economicamente dominantes, protagonistas explícitas das sociedades carnavalescas que surgiam; enfim, o carnaval burguês, também referido na literatura como Grande Carnaval (QUEIROZ, 1992; ARAÚJO, 2008; SEBE, 1986).

Percebe-se, agora, que a segregação institucionalizada do Entrudo, associada à ostentação e aos interesses financeiros dos principais promotores do Carnaval Burguês, passam a estruturar o novo formato da festa, como bem demonstra Queiroz:

Cada grande proprietário, cada grande comerciante, cada banqueiro demonstrava à multidão seu poder econômico ostentando, no corso, sua família ricamente fantasiada; participando do Livro de Ouro da “sua” sociedade carnavalesca, no qual assinava uma soma importante para subvencionar o cortejo [...]. (1992, p. 53)

Contraditoriamente ao nítido caráter excludente do Grande Carnaval, a festa só poderia obter retorno financeiro a partir da inclusão de uma quantidade maior de consumidores de produtos carnavalescos. Na verdade, esse caminho para o consumo de produtos importados ou associados à modernidade e à civilização já estava aberto, cabendo aos comerciantes, apenas, garantir para uma parcela maior da população a diversidade e a acessibilidade de produtos e serviços<sup>29</sup> voltados à economia do carnaval. Assim, segundo Araújo:

Aos carnavalescos não faltavam mais “grandes sortimentos de objetos próprios para o carnaval”. No início da década de 1860 havia “fazendas próprias para vestimentas, máscaras de todas as qualidades e gostos”, e progressivamente foi sendo incorporada uma variedade de produtos: máscaras de cera, arame, papelão, caras de bicho, “dominós de seda com duas cores e dourados”, bigodes de cera, bisnagas de cheiro, de metal e borrachas, caricaturas, narizes, barbas, borrachas com pós de arroz, fantasias, roupas de cetim, lanternas [...]. (2008, p. 147)

A um pensamento idêntico chega Queiroz, concluindo que...

Na verdade, comerciantes e jornalistas foram importantes fatores na implantação do Grande Carnaval, pois este estimulava-lhes os negócios. [...] Tecidos, fantasias completas, confetes, serpentinas, tudo era importado da Europa; os artigos sobre a festa, as crônicas, a propaganda das lojas especializadas concorria para aumentar a tiragem e o lucro dos jornais durante os quatro dias consagrados. [...] As despesas exigidas pela realização do Grande Carnaval contrastavam com a simplicidade do antigo Entrudo, cujos elementos estavam ao alcance de qualquer indivíduo. (1992, p. 53-54)

---

<sup>29</sup> Araújo (2008) informa que o carnaval tanto aquecia os mercados de hospedagem e de alimentos e bebidas, quanto proporcionava o surgimento de diversos profissionais relacionados à organização e promoção da festa.

Evidentemente, o Grande Carnaval não surgiu, ou não sobreviveria, apenas a partir do comércio de consumo de bens e serviços voltados para a festa, que, no mais, é fundamental para a criação de uma economia do carnaval e para a sua própria popularização. Como dito, o Grande Carnaval, ou Carnaval Burguês, surge como componente da afirmação de uma embrionária classe social que, interagindo com o modo de produção escravista, adaptava, incorporava ou inventava elementos que promoviam o alinhamento da festa com o modelo brasileiro de modernidade burguesa. Como tais elementos buscavam conexão com uma matriz cultural euro-referenciada, eles não apresentaram o mesmo comportamento ou intensidade quando trasladados para a sociedade brasileira, o que é esperado em função das desigualdades socioeconômicas historicamente determinadas. Assim, é possível perceber que o grande carnaval, ou carnaval burguês, constrói-se a partir de elementos heteronômicos na forma (bastante alinhados com os carnavais europeus: corsos, bailes de máscaras, préstitos, negação do caráter agonístico do Entrudo), mas com brechas capazes de produzir, ao longo do tempo, conteúdos com forte teor de originalidade e autonomia, como tudo que se verificou a partir das ressignificações dos elementos formais da festa e da participação popular, mas, sobretudo, a partir da introdução da música e da dança, curiosamente estranhas ao jogo do Entrudo.

Imaginando que o nosso saudosista e carnavalesco turista imaginário tivesse alguma ascendência francesa, ao chegar em Salvador, certamente ele deve ter se recordado dos carnavais da infância e das histórias que ouvira dos pais sobre a festa, quando jovens, e estranhado. Tais relatos o levariam a pensar sobre como o carnaval brasileiro se distanciou tanto do carnaval europeu, principalmente o francês e o de Veneza, referências para o carnaval português, inclusive. Em algum momento, pela transmissão televisiva dos carnavais carioca e paulista, ele pode ter encontrado alguma semelhança com os carros alegóricos e os desfiles do carnaval de Nice, mas provavelmente encerraria aí qualquer analogia, pois, aqui, há muito foram sepultadas formas típicas do Entrudo ainda presentes, mesmo que reestilizadas, nos carnavais de Dunkerque, onde o mitológico gigante Reuze e seus filhos são lembrados nas ruas em formas de grandes bonecos; em Nice, com homens e mulheres disputando suas batalhas de flores; ou ainda em Limoux, onde o riso cômico persiste nas sátiras dos mascarados.

No Brasil, pensaria, “tudo parece ter sido diferente. Tudo parece ter-se maravilhosamente corrompido. Aqui, o carnaval é dança e música, tudo junto, mas não

necessariamente misturado”, concluiria com uma leve e inevitável pitada colonialista, mas sem escorregar no mito das inversões sociais. O lúcido e hipotético turista, sem perceber, mais uma vez formulou questões fundamentais para a compreensão do carnaval brasileiro, mas também apontou o caminho para as prováveis respostas: elas estariam nas brechas dos elementos carnavalescos formais, consagrados pela burguesia do final do século XIX.

De fato, se a “civilizada” forma Corso-Baile-Préstito orientou o carnaval para uma modernidade coadunada com o modo de vida burguês, esse movimento acionou elementos novos para a centralidade da festa: a música e a dança. Como música e dança não marcaram presença nos jogos de Entrudo, elas foram deslocadas dos salões, das casas ou dos eventos públicos comemorativos, sem qualquer originalidade ou especificidade em relação ao carnaval que surgia. Ou seja, sob a lente do Carnaval Burguês, até Chiquinha Gonzaga compor para o cordão carioca Rosa de Ouro a canção “Ó abre alas” (1889)<sup>30</sup>, os participantes do Carnaval Burguês expressavam a sua animação ao som de músicas conhecidas, ainda que não carnavalescas, como polcas, maxixes, valsas, entre outras<sup>31</sup>. Contudo, sem desprezar o fato de que o Grande Carnaval tinha por princípio a afirmação de um modo de vida burguês, observando o carnaval pela perspectiva da exclusão preservada, é impossível aceitar que o conjunto da população negra e afrodescendente permanecesse alheia à festa, não se manifestando a partir das suas matrizes culturais ou por meio das suas adaptações, decorrentes de quase três séculos de escravidão, considerando o ano de 1850 como ponto de referência. A longa citação abaixo ajuda a compreender o ambiente demográfico da segunda metade do século XIX, instrumentalizando os argumentos de que são equivocadas, ou incompletas,




---

30 Ouvir a versão para o cordão Rosa de Ouro (1889): <[https://youtu.be/p\\_nMAuneusM](https://youtu.be/p_nMAuneusM)> (versão Dirzinha e Linda Baptista). Conferir, também a versão com a letra escrita por Piedade e Jorge Faraj (1939): <[https://youtu.be/m\\_varKqCDYM](https://youtu.be/m_varKqCDYM)>.

31 Segundo De Marchi e Ladeira (2014), a musicalidade da classe dominante brasileira inicialmente propagou-se por meio do comércio de partituras, sobretudo para piano, instrumento bastante valorizado na sociedade brasileira desde a chegada da família real. Contudo, será a partir da afirmação do modo de vida burguês e da modernidade a ele associada que o mercado radiofônico no Brasil desenvolver-se-á, a exemplo da inauguração da Casa Edison em 1900. De acordo com os autores, duas questões surpreendem em relação a esse mercado emergente: i) ele se desenvolverá com extrema rapidez nos anos seguintes, em muito pelas estratégias de gravação, comércio de equipamentos e do uso da proteção intelectual como reserva de mercado (patentes); ii) desde o início ele se volta para o registro diversificado de músicos e composições nacionais, a exemplo de Chiquinha Gonzaga e Ernesto Nazareth, conforme demonstram a partir do trabalho de Franceschi: “Ainda que tivesse a disposição peças de óperas europeias, fornecidas pela Fonotipia italiana, considerável parte do repertório comercial da Casa Edison estava a cargo de tais gêneros de apelo popular, como é evidente no catálogo de 1902, no qual constam: 81 canções e lundus, 50 modinhas, 16 polcas, 9 valsas, 7 dobrados, 6 duetos, 5 tangos, 5 maxixes, e 4 marchas” (FRANCESCHI, *apud* DE MARCHI; LADEIRA, 2014, p. 10).

as análises feitas exclusivamente sob a lente da música e da dança aceitas pela sociedade burguesa:

Buscando informações diretamente do *Recenseamento do Brasil em 1872*, mais especificamente no *Quadro geral da população livre considerada em relação aos sexos, estados civis, raça, religião, nacionalidades e graus de instrução, com indicações do número de casas e logos*, verifica-se que a classificação “racial” utilizada à época se referia a quatro tipos específicos, cujos totais populacionais se apresentam a seguir: brancos (3.787.289), pardos (3.801.782), pretos (1.954.452) e caboclos (386.955). De imediato, é possível perceber que o Brasil de 1872 era composto por uma minoria branca (38,1%), o que não implica dizer que a maioria da população brasileira, ou parcela significativa dela, fosse formada por escravos. Pelo contrário, apurando o total de pardos e pretos (5.756.234) e dele deduzindo a quantidade de indivíduos livres (4.245.428), o número da população escrava, conforme apontou Furtado (1984), em pouco ultrapassava 1,5 milhão de pessoas (1.510.806), representando 15,2% do total da população brasileira, ou 26,2% da população parda e preta do país (“raças” passíveis de escravidão). (SILVA, 2018a, p. 50, grifos do autor)

Partindo do que Silva apresenta sobre a demografia do “Brasil de 1872”, de uma população total de 9.930.478 pessoas, apenas 38,1% delas era racialmente classificada como “brancos”. Em outras palavras, parece um contrassenso desconsiderar ou minimizar a participação da população não branca na festa, lembrando que negros e pardos representavam quase 60% da população brasileira. Tal desconfiança ganha corpo a partir da suposição elaborada por Tinhorão acerca dos espaços de participação da população negra na vida cultural da já remota Salvador do século XVI, mais tarde confirmada por relatos de viajantes surpresos com a existência de conjuntos musicais formados por homens escravizados, promovidos por seus “senhores”:

Ora, se os brancos e indígenas tinham oportunidade de cantar e folgar em estilo visivelmente fora do modelo das atividades lúdico-religiosas criadas pelos jesuítas para promover a catequese, ou tradicionalmente presas ao calendário das festas da Igreja importadas de Portugal, não há por que imaginar que os escravos negros não tivessem também ocasião de entregar-se a suas danças e cantos africanos, ou até – quem sabe – de participar (tal como acontecia com os índios) de manifestações musicais particulares de brancos europeus. (TINHORÃO, 1988, p. 27)

Outra informação importante trazida por Tinhorão diz respeito às telas do pintor Frans Post, agora em 1647, quando registrou “as mais antigas imagens de escravos captados em postura de dança no Brasil (ao menos até hoje descobertas) [...]” (*idem*, p. 28).

Mais adiante, estabelecendo uma distinção entre os calundus e os lundus, demonstrará, peremptoriamente, que a estética da música e da dança negras jamais foi inteiramente ignorada pela estética racialmente aceita, associada à produção realizada e consumida pela população branca. Segundo o autor, ainda que os calundus apresentassem batuques e danças, a religiosidade era o ponto central daquela manifestação, enquanto o futuro lundu referia-se “invariavelmente a uma dança profana, mais cultivada por brancos e mestiços do que por negros, e que estava destinada a transformar-se, ainda no século XVIII, em número de teatro e canção humorística” (*idem*, p. 36). Como o autor fez referência ao “batuque” e como o uso desse termo é recorrente em diversas obras que tratam das práticas da população negra no Brasil, sobretudo entre os séculos XVI e XIX, identificar os significados dados a ele pelos antigos dicionários pode convir para melhor entendê-lo. Assim, mesmo sem a pretensão de elaborar um trabalho definitivo quanto ao momento em que a palavra batuque surge “oficialmente” na língua portuguesa, mas tentando datar de forma aproximada esse surgimento, verificou-se que no primeiro esforço de modernizar a sistematização do léxico da língua portuguesa, o *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo Padre Dr. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva - 1789*, o termo ainda não estava presente (BLUTEAU, 1789).

A ausência do termo batuque no dicionário reformado por Moraes não deve ser estranhada, pois, mesmo ele tendo incorporado mais de 22 mil novas entradas, a generalização dada ao termo, sempre associada a elementos da religiosidade e do divertimento africano, não deve ter chamado a atenção do reformador. Contudo, o fato de não estar grafado no dicionário não significa que o batuque tenha tido pouca expressividade. Pelo contrário, são comuns os registros de sua ocorrência desde as primeiras décadas do século XVII, como também são os registros de repressão policial em relação à manifestação, conforme mostra Tinhorão nos dois trechos a seguir:

[...] os escravos africanos conseguiam, em certas ocasiões, exercitar seus ritmos e danças (e, quase certamente, embora de forma dissimulada, também seus rituais religiosos), através de manifestações à base de ruidosa percussão, que os portugueses definiam genericamente com o nome de batuques.

[...] A preocupação das autoridades se justificava, no entanto, porque os batuques começavam, talvez, desde o início dos setecentos, a não se restringirem mais aos territórios de negros escravos, mas, pela adesão de brancos e mestiços, a alcançarem expansão social crescente, passando a ser cultivados também entre as heterogêneas camadas mais baixas das zonas urbanas das cidades e vilas. É o que em 1763 atestaria um edital do juiz ordinário do Arraial de Minas do Paracatu: ante as queixas dos moradores

contra os batuques, o licenciado Caetano Miguel de Moura proibia o “maldito desenfado” em sua jurisdição. (1988, p. 30 e 40)

Ainda segundo o autor, é a partir do século XVIII, quando os batuques de caráter religioso começam a ser praticados nas zonas rurais periféricas das cidades (as conhecidas “roças” dos candomblés), que finalmente as autoridades conseguirão perceber formas para distinguir os batuques de caráter religioso dos festivos. É esse movimento de urbanização dos batuques lúdicos que favorecerá a maior participação de parcelas das populações branca e parda, bem como a disseminação da musicalidade e das danças afro-brasileiras.

Parece, então, que o olhar colonizador começava a calibrar melhor um traço que sempre lhe foi tão comum: a generalização. Coincidência ou não, o termo batuque vai aparecer da terceira à sexta edição do *Diccionario da Lingua Portuguesa* (1823/1858), e no *Vocabulo Brasileiro para servir de complemento aos dictionarios da lingua portuguesa*, elaborado por Braz da Costa Rubin, em 1853<sup>32</sup>. Em ambas as obras, o sentido dado ao termo abandona o caráter religioso, relacionando-o às “dansas de negros acompanhada de canto, e instrumentos grosseiros” (RUBIN, 1853, p. 10).

Pelo que foi demonstrado, se era esperado um intervalo entre a concretude do fenômeno batuque e o reconhecimento do léxico pelos dicionários, o mesmo parece não ter ocorrido no contexto das relações sociais. Ou seja, se por um lado a população negra brasileira não sublimou as suas práticas culturais no contexto da escravidão – pelo contrário, reinventou-as –, por outro, a produção cultural racialmente aceita, contrariando a moral e as intencionalidades políticas vigentes, aproximou-se e interagiu com essas culturas oprimidas em diferentes formas e intensidades, conforme constata Tinhorão nas seguintes citações acerca dos carnavais do final do século XIX:

Ao lado dessas contribuições dos migrados nordestinos, os negros que formavam a maioria da classe baixa carioca saíam às ruas com seus grupos de cucumbis, afoxés e embaixadas, exclusivamente masculinos (sobrevivência de antigos autos negros mais desenvolvidos) e, a partir de meados da década de 1880, com seus cordões compostos por valentões e capoeiras, ao lado de brancos e mulatos reunidos em blocos mais bem comportados, graças à presença de mulheres.

---

32 Bastante elucidativo é o texto que faz as vezes de prólogo da obra de Rubin, demonstrando que, de fato, o termo batuque somente apareceu nos dicionários de língua portuguesa no século XIX, momento em que as autoridades já tinham uma perspectiva um pouco mais criteriosa acerca da natureza do fenômeno: “*O presente opusculo comprehende um grande numero de vocabulos usados no Brasil, e que se não encontram nos dictionarios da nossa lingua; foram colligidos das memorias, e outros escriptos, que tratam das nossas cousas, assim como de muitas noticias particulares*” (RUBIN, 1853, grifos nossos).

[...] A recordação a que se referia Hilário Jovino era, naturalmente, a dos bailes pastoris, ternos e reisados, que tanto nas vilas do Recôncavo baiano quanto no Rio de Janeiro se apresentavam como autos do ciclo natalino [...]. E, de fato, eram assim também os ranchos de pastorinhas cariocas. Acontece que, em Salvador, pela intromissão dos negros crioulos nos autos de origem europeia introduzidos pelos colonizadores brancos, esses pastores – que entre a classe média evoluíram para a forma profana dos ternos, com acompanhamento de música de sopro, quase ao nível de filarmônica – iriam chegar em sua versão mais popular aos chamados ranchos. Como essa extrema carnavalização da festa de origem profano-religiosa certamente chocaria os cariocas (pois seus ranchos de Reis ainda estavam presos à origem ibérica quinhentista e seiscentista dos pastoris e vilancicos), Hilário Jovino resolveu lançar no Rio seu rancho de estilo popular negro-baiano não no período natalino, mas durante o Carnaval [...]. (1998, p. 266 e 269)

Como a questão racial brasileira (apenas porque estamos tratando do Brasil) está estruturalmente vinculada à nossa organização classista, quando a curiosa “aristocrática burguesia nacional” apostou na segregação dos bailes e corsos como forma de concretização do seu ideal separatista, sem querer abriu dois flancos que acabaram contribuindo para o formato do carnaval brasileiro. O primeiro diz respeito às atividades comerciais e aos lucros potenciais que a nascente economia do carnaval vislumbrava com a festa. Ou seja, mesmo uma parcela da burguesia idealizando um carnaval segregado, reservado “aos seus”, outra parcela, aquela mais fiel aos ideais burgueses, estava de olho, mesmo, na expansão desse mercado com a inclusão comercial “dos outros”.

Alheia às expectativas de expansão da economia do carnaval e ao crescente interesse da burguesia pelo formato *in door* dos bailes de mascarados<sup>33</sup>, o que se viu, pelo menos nos carnavais do Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, foi uma crescente e paulatina ocupação das ruas pela população das periferias. Esse segundo movimento, com o tempo, passou a ser denominado de Pequeno Carnaval ou Carnaval Popular, designando definitivamente o carnaval brasileiro.

O Pequeno Carnaval surge, então, como um amplo e lento processo de síntese envolvendo elementos do antigo Entrudo e do Grande Carnaval. Do primeiro, preservou as reminiscências daquele clima de permissividade agonística e erótica, além da ideia de que a participação popular era condição para a realização da festa. Do Grande Carnaval, por outro lado, incorporou o reconhecimento de que alguma organização seria

---

33 Sebe ilustra bem essa “geopolítica” do carnaval: “Na então capital da República, por esta época os salões passavam a ser o espaço preferido pelas elites: eram mais seguros, disciplinados e assim definido segundo padrões europeizados; procedia-se também à distinção sócio-racial, que segregava a festa dos pobres aos morros e favelas” (1986, p. 61).

necessária, ou interessante, quer seja na forma como os foliões brincariam o carnaval (ranchos, cordões, escolas de samba...) quer seja para a sua própria realização (delimitação dos espaços públicos e privados). Contudo, a mais notória herança foi a incorporação da música e da dança à festa, fenômeno que consolidou a participação das classes e grupos sociais segregados do território burguês no carnaval.

Assim, à medida que música e dança foram assumindo a centralidade da festa, essa participação passa a “negociar” de forma cada vez mais vantajosa a sua ocupação espacial, artística e política. É possível apontar, pelo menos, três momentos em que tais “negociações” reverteram-se em conquistas para os grupos “indesejados” pela então “aristocracia burguesa”: i) inauguração e ocupação de espaços “desnobrecidos” na perspectiva dos admiradores do Grande Carnaval; ii) incorporação de elementos afro-referenciados na música, na dança e nas formas cênicas de apresentação, algumas de forte vinculação religiosa, como é o caso dos afoxés; iii) atração de um grande número de artistas e, depois, da indústria do entretenimento (gravadoras, rádios, editoras, turismo, entre outras).

Tendo como premissa que movimentos históricos e culturais não brotam da semente do acaso ou de idealizações sócio e historicamente assépticas, o fenômeno Carnaval Popular, assim como o Entrudo e o Carnaval Burguês, jamais devem ser pensados como formas estruturadas, formas socialmente dadas, cujas aparências encerram em si mesmas o esforço para compreendê-las. Pelo contrário, tais fenômenos devem ser percebidos como processos em estruturação, dinâmicos, e se se mostram reais, concretos, é porque são “síntese[s] de muitas determinações” (MARX, 1982, p. 14).

No entanto, quando o carnaval é tomado como objeto de pesquisa das ciências sociais, facilmente os pesquisadores se veem tentados a construir as suas hipóteses sobre premissas eleitas a partir daquele movimento de reprodução da aparência, validando e circunscrevendo o carnaval, amiúde, à ideia de inversão de valores como forma de catarse social. Nessa perspectiva, é a evidente alegria, esse afeto<sup>34</sup> pelo qual “a mente passa a uma perfeição maior” (SPINOZA, 2009, p. 107), que assume posição central na compreensão da festa, passando a invisibilizar as variantes socioeconômicas, políticas e

---

34 Por afeto, Spinoza compreende “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. [...] Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (2009, p. 98).



culturais que, de fato, condicionaram a sua forma. Não obstante a alegria ser personagem indissociável do carnaval, a ponto de não ser possível imaginá-lo sem ela, a festa jamais pode ser compreendida apartada das condições socioeconômicas e históricas que a forjaram e a dotaram de sentidos, ou seja, que tornaram justificáveis a punição aumentada para as pessoas escravizadas pegas infringindo os códigos de postura que limitavam o jogo de Entrudo; a pressão dos grupos dominantes em promover o fim daquela “festa bárbara”; o apoio dos fazendeiros de café e da burguesia às associações carnavalescas da segunda metade do século XIX, responsáveis pela organização de um carnaval centrado na ostentação dos corsos e nos bailes de máscaras; ou, ainda, explicar as estratégias de impedimento dos blocos representantes das classes burguesas de Salvador para impedir a entrada de foliões negros durante as décadas de 1980, 1990 e 2000.

Trazendo, agora, tudo o que foi dito para as especificidades do carnaval de Salvador, ao observá-lo atentamente é possível perceber que, independentemente e de modo alheio à alegria ou às teorias de inversão social, o cotidiano da cidade reafirma-se no uso e na delimitação dos espaços físicos e simbólicos da festa, nas diferentes interações que se estabelecem entre foliões, atrações e poder público, no volume e direcionamento dos negócios que envolvem a indústria do entretenimento, na organização política dos agentes envolvidos que predefinem o perfil de “cada carnaval”, na adequação das formas de opressão e de reação cotidiana dos grupos sociais da cidade, nas adequações das formas de preservação de privilégios historicamente construídos, ou no perfil dos trabalhadores envolvidos direta e indiretamente com a festa.

Contudo, mesmo que essas relações cotidianas de opressão sejam reproduzidas no carnaval de Salvador, a festa também é palco de reprodução de relações cotidianas de contestação e de luta contra a opressão, sobretudo aquelas protagonizadas pela população afro-baiana, que jamais aceitou a desumanização imposta pela economia escravista e preservada na pós-escravidão. Há, portanto, uma dialética carnavalesca resultante de realidades opressoras e libertadoras, ambas gestadas nas práticas e políticas constituídas na dinâmica do processo de formação sócio-histórica da cidade, marcadamente racista.

Por refletir a atualização dos antagonismos socioeconômicos e culturais assentados na desumanização da população afro-baiana, essa dialética assume feição especial e forte caráter instrumental como possibilidade de compreensão do real, já que o faz confrontando o contexto aparentemente disruptivo atribuído ao poder da alegria

momesca. Ela indica, nos movimentos de contrariedade apontados no carnaval de Salvador, as reais singularidades que formam a sua própria dinâmica. Ela permite identificar, portanto, elementos componentes do diverso que constituem a unidade que é o carnaval. No caso do carnaval de Salvador, um dos elementos mais evidentes são os afoxés e blocos afros, cujas práticas possibilitam não apenas o apontamento e a contestação da opressão, mas principalmente a transformação desse fenômeno por meio de processos que possibilitam à sociedade baiana (especialmente a população afro-baiana) compreender que ela pode ser mais.

Isso posto, reforça-se o entendimento de que uma quantidade inimaginável de problemas de pesquisa pode emergir do carnaval de Salvador, dada a multiplicidade de áreas do conhecimento que podem tomá-lo como contexto investigativo de tantos outros incontáveis objetos de pesquisa. Assim, tendo em vista o contexto dos aspectos políticos e culturais resultantes de uma dialética carnavalesca gestada no embate entre forças opressoras e libertadoras, reprodutoras ou transformadoras de realidades socioeconômicas e historicamente determinadas, tomamos a pedagogia subjacente às concepções e práticas dos afoxés e dos blocos afros de Salvador como objeto de estudo para responder ao seguinte problema de pesquisa: se em todo fenômeno cultural estrutura-se, tácita ou explicitamente, uma dimensão educacional e se a vocação ontológica das classes oprimidas é a libertação (FREIRE, 2018), as práticas socioculturais dos blocos afrocarnavalescos podem se constituir em uma pedagogia antirracista? Eis um problema que o materialista e imaginário Charles, certamente, sentir-se-ia atraído a investigar.

Então, partindo da realidade socioeconômica brasileira, em cuja estrutura classista do Brasil é bastante representativa das contradições impostas pelo racismo preservado em seu idealizado Estado liberal, o nosso hipotético e rigoroso turista brasilianista poderia propor a seguinte hipótese: “ao mesmo tempo que o uso intensivo da mão de obra escrava na formação econômica de Salvador aprofundou o caráter desumanizador do seu processo civilizatório, constituindo no pós-abolição uma estrutura racista, a reação ao racismo desencadeou a construção de uma leitura de mundo que alimenta e é alimentada pelos afoxés e blocos afros por meio de *práxis* voltadas à conscientização do povo afro-baiano, constituindo, assim, uma pedagogia antirracista”.

Agora que o leitor e a leitora já foram apresentados às questões preliminares e estruturantes da pesquisa, ou seja, às tensões socioeconômicas impulsionadoras do processo histórico que levou o Entrudo ao denominado Carnaval Popular, bem como as

perspectivas teórico-metodológicas que este trabalho assume, faz-se necessário apresentá-lo(a) ao que encontrará nos capítulos seguintes, quando, de fato, ocorrerá o envolvimento investigativo com o objeto.

Contudo, antes de iniciar a apresentação da estrutura da pesquisa por capítulos, todos nomeados, assim como as suas principais seções, com trechos de canções do repertório afrocarnavalesco baiano, ainda cabe destacar a opção feita neste trabalho por constantemente “costurar” as análises teóricas e as realidades observadas com as perspectivas dos diversos entrevistados, legítimos representantes da festa, quer seja porque atuam na organização do carnaval e dos blocos afrocarnavalescos, quer seja porque são artistas, intelectuais, ativistas sociais, educadores e imaginários turistas, porém todos foliões.

O Capítulo 1, denominado “‘A cor dessa cidade sou eu’ – racismo e cultura na capital baiana”, foi estruturado em duas seções, que tiveram como objetivos: i) apresentar, de forma breve e alinhada com os propósitos desta pesquisa, o processo histórico em que ocorreu a formação socioeconômica da cidade de Salvador; ii) demonstrar as tensões étnicas decorrentes de um processo civilizatório assentado na desumanização racista contra a população africana e afrodescendente de uma das cidades mais negras fora do continente africano.

O ponto de partida para a condução do leitor no capítulo e durante todo o trabalho é o de que a formação socioeconômica de Salvador se assentou no modo de produção escravista, na acepção de Gorender (2011), produzindo ideias e práticas racistas que não foram efetivamente transformadas, senão para atualizá-las no contexto das dinâmicas sociais desde a virada para o século XX. O resultado disso pode ser percebido sob duas perspectivas que se complementam: a primeira diz respeito ao entranhamento do racismo nas estruturas socioeconômicas da cidade, de forma que, mesmo sendo uma das cidades de perfil demográfico mais negro do mundo não africano, essa forma de opressão acabou estruturando o conjunto das ideias e das ações da sociedade; e o segundo refere-se ao alastramento das relações de opressão sobre a população afrodescendente, articulada por ações institucionais públicas e privadas, como também aquelas promovidas nas relações interpessoais, que resultam da coerção dessa parcela da sociedade, antagonizando-a em sua condição ontológica de ser mais.

Se o capítulo 1 forneceu elementos que ajudam a compreender a estrutura racista da cidade do Salvador, o Capítulo 2, “‘Mão de preto no couro’ – os blocos afrocarnavalescos”, foi elaborado com o intuito de introduzir a discussão sobre os



contextos que produziram os “muitos carnavais” de Salvador, grafados no plural, para destacar que as tensões e oposições que marcam a festa, também presentes na canção homônima de Caetano Veloso<sup>35</sup>, reescreveram a diversidade dos divertimentos afrocarnavalescos no decorrer da história. Para tanto, buscou-se relacionar os carnavais de Salvador com os contextos socioeconômico, político e cultural que davam sentido a um certo modo de vida, partindo de um diversificado leque de referências bibliográficas e de matérias sobre o carnaval das décadas de 1940 a 1960, publicadas no *A Tarde*, jornal de maior circulação da cidade. A escolha desse período deu-se em função do conjunto das transformações que retiraram a Bahia de uma economia fornecedora de matérias primas e a inseriram na economia industrial, alterando o perfil das suas relações socioeconômicas por conta da explosão demográfica que experimentou, da migração de uma parcela de famílias negras para a classe média, além do evidente alinhamento da *intelligentsia* baiana com a ideia de democracia racial.

A partir da seção “‘Que bloco é esse eu quero saber?’ – a reafricanização do carnaval de Salvador”<sup>36</sup>, o leitor perceberá os movimentos políticos e estético-culturais que resultaram na criação do primeiro bloco afro, o Ilê Aiyê, em 1974, e como esse fenômeno proporcionou uma irreversível alteração nas relações da cidade com a sua população negra. De fato, inspirados no Ilê e nas possibilidades de transformar o carnaval em uma potente arma de luta antirracista, diversos outros blocos afros e afoxés amplificaram a percepção do poder das manifestações populares da cultura, inscrevendo-as, definitivamente, no rol dos movimentos negros<sup>37</sup>. Ainda que, no cenário do carnaval de Salvador, a categoria “blocos afrocarnavalescos” contemple os blocos de samba, de índio, de reggae, além dos afoxés e dos blocos afros, apenas esses dois últimos serão discutidos nesta pesquisa, por conta do conjunto de ações de natureza educacional

---

35 Ouvir em <[https://youtu.be/ZbW\\_4Wv6yCA](https://youtu.be/ZbW_4Wv6yCA)>.

36 O leitor perceberá que a pesquisa utiliza obras do antropólogo Antonio Risério sem parcimônia ou melindres de natureza ideológica, pois as considera apropriadas e necessárias tanto para a abordagem dada no primeiro capítulo ao histórico da formação da sociedade baiana quanto à compreensão dos movimentos culturais que transformaram o carnaval baiano a partir da década de 1970, assunto abordado no livro “Carnaval Ijexá”, uma referência obrigatória sobre o tema tratado no segundo capítulo (vale destacar que foi essa obra que popularizou a expressão “reafricanização do carnaval baiano”, cunhada para enfatizar a quantidade de entidades afrocarnavalescas surgidas à partir da criação do bloco afro Ilê Aiyê). Essa ressalva, única em relação aos autores referenciados, deve-se aos recentes posicionamentos assumidos por Risério sobre temas relacionados ao racismo, abordagem que não coaduna com a perspectiva adotada nesta pesquisa, muito menos se alinha com os trechos aqui citados de obras do próprio autor.

37 Este trabalho entende os movimentos negros como o conjunto das ações desenvolvidas pelas pessoas e entidades negras que apresentaram ações de resistência à desumanização imposta pela escravidão e pelo racismo, reafirmando a autonomia da população negra no Brasil.

que desenvolveram e apresentaram, de forma sistematizada, à população negra de Salvador, em especial. Dada a segregação midiática e financeira por que passam os blocos afrocarnavalescos, há muito eles perceberam que a política tanto organiza quanto desorganiza o movimento negro e as suas formas de organização institucional, sobretudo em relação às entidades de menor porte, que sofrem por não conseguirem se inserir nas chamadas grandes mídias, dominadas por blocos de maior visibilidade e interesse dos patrocinadores. Por isso, a política e os seus efeitos na organização dos afoxés e dos blocos afros também foram discutidos na seção “‘Tenha consciência de que o movimento está de volta, unificado, estabelecido, além disso politizado’ – a organização política e a política que (des)organiza”.

Prosseguindo na pesquisa, o capítulo 3, “‘Vou aprender a ler para ensinar meus camaradas’ – educação e pedagogias freirianas”, permitirá ao leitor acessar o referencial teórico, as ideias e as categorias freirianas que dialogam com o objeto deste trabalho, destacadamente aquelas que expressam as perspectivas de Paulo Freire a respeito de: humanização, cultura, conscientização, esperança e utopia, palavramundo, além dos conceitos de educação e pedagogia. Contudo, além da apresentação e contextualização das categorias freirianas, é a partir da célebre frase do pensador pernambucano “façam pedagogias” que o capítulo se organiza. Será fácil ao leitor perceber, então, o objetivo central do capítulo: encontrar na obra de Paulo Freire o conceito por ele adotado de pedagogia, que pode ser compreendido como uma forma de ler e de intervir no mundo.

Não foi por coincidência, portanto, que esse capítulo se colocou entre a caracterização dos afoxés e blocos afros e o capítulo 4 “‘A força da África está entre nós’ – a *práxis* afrocarnavalesca”. Agora, assumindo o caráter *práxico* que estrutura o conceito freiriano de pedagogia, elementos característicos das práticas dos afoxés e dos blocos afros foram detalhadamente apresentados, de forma a demonstrar que um ponto de aproximação entre esses e a ideia freiriana de pedagogia é que ambos compartilham da ideia de que “ensinar exige compreender que a educação é uma forma de intervenção no mundo” (FREIRE, 2019b, p. 96).

Feita essa introdução, passemos logo ao capítulo 1, pois, imaginando as condições daquele simpático e sedento turista que tudo observava, aprendia e bebia no Largo do Pelourinho, o sol está alto assim como ele também deve estar, depois de tantas cervejas e conversas com o vendedor que jamais disse o próprio nome.

Figura 2 - Cenas do carnaval de Salvador de 1942



Fonte: Jornal A Tarde, edição de 16 de fevereiro de 1942

“Ao alto, ‘bahianas autênticas’ sambando na praça Castro Alves. Em baixo um carro de senhorinhas vestidas de cadetes, conta com o concurso de um louro marinheiro ‘yankee’...”

## CAPÍTULO I – “A COR DESSA CIDADE SOU EU”<sup>38</sup> – RACISMO E CULTURA NA CAPITAL BAIANA



A cor dessa cidade sou eu  
O canto dessa cidade é meu  
O gueto, a rua, a fé  
Eu vou andando a pé pela cidade bonita  
O toque do afoxé e a força de onde vem  
Ninguém explica, ela é bonita

O canto da cidade  
(Tote Gira / Daniela Mercury)

Já passam das duas da tarde e o tão esperado som dos clarins anuncia o que todos já sabem, esperam, mas ainda emociona.

Aquelas centenas de homens negros de turbantes, alvos brancos de contas azuis e brancas, que há pouco viabilizavam o processo que representa o Padê, parecem ter chamado outros cem, cada um, e isso na curta distância que separava o sagrado iniciatório e o sagrado carnavalesco que estava por começar.

O ambiente está envolto numa liturgia há pouco iniciada e agora destinada a cumprir o seu papel. Sentimentos de sacralidade, tradição e ativa euforia vibram no inconsciente daqueles milhares de homens, negros e brancos de vários tons, com a mesma intensidade com que as peles dos animais vibram nos “ilus”, que o metal ressoa nos agogôs e que as contas chamam nos xequerês. Agora, uma sofisticada orquestração percussiva, entrecortada por clarins, sustenta um canto iorubano responsorial, cantado por vozes potentes, confirmando a impossibilidade de desconsiderar as (re)ligações desse povo com a ascendência africana. Mas quantos sentidos faltam ser envolvidos nessa experiência sensual? Mais do que sentidos, memórias e emoções foram por eles ativadas com a nuvem de lavanda<sup>39</sup> que tomou a avenida...

Difícil não imaginar que o trecho acima poderia perfeitamente fazer parte das anotações etnográficas que o nosso turista imaginário faria da experiência de presenciar a saída do afoxé “Filhos de Gandhi”. Participativo e emotivo, certamente o observador Charles adquiriria uma fantasia do afoxé para tentar compreendê-lo “mais organicamente”, sem deixar de surpreender-se com suas reminiscências, provavelmente infantis, quando visitava a rota da produção de lavandas do sul da França. Imaginando

---

38 O título refere-se a um trecho de “O canto da cidade”, de autoria de Tote Gira e Daniela Mercury. A canção, uma das primeiras a alcançar o cenário musical dos anos 1990 a partir do que passou a ser conhecido como “*Axé Music*”, trata, a partir de uma compreensão mais elástica, de uma relação de identidade entre o morador de Salvador com a própria cidade, identidade que passa pelo reconhecimento da negritude de ambos e da força da cultura afro-baiana. Ouvir em <<https://youtu.be/B7XaHLJFS28>> ou o depoimento do famoso show do Masp, que acabou favorecendo a projeção de Daniela Mercuri no cenário nacional <<https://youtu.be/8qY55vcYR14>>.

39 Um dos componentes identitários mais conhecidos do afoxé “Filhos de Gandhi” é a prática dos seus milhares de componentes aspergirem lavanda por borrifadores ofertados pelo bloco, produzindo uma verdadeira nuvem perfumada durante o percurso do desfile. Cabe destacar que a lavanda ocupa um papel importante nas religiões brasileiras de matrizes africanas, pois ela está associada a rituais e práticas de limpeza espiritual dos iniciados e das suas casas.

que esses gatilhos de memória tenham sido ativados, inevitavelmente ele tentaria encontrar pontos de convergência entre a medieval comuna de Gordes, rodeada de imensas plantações de lavanda, e Salvador, outra velha cidade que pode ter aprendido, de alguma forma, a lidar com o seu passado cultural, ali representado pelo afoxé. Contudo, por mais esforçado e perspicaz que seja, Charles ainda tem muito a conhecer sobre a realidade e a história de Salvador; ajudemo-lo nessa empreitada.

### 1.1 “SALVADOR, TERRITÓRIO AFRICANO, BAIANO SOU EU, SOMOS NÓS, UMA VOZ, UM TAMBOR”<sup>40</sup> – BREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO SOCIOECONÔMICA DA CIDADE DE SALVADOR



A força que mora n'água  
Não faz distinção de cor  
E toda cidade é d'Oxum



É d'Oxum<sup>41</sup>  
(Gerônimo Santana / Vevé Calazans)

Localizada estrategicamente na porção superior das terras que margeiam a Bahia de Todos os Santos, Salvador foi fundada em 29 de março de 1549, quase meio século após a chegada da primeira esquadra portuguesa ao território habitado por aldeias tupiniquins, centenas de quilômetros ao sul daquela imensa baía.

Os quase cinquenta anos que separaram aqueles acontecimentos não teriam feito a menor diferença para os habitantes de Kirymuré-Paraguaçu, respectivas denominações tupinambás para o território que viria a se tornar Salvador e para o “grande mar interior” que representava aquela baía, batizada de Bahia de Todos os Santos por Américo Vespúcio, quando o viajante genovês coordenou a primeira viagem de reconhecimento do território que seria conquistado por Portugal. Pois é, não teriam se tais fatos não tivessem se tornado “históricos”, ou seja, se não constituíssem objeto de uma racionalidade bem distinta da dos povos originários, que nada tinham a ver com as intensas transformações que estavam ocorrendo na Europa.

O rebuliço causado pela descoberta do novo território português, que por sua vez foi motivada pelo expansionismo geopolítico implícito na lógica mercantilista europeia,

---

<sup>40</sup> Composta por Saulo Fernandes e Leonardo Reis, “Raiz de todo o bem” é o nome da canção de onde foi retirado o título desta seção. Alinhado com a epígrafe, um ijexá composto por Gerônimo Santana e Vevé Calazans, ambos dizem muito sobre a ideia central do capítulo: a presença da população negra na formação socioeconômica e cultural da cidade de Salvador. Ouvir em <<https://youtu.be/C7JzWChGwhA>>.

<sup>41</sup> Ouvir em <<https://youtu.be/melj4exr5-U>>.



inflou a insatisfação da França que já havia declarado, desde o final do século XV, a sua recusa em aceitar acordos, feitos apenas por decisões papais, de pretensos direitos portugueses e espanhóis sobre domínios territoriais possíveis. A recusa francesa, dessa forma, não se limitava à dimensão diplomática e efetivava-se, no caso do Brasil, nas constantes interações que mantinha com os nossos povos originários a fim de garantir o abastecimento, sobretudo de pau-brasil, para o comércio europeu. Vejamos o que John Henning escreveu a respeito do relacionamento dos franceses com os “indígenas”:

Os franceses visitavam o Brasil havia quase tanto tempo quanto os portugueses. As naus francesas zarpavam abarrotadas de pau-brasil ao longo de todo o litoral e os franceses se instalaram, muito satisfatoriamente aliás, em muitas aldeias indígenas, a fim de supervisionar o corte e o transporte das toras. Eles se orgulhavam de tratar os índios melhor do que os portugueses. (2007, p. 187)

A interação dessas relações também foi alvo de preocupação do padre José de Anchieta, que assim as relatou:

Na éra de 1504 vieram os Franceses ao Brasil a primeira vez ao porto da Baía, e entraram em Paraguaçu, que está dentro da mesma Baía, e fizeram seus resgates e tornaram com boas novas à França, donde vieram depois três naus e estando no mesmo lugar em resgate, entraram quatro naus da armada de Portugal e queimaram-lhe duas naus e outra lhe tomaram com matar muita gente, alguma da qual todavia escapou em uma lancha e achou na ponta da Itapoama, 4 léguas da Baía, uma nau dos seus que se tornou para França, **e nunca mais tornaram à Baía, até agora porque sempre foi crescendo com o trato dos assucares e naus que vêm de Portugal.**

Os Franceses não desistiram do comércio do Brasil, e o principal foi no Cabo Frio e Rio de Janeiro, terra de Tamoios, os quais, sendo dantes muito amigos dos Portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os Franceses, dos quais nenhum agravo receberam, e iam e vinham, e carregavam suas naus de pau do brasil, pimenta, pássaros, bogios e outras cousas da terra, e davam roupa e todo o gênero de armas aos Índios e os ajudavam contra os portugueses e deixavam moços na terra que aprendessem a língua dos Índios e homens que quisessem ter prestes as mercadorias para quando viessem as naus. (1933, p. 310-311, grifos nossos)

A vulnerabilidade dos domínios portugueses no Brasil, decorrente da insistência francesa em estabelecer contatos de natureza comercial com os povos do imenso tronco Tupi, é o ponto central do relato do padre Anchieta, uma preocupação bastante lúcida em se tratando da importância econômica da Bahia de Todos os Santos, sinalizada na citação com a referência que faz ao crescente “trato dos assucares e naus que vêm de Portugal”. Contudo, a atenção do religioso com as consequências das distintas estratégias portuguesa e francesa em lidar com os “Índios” também merece ser destacada, pois os franceses

optaram por um perigoso processo de cooptação com a oferta de “presentes”, mas também de armas, favorecendo a logística comercial e bélica em desfavor dos lusitanos. Assim, dada a crescente constância dessas interações, que implicavam apoio militar francês nas guerras indígenas intertribais ou contra os próprios portugueses, os ancestrais do nosso turista imaginário tornaram-se *habitués* no litoral brasileiro, interagindo com diversas tribos tupinambás e representando uma ameaça real a Portugal. Sobre a demora lusitana em assumir uma política de ocupação daquele imenso território, Risério informa que

Só muito tardiamente [Portugal] começou a desenvolver um esforço diplomático para afastar daqui os súditos de Francisco I, rei da França, e a adotar medidas de defesa militar do espaço geográfico que considerava seu, despachando armadas para os trópicos. Mas o rei francês estava disposto a quebrar o monopólio português no Brasil, na África e no Oriente. Rebelando-se contra o Tratado de Tordesilhas, argumentava ele que queria ver a cláusula do Testamento de Adão que excluía a França da partilha do mundo. E a disputa pelo Brasil se acirrou. Dividiu, inclusive, a população indígena local, com os tupinambás se associando aos franceses e os tupiniquins, aos portugueses. Apenas a partir da fundação da cidade do Rio de Janeiro, em março de 1565, é que os ventos sopraram decididamente a favor de Portugal. Como disse Capistrano de Abreu, “durante anos ficou indeciso se o Brasil ficaria pertencendo aos Peró (portugueses) ou aos Mair (franceses)”. (2004, p. 35)

Voltando ao relato de Anchieta (ver trecho grifado), o padre insinua que logo nos primeiros anos de exploração comercial os franceses foram expulsos pelos portugueses das terras que viriam compor a capitania da Bahia de Todos os Santos, comandada entre 1536 e 1546 por Francisco Pereira Coutinho, apelidado de Rusticão. Contudo, tomando como referência as pesquisas realizadas por Risério (2004, p. 77), o desaparecimento dos franceses da capitania é fato passível de contestação, em função das diversas informações fornecidas pelo autor que dão conta da presença constante de franceses na região, sendo eles, inclusive, responsáveis por saques à Vila Velha, povoado que fazia as vezes de sede da capitania, quando Rusticão a abandonou para pedir apoio ao donatário de Ilhéus, após o sítio imposto pelos tupinambás.

Assim como a presença francesa em Kirimuré-Paraguaçu deve ser relativizada, os interesses que motivaram as alianças euro-tupinambá não devem ser vistos como fato menor ou insignificante nas estratégias de dominação exo ou endopindorâmica, pelo contrário, se inseridos no jogo mercantilista das conquistas territoriais ou se percebidos como oportunos na tradição bélica e expansionista tupinambá, de uma forma ou de outra, eles revelarão um contraditório pragmatismo envolvendo três grandes máquinas de guerra: a portuguesa, a francesa e a tupinambá. De fato, não há como imaginar

portugueses ou franceses tocando as suas atividades extrativistas sem a presença ativa do componente tupi-guarani como fator de produção trabalho (numa perspectiva antropológica e econômica ampliada). Ou seja, na prática, jamais os próprios franceses retirariam madeiras, animais e outras “cousas da terra”, muito menos os tupinaés<sup>42</sup> o fariam, pois eles já haviam sido expulsos de Kirimuré-Paraguaçu pelos tupinambás. Nesse sentido, ainda que tenha se revelado frágil a atenção dada pelos povos colonizadores no estabelecimento de uma relação produtiva com os povos originários, essa seria a estratégia que possibilitaria a economicidade necessária para o estabelecimento das primeiras atividades econômicas e uma ordem administrativa inicial. Por essas e outras, nada leva a crer que seria muito diferente o modelo francês de colonização brasileira, caso eles não tivessem sido expulsos pelos portugueses com o apoio do lendário chefe Arariboia, em 1567, mas isso em uma outra baía.

Contudo, como o jogo da guerra tupinambá apresentava significações e motivações bem distintas da lógica mercantilista, as alianças com os invasores – mais ou menos duradoras ou oportunistas – jamais podem ser vistas pela lente da política e do poder territorial, mas pela lente da cultura, que atribuía sentido “mágicoreligioso” à guerra tupinambá (FERNANDES, 2006). Assim, enquanto a motivação colonizadora das alianças era de natureza econômica, o que implicava futura submissão física e cultural dos aliados, a dos tupinambás era fundamentalmente de natureza cultural, já que serviam ao intrincado sistema simbólico que fazia as disputas étnicas tupinambás terem sentido. Ou seja, mesmo no médio prazo, quer seja com os franceses, em função da natureza das empreitadas pautar-se no escambo e na sazonalidade, não representando ameaças territoriais às aldeias, quer seja com os portugueses, cujo auge da colaboração se deu por meio da influência de Caramuru<sup>43</sup> durante o soerguimento de Salvador, não tinha como

---

42 Segundo Risério (2004), os tupinaés, que foram expulsos de Kirimuré-Paraguaçu pelos tupinambás, já haviam expulsado anteriormente os “tapuias” do litoral, que acabaram migrando para o interior. Vale destacar que “tapuia” não representa um grupo étnico específico, mas qualquer grupo não falante da língua tupi; eram, por assim dizer, os “outros” tupinambá, os seus “bárbaros”.

43 Caramuru era a denominação dada pelos índios tupinambás à “moreia”, uma espécie de enguia fácil de ser encontrada entre as pedras da costa de Salvador, mas que eles devem ter associado à figura de Diogo Álvares Correia, o naufrago encontrado provavelmente em condições semelhantes ao peixe no baixio de *Mairaquiquiig* (Mariquita), que significa “naufrágio dos franceses”. Nascido em Viana do Castelo, Diogo Álvares Correia (Caramuru) foi um aventureiro português que, a bordo de um navio francês naufragado na costa do Brasil entre os anos de 1510 e 1511, tornou-se peça-chave para a conquista portuguesa da Bahia de Todos os Santos e para a implantação do projeto colonizador lusitano, pois, de alguma forma, tornou-se influente entre os tupinambás que o encontraram, vindo a casar-se na França com Catarina Paraguaçu, a filha do morubixaba (líder da aldeia).

os tupinambás ou qualquer outra etnia levarem a melhor na trama das alianças euro-pindorâmicas. Sobre isso, diz Risério:

A guerra [dos primeiros colonos portugueses] com os índios era previsível. A paz dos primeiros dias foi, muito provavelmente, uma proeza alcançada por Diogo Caramuru (**note-se que os tupinambás se aliaram aos franceses em toda a costa brasileira, menos na Bahia de Todos os Santos**). Mas não poderia durar. O que se desenhava ali, diante daqueles tupinambás litorâneos, era um processo de invasão e de conquista. **Não se tratava mais do comerciante francês, sempre de passagem, sem um projeto de ocupação territorial.** Os portugueses tinham vindo para ficar. Queriam tomar a terra, fazer casas, disseminar lavouras. Por maior que fosse o prestígio do Caramuru – uma liderança carismática, em sentido weberiano –, seus discursos esbarrariam numa realidade óbvia: a invasão. Os tupinambás sabiam o que isso significava. Haviam invadido eles mesmos aquelas terras, liquidando a pretensão tupinaé de dominar o litoral baiano. E agora começavam a ser enxotados pelo avanço lusitano, cujo programa incluía, de resto, a escravização dos índios. (2004, p. 76, grifos nossos)

Percebendo ou não a macrodimensão dos acontecimentos que insistiam em se desenrolar, avaliando ou não as consequências das alianças e colaborações a favor ou contra portugueses ou franceses, o fato é que as temidas populações tupinambás que habitavam Kirymuré-Paraguaçu guerreavam entre si, contra outras populações indígenas<sup>44</sup> e, ao experimentar os maus tratos portugueses, intensificados com a implantação do seu projeto de colonização por meio da empresa exploratória em que deveriam ter se transformado as capitânicas, guerrearam contra eles, também. Esse é um ponto importante para o desenrolar da história de Salvador, pois o comportamento belicoso dos atores mencionados também contribuiu para o fracasso da capitania da Bahia de Todos os Santos, levando Portugal a indenizar os herdeiros de Francisco Pereira Coutinho quando ele foi devorado por tupinambás da ilha de Itaparica e, assim, reavê-la, mas agora na condição de Capitania Real.

---

44 É importante informar que, contrariamente à ideia romantizada de tribos indígenas como uma grande unidade inter-aldeias, os povos derivados do tronco linguístico Tupi, dentre eles os tupinambás e tupinaés que habitaram a região Kirymuré-Paraguaçu, jamais constituíram tal unidade ou qualquer outra próxima da ideia de nação, no sentido em que conhecemos a partir do Estado moderno. Pelo contrário, são diversas as evidências de que a hierarquia e as relações de poder mantenedoras da organização social das aldeias se limitavam ao seu próprio território, o que justifica os constantes embates com grupamentos próximos, quer seja da mesma etnia quer seja de etnia distinta, ainda que próxima, como foi o caso dos tupinaés, que expulsaram os tapuias (denominação genérica para grupos indígenas não-tupis, grupos do tronco linguístico macro-gê, por exemplo) e depois foram expulsos pelos tupinambás. Assim, para Risério, “antes de afirmar que aldeias tupis, reunidas para a guerra sob o comando de grandes morubixabas como Cunhambebe, estavam engastadas no conjunto maior de uma ‘tribo’, será mais correto encarar a frente guerreira como uma espécie de sistema instável de grupos conectados numa rede de alianças táticas e/ou estratégicas” (2004, p. 29); ou seja: “amigos e inimigos eram, na *opera aperta* do expansionismo tupi, entidades essencialmente ocasionais. O que contava, mesmo, era a aldeia. A aldeia e a sua trama de alianças mutáveis” (*id.*, p. 31, grifos do autor).

Mas por que não a entregar a outro donatário ou simplesmente fazer valer o princípio da hereditariedade, pressuposto das capitanias? A resposta não carece de muito exercício mental: Salvador foi percebida como estratégica para a rota mercantil com a Índia, significando dizer que preservá-la representava garantir, em grande medida, o monopólio da logística desse comércio e do próprio território brasileiro, que vinha sendo ameaçado pela cobiça das nações europeias. Em outras palavras, Salvador já era importante antes mesmo de nascer como cidade!

Um dos motivos para tamanha importância, talvez o principal deles no contexto das relações materiais do início do século XVI, época do estabelecimento de rotas comerciais indispensáveis para a expansão mercantilista dos Estados europeus, relaciona-se com o movimento dos ventos e das correntes marítimas que favoreciam a navegação oceânica à vela, imperativa para os deslocamentos tão dependentes das forças dos ventos e das marés. De fato, a partir da compilação de diversos estudos acerca da rota dos ventos alísios e das correntes, Machado; Machado e Hamakawa concluem que, tanto para ir de Portugal para a Índia quanto para vir dela, a melhor rota em termos de duração de viagem passava inevitavelmente pela costa brasileira. Ora, como a Bahia de Todos os Santos é a maior baía do Brasil e é especialmente favorecida pelo movimento oceânico de ventos e correntes, não foi à toa que Salvador tornou-se “o mais prestigiado dos portos de Portugal além-mar” (2011, p. 10).

A importância da Bahia de Todos os Santos para a lógica e logística mercantil era indisfarçável e declaradamente assumida por Portugal, que, com o fim dessa capitania e motivado pela ineficiência e ineficácia das demais, resolveu, em dezembro de 1548, dar fim ao modelo das capitanias hereditárias e instituir um Governo Geral centralizado em uma cidade que deveria ser construída para suportar os novos planos de colonização, a cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos, cujo nome e regimento, uma espécie de corpo jurídico-administrativo, já haviam sido definidos pela metrópole.

A ideia desse Governo não deixava dúvidas: estruturar as instituições do Estado português na colônia, de forma a centralizar e controlar o processo de colonização a partir da preservação e expansão do território e da exploração econômica. Com objetivos bem específicos, fazia-se imprescindível, agora, a criação de um núcleo urbano-administrativo que viesse a tocar esse novo modelo de exploração colonial.

Como quem cumpre as determinações de um *script*, coube a Thomé de Souza, o primeiro Governador Geral do Brasil, implantar esse projeto político-arquitetônico detalhadamente concebido ainda em solo português, valendo-se do fundamental apoio

logístico e operacional de Caramuru, que não apenas articulou a colaboração da mão de obra indígena na construção da “importada” cidade planejada como também providenciou víveres para o verdadeiro exército de pedreiros, calafates, ferreiros e demais trabalhadores que vieram de Portugal para tocar a empreitada de erguer os muros de uma cidade-fortaleza e tudo o mais que essa importante sede administrativa necessitaria para manter a metrópole no controle das atividades comerciais da colônia.

Observando pela ótica de uma metrópole mercantilista, não havia nenhum equívoco, por parte de Portugal, em empenhar todos os esforços possíveis para garantir o domínio de Salvador, afinal a sua importância como entreposto comercial se confirmou já nos primeiros séculos de colonização:

Inicialmente, Salvador foi fortaleza, como se lê em papéis dos séculos XVI e XVII que a classificam como “praça-forte”. Uma das razões alegadas para a escolha do local era estratégica, a abundância de água. As várias plantas da cidade feitas até o século XVIII permitem inferir que foi situada no alto de uma escarpa para repetir as soluções defensivas tipicamente medievais adotadas no Porto e em Lisboa. Desde a fundação, seu porto foi o centro do eixo das rotas horizontais do Atlântico sul e das rotas verticais do comércio costeiro. Salvador mantinha contato contínuo com Pernambuco, Paraíba, Itamaracá e Sergipe, ao norte, e com Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e Buenos Aires, ao sul. Recebia navios vindos da Índia que retornavam para Portugal. Navios negreiros, que chegavam continuamente de Angola, da Costa da Mina e da Guiné. E navios mercantes que, saídos de Lisboa para o Brasil com cargas de azeite, vinho, bacalhau e mais drogas, retornavam para o Reino, depois de descarregar o lastro de pedra de liós usada na construção de cais e edifícios, com carregamentos de índios escravizados, açúcar, pau-brasil, animais, peles, tabaco e outros produtos tropicais. Já no século XVI, a maior parte da renda da cidade provinha dos impostos sobre o açúcar e o tráfico negreiro. (HANSEN, 2010, p. 21)

Entretanto, para além dos planos de consolidação de um importante entreposto comercial, Portugal tinha planos bem mais arrojados para nova colônia: introduzir o cultivo da cana e o beneficiamento do açúcar, devido, sobretudo, às experiências recentes nas ilhas atlânticas dos Açores, Canárias (passada para os domínios de Castela no acordo de 1479), Cabo Verde, São Tomé e Madeira. A esse respeito, mesmo destacando que o extrativismo do pau-brasil ocupou maior atenção dos portugueses até a implantação das capitânicas hereditárias, entre 1533 e 1534, e destacando a imprecisão quanto a implantação do cultivo da cana no Brasil, Stuart B. Schwartz enumera as movimentações da metrópole em relação à introdução dessa cultura no mais recente domínio atlântico:

[...] já em 1516 a Casa da Índia (órgão de administração colonial) ordenara a vinda de um técnico na manufatura de açúcar, ao qual deveriam ser fornecidos todo o material e recursos necessários para a construção de um engenho. O

cronista espanhol Antonio de Herrera escreveu posteriormente que em 1518 havia um engenho em operação no Brasil; embora alguns historiadores tenham posto em dúvida tal afirmação, há indícios, agora, da existência de açúcar brasileiro no mercado de Antuérpia em 1519. Em 1526, a Alfândega de Lisboa recebeu açúcar do litoral no Nordeste. (SCHWARTZ, 1988, p. 31)

Na perspectiva mercantilista do século XVI, a introdução do cultivo da cana-de-açúcar e da tecnologia do seu beneficiamento na própria colônia foi um grande e indiscutível acerto de Portugal, ainda que os resultados econômicos e financeiros de séculos de exploração colonial não tenham sido direcionados para promover uma sólida integração da metrópole no modo de produção capitalista, como ocorreu com a Inglaterra, com a França e com a Holanda, por exemplo, conforme constata Jacob Gorender:

Se a formação do modo de produção capitalista se beneficiou na Inglaterra da exploração colonialista, o oposto ocorreu com Espanha e Portugal. Nos países ibéricos, a exploração colonialista não favoreceu, mas obstaculizou o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Durante séculos, praticou o Estado português um mercantilismo de tipo inferior, que se contentava com a exploração colonialista e não evoluía no sentido do protecionismo da indústria nacional, como fizeram os Estados inglês e francês. (2016, p. 153)

Contudo, sob o ponto de vista da colônia, o que se deu a partir daí foi a expansão da produção açucareira por quase todo o território brasileiro, que viu brotar engenhos e ofícios que direta e indiretamente se relacionavam com o seu caráter agroexportador, mas também de outras culturas e atividades econômicas relacionadas às necessidades e especificidades de uma típica colônia mercantilista.

No caso da Bahia, que no século XVI perdia em volume de produção de açúcar e quantidade de engenhos apenas para a capitania de Pernambuco<sup>45</sup>, a postura mais incisiva de Portugal sobre a colônia foi a promoção de um dinamismo socioeconômico paulatino, com características adaptativas facilmente percebidas a partir de diversos aspectos relacionados à vida material dos seus habitantes. Foi um dinamismo funcional e oportunista, coerente com a estrutura da lógica pré-capitalista, que soube se adaptar às especificidades imediatistas do projeto colonial atlântico na medida em que se valeu do escravismo, do monopólio da exportação colonial, da violência e do poder do Estado para

---

45 Schwartz descreve bem a produção açucareira da Bahia e de Pernambuco na segunda metade do século XIV: “Pernambuco suplantava todas as outras regiões, com mais da metade dos engenhos brasileiros. A única capitania o que podia fazer-lhe frente era a da Bahia, onde na década de 1580 havia em torno de 40 engenhos. As duas capitanias eram responsáveis provavelmente por cerca de três quartos de toda a produção brasileira de açúcar” (1988, p. 34).

impulsionar um vigoroso fluxo de renda em favor de Portugal<sup>46</sup>.

Evidentemente, problemas e especificidades locais deveriam ser resolvidos e ajustadas para manter as engrenagens da máquina colonial operando a favor dos interesses mercantilistas da metrópole. Esse movimento pode ser percebido nas tentativas de proletarianização dos povos originários no incipiente mercado interno que se constituía; na opção pelo trabalho escravo indígena e, sobretudo, africano; ou na participação do Estado para dirimir conflitos entre comerciantes/exportadores e produtores de açúcar. Mas também nas alternativas agrícolas para o melhor aproveitamento dos solos menos indicados ao cultivo da cana-de-açúcar, destacadamente o fumo; nas “roças” de mandioca e outros gêneros alimentícios destinados à subsistência da colônia, entre tantos outros exemplos que comprovam que o dirigismo econômico-administrativo de Portugal era bastante pragmático em relação às possibilidades que garantissem, mesmo na sociedade escravista, as condições internas capazes de transformar as expropriações das relações de trabalho em capital (SCHWARTZ, 1988).

De fato, ampliando-se a lente sobre as adaptações socioeconômicas e político-administrativas da colônia para garantir a sua viabilidade, é possível perceber que a economia e as relações sociais foram se tornando muito mais animadas do que retratam as monótonas e ultrapassadas narrativas que insistem em estabelecer ciclos monolíticos de desenvolvimento econômico, estancados nos tradicionais ciclos do pau-brasil, do açúcar, do ouro e, por fim, do café, ignorando as dinâmicas regionais mais ou menos derivadas da exploração de cada um desses itens.

Aproveitando os exemplos citados para tornar economicamente viável a economia e a vida na Salvador do século XVI, algumas notas, apesar de breves, poderão ser

---

46 Mesmo que durante todo o mercantilismo Portugal tenha optado por operar como “[...] especialista no comércio de intermediação internacional no *carrying trade* [sic; a grafia correta é “*carrying trade*”], sobre o qual escreveu Adam Smith, que retirava o capital do apoio ao trabalho produtivo do próprio país e o desviava para estímulo à produção em outros países” (GORENDER, 2016, p. 153), os recursos aportados pela metrópole impulsionaram o processo lusitano de “acumulação primitiva de capital”, definido por Marx como “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (2017, p. 786). Mais adiante Marx é cirúrgico ao evidenciar, no contexto do colapso do modo de produção feudal-europeu, que “[...] não foi a abolição da servidão, mas a abolição da propriedade do camponês sobre a terra que o converteu em proletário ou, mais precisamente, em *pauper*” (*id.*, p. 794). Essa é uma nota importante para compreendermos como o processo de acumulação primitiva de capital operou na sociedade brasileira, pois ela não transitou pelo modo de produção feudal (GORENDER, 2016). Apesar da acumulação de capital dar-se por completo na implantação do proletariado, pois os salários retroalimentam o processo de criação de capital quando adquirem mercadorias, é a violência da expropriação dos modos de sobrevivência do trabalhador que marca esse fenômeno pré-capitalista, ou seja, aquilo que Marx apontou no modo de produção feudal também caracterizou o escravismo colonial brasileiro: a transferência de riquezas para a metrópole a partir da expropriação das relações de trabalho (escravizado).



interessantes para evidenciar os movimentos adaptativos e as contradições entre as ideias colonizadoras e a realidade da colônia, movimentos e contradições que também ajudam a explicar a sociedade atual.

### **1.1.1 Salvador no Século XVI: violências e contradições da colonização racista**

Começando com as discussões eclesiásticas quanto a natureza humana dos “índios”, uma discussão atualíssima à época e mesmo depois da chegada dos portugueses em Kirimuré-Paraguaçu, um fato que tornava os povos originários incompreensíveis ao olhar etnocêntrico português era a “desimportância” que eles davam à produção de riqueza, entendendo riqueza como parcela não consumida da produção, ou seja, excedentes. O que era um exemplo de primitivismo na lógica portuguesa era completamente coerente na economia tupinambá, afinal, como ela não se organizava a partir das trocas individuais, mas pelo uso coletivo, não havia, naquela economia, o objetivo de produzir no limite das condições técnicas e de tempo possível a fim de obter excedentes. Assim, entre tantas outras características tão bem explicadas por Fernandes (2006) e por Schwartz (1988), essa questão polarizava as percepções lusas e tupinambás acerca das expectativas e dos meios que garantissem a reprodução da vida material e simbólica com as quais estavam acostumados. Ignorando o modo de vida autóctone tupinambá, o moralismo religioso colonizador, alimentado de suas próprias teorias, subsidiou formas para equacionar o cerne do problema que era a incorporação dos povos originários à dinâmica mercantilista que interessava a Portugal, a dos meios de troca:

Em certa medida, a luta entre jesuítas e colonos era um conflito entre duas estratégias diferentes que tinham o mesmo objetivo: a europeização dos autóctones. Em termos econômicos, foi uma polêmica entre a imposição de um regime escravista colonial ou a criação de um campesinato indígena capaz de transformar-se em proletariado agrícola. (SCHWARTZ, 1988, p. 46)

Mesmo que o sucesso das discussões de caráter moral-religioso seja discutível, elas influenciaram parcela significativa da intelectualidade e do setor produtivo da sociedade colonial, resultando em legislações que proibiram a servidão e a captura dos povos originários com o intuito de escravizá-los, salvo se tal captura decorresse de “guerras justas”<sup>47</sup>, e que regulamentaram o assalariamento dos “índios mansos” (*id.*, p.

---

<sup>47</sup> Sobre “guerra justa”, Ludmila Freitas desvenda a relação desse conceito com o “universo

51). Assim, tanto as “guerras justas” se tornaram incontáveis até o século XVII, “constituindo um dos processos mais difundidos e eficazes de escravização dos indígenas” (GORENDER, 2016, p. 513), quanto os aldeamentos nos limites das fazendas de cana-de-açúcar tornaram-se cada vez mais comuns, pois não apenas facilitavam o acesso à mão de obra para a lavoura como favoreciam a proteção da propriedade contra invasões de outras etnias. Na esteira da “europeização dos autóctones”, os colonizadores ainda fomentaram a sua participação em feiras semanais, onde eles comerciariam gêneros alimentícios fundamentais para a subsistência cidadina, uma prática fadada ao fracasso dado o pouco-caso que os tupinambás faziam à produção de excedentes voltados ao comércio.

A opção pela mão de obra de africanos(as) escravizados(as), valendo-se da adaptação de antigos estereótipos racistas europeus<sup>48</sup> e do desenvolvimento de uma crescente estrutura de comércio de seres humanos, já existente na segunda metade do século XV, também é outro exemplo desse processo de criação de mercados necessários para a viabilidade econômica da colônia. Demonstrando como a escravidão fincou pé em todo o território nacional ao longo de quase quatrocentos anos, Clóvis Moura assevera:

O escravismo no Brasil tem particularidades substantivas em relação aos demais países ou regiões da América. Ele percorre um périplo de tempo de quase quatrocentos anos<sup>49</sup>, espraia-se na superfície de um subcontinente e mantém sua estrutura em todo esse imenso território durante esse período. Por outro lado, a quantidade de africanos importados até 1850 mostra como a sociedade escravista conseguiu estabilizar-se e desenvolver-se em decorrência da injeção demográfica permanente que vinha de fora. Não apenas a grande quantidade de escravos importados, mas a continuidade dessa importação

---

imagético da religião cristã”. Para a autora, como o embate entre o bem e o mal é constante no cristianismo, cristãos e cristãs devem estar sempre preparados para reverter possíveis derrotas contra o mal, pois a luta somente cessará no juízo final, com Deus vitorioso. “Essa concepção divina da guerra, portanto, nos dá outra perspectiva para entender a *guerra justa*: ela é um instrumento necessário [para] trazer a salvação ao mundo terreno. Do princípio da *guerra justa*, e, por conseguinte, do direito de escravizar o vencido, originaram-se as questões da conflituosa relação entre colonos e missionários que perpassou boa parte do período colonial. Porém, a despeito dessa tumultuada relação, nenhuma das partes questionou a validade teológica e jurídica da guerra” (2011, p. 2656, grifos da autora).

48 Vejamos o que escreveu o importante cronista Gomes Eanes de Azurara, ao registrar, em 1444, o primeiro leilão de pessoas escravizadas em Portugal: “[Os escravos eram] uma coisa maravilhosa de se ver, porque entre eles havia alguns de razoada brancura, formosos [...]; outros menos brancos, como os pardos; outros tão negros como os etíopes, disformes nas feições, tanto nos rostos como nos corpos, como a representar imagens do hemisfério inferior” (AZURARA, *apud*. GOMES, 2019, p. 52).

49 Em *Dialética radical do Brasil negro*, publicado em 1994, Moura faz uma importante periodização da escravidão no Brasil, dividindo-a em dois períodos “que articulam, reestruturam e se desarticulam de acordo com a dinâmica específica de cada um [...]” (1994, p. 15): o “escravismo pleno”, momento em que a plenitude do escravismo é tamanha que articula os modos de vida e visão de mundo da sociedade (1550 a 1850), e o “escravismo tardio”, entre as Leis Eusébio de Queiroz (1850) e Áurea (1888), período de paulatinas desagregações do sistema, que vê sua expansão impedida pela proibição do tráfico internacional de escravos.

conseguiram manter por tempo tão longo o sistema, através de mecanismos reguladores que permitiam substituir o escravo morto ou inutilizado por outro importado, sem que isso desequilibrasse o custo de produção das mercadorias por aquele produzidas. Pelo contrário. Se os senhores de escravos assim procediam, era porque sabiam que uma *peça* comprada e produzindo durante sete anos (a média de vida útil do escravo) daria lucro suficiente para descartá-la após esse período e substituí-la por outra, que iria reproduzir o mesmo ciclo de trabalho, em igual condições e proporções. (1993, p. 5-6)

Apesar da importância do tema, convém a este trabalho resistir ao encanto do aprofundamento nos debates sobre as teorias que buscam explicar os porquês dessa transição, bem como das discussões por elas geradas, e apresentar, de forma mais objetiva, as ideias e os autores que conduzirão o leitor ao entendimento dos acontecimentos socioeconômicos que contribuíram para a formação da sociedade baiana. Assim, logo de início se desprezará a tese da resistência jesuítica à escravidão, pois são incontáveis os registros que demonstram o uso do trabalho escravo dos nossos povos originários e do continente africano nas empreitadas religiosas de natureza comercial, e uma carrada de argumentos de caráter religioso/psicológico/biologizante formulados a partir de premissas racialistas, mas com interesses econômicos bem específicos. Mesmo assim, um desses argumentos deve ser destacado e tratado com um pouco mais de atenção: a vulnerabilidade imunológica dos nossos povos originários em relação às doenças europeias.

Um dos registros mais sombrios da história da colonização europeia das Américas relaciona-se com a conhecida mortandade imposta pelos europeus aos nossos povos originários, quer seja pela violência direta dos assassinatos, das políticas de “pacificação” e das guerras, quer seja por doenças e epidemias que assolaram as populações nativas a partir dos contatos com o colonizador:

A estimativa quanto à dimensão da população nativa americana antes da chegada dos europeus é bastante contestada, mas os valores mais comumente aceitos estão entre 50 milhões e 60 milhões de indivíduos. A população nativa das ilhas do Caribe, do México e do Peru sofreu um declínio imediato, mas toda a América seria direta ou indiretamente afetada, dependendo do grau de isolamento das comunidades. No final do século XVI, o número de nativos americanos teria provavelmente caído para 5 milhões ou 6 milhões, ou cerca de 10% do total original. [...] Esse declínio acentuado da população nativa americana viria a facilitar a colonização europeia relativamente homogênea, tal como aconteceu na América do Norte, e a encorajar a importação de escravos africanos para as zonas onde se havia introduzido o sistema de plantation, sobretudo na América ibérica e nas colônias austrais britânicas, bem como nas ilhas caribenhas”. (BETHENCOURT, 2018, p. 269-270)

Apesar dessa tragédia que se abateu sobre as populações originárias americanas,

cujos efeitos econômicos para a sociedade colonial foram bem percebidos por Schwartz (1988) – o autor apontou que as doenças e a conhecida mortandade tornavam excessivamente arriscado o investimento nos “brasis” –, Gorender nos informa que também eram conhecidas as doenças infectocontagiosas trazidas ou que acometiam as populações negras em enorme proporção:

[Ambrósio Fernandes Brandão, em *Diálogos das grandezas do Brasil*] ...Menciona doenças trazidas pelos africanos, principalmente as bexigas, causadoras de “...grandíssima matança, assim no gentio natural da terra como no de Guiné, e no ano de [1]616 e [1]617 ficaram muitos homens neste Estado do Brasil de ricos pobres pela grande mortandade que tiveram de escravos”. Wätjen [*O domínio colonial holandês no Brasil*] registra dizimações de africanos por epidemias durante a ocupação holandesa do Nordeste. (2016, p. 161)

O que Gorender apresenta assume especial importância não apenas pelo seu aspecto informativo, mas sobretudo porque provoca a reflexão quanto à raridade dos trabalhos voltados à pesquisa dos aspectos bioadaptativos da população africana quando sequestrada para trabalhar forçadamente no Brasil. Provoca também um questionamento indispensável à explicação dos fatores que resultaram na opção pela mão de obra de escravizados(as) africanos(as): se for verdade que a força de trabalho africana constituiu-se em opção à “indígena”, devido à inadaptabilidade biológica dos nossos povos originários, por que outras opções à escravidão não foram experimentadas a partir da mortandade africana também verificada no Brasil?

A força dessa questão se intensifica quando Bethencourt demonstra a persistência portuguesa ao enfrentar as doenças que lhes acometiam durante o processo que resultou no estabelecimento da sua presença “especialmente nas regiões do rio Cuanza (Angola), no vale do Zambeze (Moçambique), nas ilhas de Cabo Verde e nos rios da Guiné e de São Tomé” (2018, p. 264):

Os portugueses foram os únicos europeus a manter uma presença duradoura na África, [...] embora as doenças impedissem um fluxo significativo de migrantes. Em mais do que um aspecto, a África foi o oposto da América: estavam instalados sistemas políticos resistentes [Gorender também reconhece essa característica] e, em certas regiões, a taxa de mortalidade dos europeus podia ultrapassar os 40% (até mesmo os 90%) num único ano. Só a generalização do uso de quinino, na segunda metade do século XIX, a revolução na artilharia e o desenvolvimento das armas de repetição abriram caminho a projetos mais ambiciosos de conquista na África. (*id.*, p. 264)

Percebe-se, então, que para o mesmo problema – as mortes decorrentes da

ausência de defesa imunológica dos primeiros contatos humanos – três soluções foram dadas pelo colonizador: i) a mortandade dos povos originais americanos foi tratada como quem limpa a terra para uma nova lavoura e usada como pretexto para inserção da mão de obra africana; ii) a mortandade africana foi ignorada, provavelmente porque o tráfico de escravizados(as) africanos(as) era bastante ativo e rentável; iii) a mortandade de portugueses na África foi superada pela persistência do projeto mercantil-colonial. Ou seja, pesos e medidas diferentes que, tratados de forma desarticulada e descontextualizada da totalidade das relações econômicas pré-capitalistas, inspiram diferentes explicações sobre a escolha pela mão de obra escravizada de africanos e africanas no Brasil. Conscientes dessa armadilha, mas sem querer antecipar as discussões sobre o racismo, vejamos como as “soluções” apresentadas à substituição da escravidão dos povos originários pela escravidão dos povos africanos foram explicadas por Moura:

O racismo é atualmente uma ideologia de dominação do imperialismo em escala planetária e de dominação de classes em cada país particular. Desta forma explica-se o sistema colonial e o pilar de seu êxito: de um lado exterminar as populações autóctones das áreas ocupadas e, de outro, justificar o tráfico negreiro com a África, um dos fatores mais importantes da acumulação capitalista nos países europeus. (2020, p. 22)

Tributário da mesma tradição de pensamento, o materialismo, Gorender, assim como Moura, optou notoriamente por rejeitar a fragilidade de argumentos idealistas e buscou, na dimensão das relações materiais, sobretudo no âmbito dos interesses econômicos, os argumentos para tornar consistente e compreensível as explicações acerca da escolha pela mão de obra africana. Assim, começando pela caracterização da escravidão no âmbito dos povos originários, o autor vale-se de uma dupla perspectiva: a antropológica, que reconhece o simbolismo do uso dos cativos no contexto do ritual canibal, ideia que o aproxima de Fernandes (2006), mas também a econômica, quando afirma que os escravizados não eram obrigados a trabalhar de forma diferente dos demais membros da “tribo” e “se beneficiavam da distribuição igualitária do produto” (GORENDER, 2016, p. 160). E continua: “a colonização foi incapaz de introduzir a escravidão no seio da formação tribal, porém a habituou ao tráfico de escravos. Os prisioneiros, antes devorados ou assimilados, passaram a ser trocados pelas bugigangas europeias” (*id.*, p. 160). A partir daí, o autor aponta três questões que explicam as narrativas de “ineficiência” dos nossos povos originários e sinalizam o caminho para

melhor entender o discurso de “diferenças” entre eles e os africanos<sup>50</sup>: i) a aparente debilidade indígena e a rapidez com que o “índio” sucumbia no trabalho refletia a percepção que se tinha dele enquanto mercadoria – como era muito barata, o seu uso era sem cuidado; ii) “o conjunto que representa ações ideais do índio, forma de consciência própria ao comunismo primitivo em pleno florescimento, resistiu com extremo vigor às imposições aculturativas” (*id.*, p. 163); iii) estimular o estereótipo de indolência e incapacidade dos “brasis” era conveniente à metrópole, pois ela já conhecia o mercado e os lucros do tráfico de pessoas escravizadas oriundas da África.

Uma importante contribuição da análise de Gorender, também presente na obra de Clóvis Moura (1993; 1994), é que ela nos permite rejeitar, com segurança, qualquer argumentação de caráter inatista que evoque diferentes estágios de evolução humana e de disposição moral à servidão/escravidão como fator de distinção entre os povos originários dos continentes africano, americano ou de qualquer outro, argumentos que volta e meia tentam justificar a opção pela escravização africana, demonstrando que tal retórica não resiste à força da lógica econômica que se impôs de forma supranacional.

Dessa forma, longe das explicações casuísticas que insistem em imputar uma natureza idílica aos “nativos americanos” e uma primitividade nata que destina os(as) africanos(as) à escravidão, o que a história confirmou foi a impossibilidade de se tratar essa questão separadamente de outras relacionadas à organização da vida material das sociedades e dos seus respectivos projetos políticos. Sendo assim, resta apontar que a opção pela mão de obra escravizada africana decorreu, fundamentalmente, do alinhamento luso-brasileiro à série de acontecimentos históricos apontada por Marx como indispensável à acumulação primitiva de capital:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África com uma reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizaram a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. (MARX, 2017, p. 821)

Ainda hoje, tenta-se desqualificar a perspectiva marxiana a partir de uma

---

<sup>50</sup> Para tanto, faz-se necessário acrescentar que os povos africanos já apresentavam sociedades organizadas sob a instituição do Estado, conheciam classes sociais e uma escravidão diferente da imposta a eles por Portugal e da praticada pelos povos originários brasileiros. Sobre a escravidão “patriarcal”, ver o capítulo VIII de Gorender (2016).

argumentação que se vale das idealizações expostas mais acima. Esse tipo de retórica relega as leituras marxianas unicamente à sublevação, invisibilizando o seu ferramental histórico-analítico e, assim, fortalece narrativas que, frente à totalidade dos interesses da colonização, mostram-se idealistas e inconsistentes.

### 1.1.2 O escravismo como a grande empresa mercantil transatlântica

Se é verdade que o olhar de Marx para a história resultou em instantâneos capturados de forma absolutamente originais, também é verdade que, ao identificar as formas e os métodos que possibilitaram a acumulação primitiva do capital, ele revelou os processos históricos que proporcionaram a transição das diferentes nações para o modo de produção capitalista:

O roubo dos bens da igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedades privadas modernas, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre. (2016, p. 804)

Mais ainda, a análise crítica de Marx também demonstrou a dinâmica dos principais países europeus no projeto de expansão do mercado internacional escravagista, destacando, cronologicamente, Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra, sendo que essa última, apesar de entrar tardiamente nesse mercado, assumiu o seu protagonismo entre a segunda metade do século XVII e final do século XVIII (*id.*, 2016). A Tabela 1, obtida a partir do portal *Slave Voyages*<sup>51</sup>, reafirma a análise marxiana em relação ao uso intensivo da mão de obra escravizada pelos países que mais se expandiram “na aurora da era capitalista”.

---

51 O portal *Slave Voyages* (<https://www.slavevoyages.org/>) apresenta uma vasta quantidade de dados, mapas, animações, além de planos de aula “sobre o maior comércio de escravos da história”. A dinâmica da diáspora africana é demonstrada de forma bastante objetiva, mas nem por isso menos perturbadora, na aba “Linha do tempo”.

**Tabela 1 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África por bandeira do navio, quantidades de embarcados e de viagens e média de embarcados por viagens**

Períodos de 50 anos	Portugal/ Brasil	Grã- Bretanha	França	Espanha / Uruguai	Holanda	Estados Unidos / Bálticos	Dinamarca	Outros	Totais	
1501- 1550	Quantidade	3.855	0	0	1.330	0	0	0	<b>5.185</b>	
	Viagens	11	0	0	4	0	0	0	<b>15</b>	
	Média	350	-	-	333	-	-	-	<b>346</b>	
1551- 1600	Quantidade	52.046	1.749	523	6.473	1.031	0	0	<b>61.822</b>	
	Viagens	143	17	4	21	4	0	0	<b>189</b>	
	Média	364	103	131	308	258	-	-	<b>327</b>	
1601- 1650	Quantidade	175.109	10.645	1.392	29.045	34.082	447	1.490	325	<b>252.535</b>
	Viagens	484	48	5	80	124	3	6	1	<b>751</b>
	Média	362	222	278	363	275	149	248	325	<b>336</b>
1651- 1700	Quantidade	104.717	291.274	32.619	14.085	193.688	3.347	24.867	250	<b>664.847</b>
	Viagens	409	1.055	103	39	488	24	55	1	<b>2.174</b>
	Média	256	276	317	361	397	139	452	250	<b>306</b>
1701- 1750	Quantidade	696.767	940.230	357.505	0	193.255	33.563	11.777	0	<b>2.233.097</b>
	Viagens	2.140	3.683	1.150	0	464	244	48	0	<b>7.729</b>
	Média	326	255	311	-	416	138	245	-	<b>289</b>
1751- 1800	Quantidade	865.232	1.569.499	714.611	10.157	173.019	131.696	49.335	0	<b>3.513.549</b>
	Viagens	2.713	5.743	2.155	37	583	1.108	211	0	<b>12.550</b>
	Média	319	273	332	275	297	119	234	-	<b>280</b>
1801- 1850	Quantidade	1.984.569	274.688	200.155	476.467	3.044	132.035	16.519	1.861	<b>3.089.338</b>
	Viagens	5.042	984	696	1.577	14	669	87	5	<b>9.074</b>
	Média	394	279	288	302	217	197	190	372	<b>340</b>
1851- 1900	Quantidade	11.686	0	1.805	31.097	0	76.525	0	1.250	<b>122.363</b>
	Viagens	22	0	3	63	0	112	0	1	<b>201</b>
	Média	531	-	602	494	-	683	-	1.250	<b>609</b>
	<b>Quantidade</b>	<b>3.893.981</b>	<b>3.088.085</b>	<b>1.308.610</b>	<b>568.654</b>	<b>598.119</b>	<b>377.613</b>	<b>103.988</b>	<b>3.686</b>	<b>9.942.736</b>
<b>Totais</b>	<b>Viagens</b>	<b>10.964</b>	<b>11.530</b>	<b>4.116</b>	<b>1.821</b>	<b>1.677</b>	<b>2.160</b>	<b>407</b>	<b>8</b>	<b>32.683</b>
	<b>Média</b>	<b>355</b>	<b>268</b>	<b>318</b>	<b>312</b>	<b>357</b>	<b>175</b>	<b>255</b>	<b>461</b>	<b>304</b>

Fonte: elaboração própria, a partir da base de dados disponível no portal *Slave Voyages* (Comércio transatlântico de escravos – base de dados).

Nota 1: O portal disponibiliza dados por períodos de 5, 10, 25, 50 ou 100 anos. A escolha por um desses períodos implicará, inevitavelmente, na abordagem de nuances mais ou menos detalhadas do objeto pesquisado. Optou-se por períodos de 50 anos em função compatibilidade que essa periodização possui com os propósitos desta pesquisa.

Nota 2: As células em destaque representam os maiores quantitativos de escravizados(as) por período e os respectivos países responsáveis pelo embarque.

Os números globais atualizados da tragédia humanitária que foi a escravidão mercantilista revelam os seus principais protagonistas: os empreendimentos luso-



brasileiros e britânicos, seguidos da França, da Espanha/Uruguai e da Holanda. Debruçando-se sobre a tabela, mais algumas informações úteis ao entendimento do que representou o comércio de seres humanos podem ser extraídas sem maiores dificuldades. A começar pelos números grandes do tráfico de pessoas escravizadas, verifica-se que, não apenas as bandeiras luso-brasileira foram as que mais o praticaram (quase quatro milhões em todo o período), mas que o fizeram de forma sistemática e ininterrupta por mais de trezentos anos, mantendo o fluxo do tráfico consistente de 1514 a 1866, ano da última viagem registrada para as Américas. Ainda assim, um olhar mais apurado sobre os números revela que apenas entre os anos de 1651 e 1800 os empreendimentos luso-brasileiros perderam espaço, em quantidade de pessoas traficadas, para Holanda e para a Grã-Bretanha, principalmente, e, nos últimos 50 anos do tráfico<sup>52</sup>, para a Espanha/Uruguai e para os Estados Unidos; ou, como diria Gorender:

Monopolistas absolutos do tráfico de negros até começos do século XVII, os portugueses a partir daí tiveram de enfrentar a concorrência dos rivais colonialistas. No século XVIII, com a potência do seu capital mercantil e de sua força militar, coube aos ingleses a primazia mundial do tráfico. (2016, p. 167)

Outra análise da tabela que diz muito sobre a importância que os traficantes luso-brasileiros e ingleses, mas não somente esse, davam ao mercado escravagista, refere-se à quantidade de viagens realizadas no período e, finalmente, à média de pessoas transportadas por viagem. Os números globais do tráfico indicam que aproximadamente dez milhões de africanos e africanas, inclusive crianças<sup>53</sup>, foram sequestrados(as) das mais diversas localidades do seu continente de origem durante os quase 400 anos de tráfico. Apesar da generalização da escravidão por todo o planeta, o mesmo não ocorreu no serviço relacionado ao transporte desses seres humanos, cujos números demonstram uma concentração significativa entre navios de bandeira luso-brasileira (39%), britânica (31%) e francesa (13%). Juntas, essas bandeiras representaram 81% das viagens

---

<sup>52</sup> Por conta da definição das classes em intervalos de 50 anos, a última delas teve o seu limite superior fixado em 1900. Contudo, vale informar que os dados relacionados ao tráfico vão até 1866, última viagem registrada com esse fim.

<sup>53</sup> Os dados disponibilizados no portal *Slave Voyages* possibilitam a elaboração de diversas tabelas referentes ao tráfico de seres humanos do continente africano. A partir deles, foi possível apurar o percentual de crianças traficadas entre 1514 e 1866, período disponível no portal, por bandeira dos navios negreiros: Espanha/Uruguai: 29,3%; Portugal/Brasil: 18,4%; Grã-Bretanha: 18,2%; Holanda: 15,9%; Estados Unidos: 27,4%; França: 26,9%; Dinamarca/Bálticos: 22,6%; Outros: 13,2%. Média de crianças traficadas em todo o período: 20,5%.

transatlânticas.

Não obstante os faraônicos números do “tráfico negreiro”, é importante destacar que essa atividade comercial não apenas interessava às administrações metropolitanas, como também aos agentes diretamente envolvidos com o transporte humano (grandes empresas nacionais, muitas delas criadas para este fim), aos consumidores finais (membros da população branca proprietária, pois, “possuir escravos” também era uma forma de distinção social), e, ainda, a uma gama expressiva de agricultores que produziam as “moedas de troca” do comércio escravagista<sup>54</sup>. Era, portanto, um mercado altamente dinâmico e integrado, cuja pujança dependia diretamente da quantidade de viagens e do número de pessoas transportadas em cada uma delas. Nesse sentido, a Tabela 1 demonstra que o dinamismo do embarque de pessoas é acompanhado pelo número de viagens realizadas, fenômeno facilmente verificável – e esperado –, inclusive por nacionalidade.

Ainda assim, voltemos para a constatação, feita mais acima, da vigência de uma primazia inglesa no tráfico entre meados do século XVII e o subsequente. Os números de embarcados(as) e de viagens revelam que a superação inglesa sobre os empreendimentos luso-brasileiro resta incontestável, sendo que a Grã-Bretanha embarcou, nos 150 anos que vão dos 1651 aos 1800, 2.801.003 pessoas em 10.481 viagens, contra 1.666.716 pessoas embarcadas por Portugal/Brasil em 5.262 viagens.

Contudo, considerando as observações feitas por Gorender acerca do pragmatismo do negociante envolvido no tráfico de escravizados(as) e na obstinação que cultivavam pelo lucro, a produtividade por viagem deveria ser tão considerada – e levada a sério – quanto o volume de viagens realizadas. Em outras palavras, tomando o preço relativo constante por viagem, tanto de aquisição quanto de venda da “mercadoria-escravo(a)”, e considerando que as perdas durante a viagem impactavam diretamente a

---

<sup>54</sup> Gorender informa que “os prisioneiros eram trocados por panos, ferragens, trigo, sal, cavalos e, sobretudo, por armas de fogo e munições. A estes produtos de origem europeia juntaram-se, com grande aceitação, os procedentes da América: tabaco, aguardente, açúcar, doces e búzios, estes últimos utilizados como moeda pelos africanos” (2016, p. 166). O que vemos, aqui, são os elementos estruturantes do conceito de “tráfico triangular”, elaborado pelo historiador inglês Eric Williams, no seu livro “*Capitalism and Slavery*”. Nessa obra, o autor demonstra os mecanismos que fizeram do tráfico negreiro uma potente ferramenta responsável pelo processo de acumulação de capital a favor das metrópoles. Em linhas gerais a triangulação ocorria, primeiramente, com as metrópoles mais organizadas produzindo manufaturas que seriam trocadas por pessoas no continente africano (segundo momento). O ciclo se fechava quando esses escravizados(as) eram trocados por matérias primas comercializáveis com as colônias, possibilitando às metrópoles auferir grandes margens de lucro ao final da triangulação. Vejamos como Moura explica esse processo: “[...] esse conglomerado de pequenas empresas industriais [produtoras de manufaturas] era o polo municipal da primeira etapa do tráfico triangular: a troca dessas mercadorias por seres humanos na África. A segunda parte era a troca desses seres humanos por mercadorias produzidas nas colônias. A terceira parte consistia na troca dessa mercadoria por dinheiro nas metrópoles [...]” (2013, p. 399).

rentabilidade dos empreendimentos, era de se esperar que os “tumbeiros” – como eram chamados os navios que participavam do tráfico, justamente por causa da mortandade das viagens –, pudessem zarpar dos portos africanos tão abarrotados de pessoas quanto possível, de modo que as perdas<sup>55</sup> fossem compensadas. Provavelmente, foi pensando assim que, entre os anos 1651 e 1800, os empreendedores portugueses, mesmo realizando quase a metade das viagens dos ingleses e transportando apenas 60% dos seus concorrentes, conseguiram uma média de 317 embarcados por viagens, quase 20% a mais em relação aos 267 embarcados pelos ingleses. Ou seja, os portugueses transportaram menos, viajaram menos, mas compensaram embarcando mais, um impacto considerável no retorno dos investimentos, principalmente porque as rotas para o Brasil eram mais curtas e rápidas do que as inglesas para as suas colônias, outro fator que impactava diretamente as perdas e a lucratividade das viagens. Mais ainda, verificando a Tabela 1, é possível afirmar que esse comportamento dos empreendedores luso-brasileiros não pode ser percebido como um caso isolado dos anos 1651-1800. Pelo contrário, comparando, período a período, a média de embarcados por viagens dessa bandeira com a média de todo o tráfico, vê-se que apenas entre 1651-1700, quando a Grã-Bretanha “*entra pro valer*” no transporte do comércio de pessoas escravizadas, que os luso-brasileiros apresentam uma média de embarcados por viagem inferior à média global: 256 dos luso-brasileiros contra 304 de todo o tráfico. Essa informação reafirma a importância do tráfico de escravizados(as) africanos(as) para os interesses econômicos da relação metrópole-colônia brasileira, além, é claro, da importância de Portugal e do Brasil no comércio internacional de seres humanos.

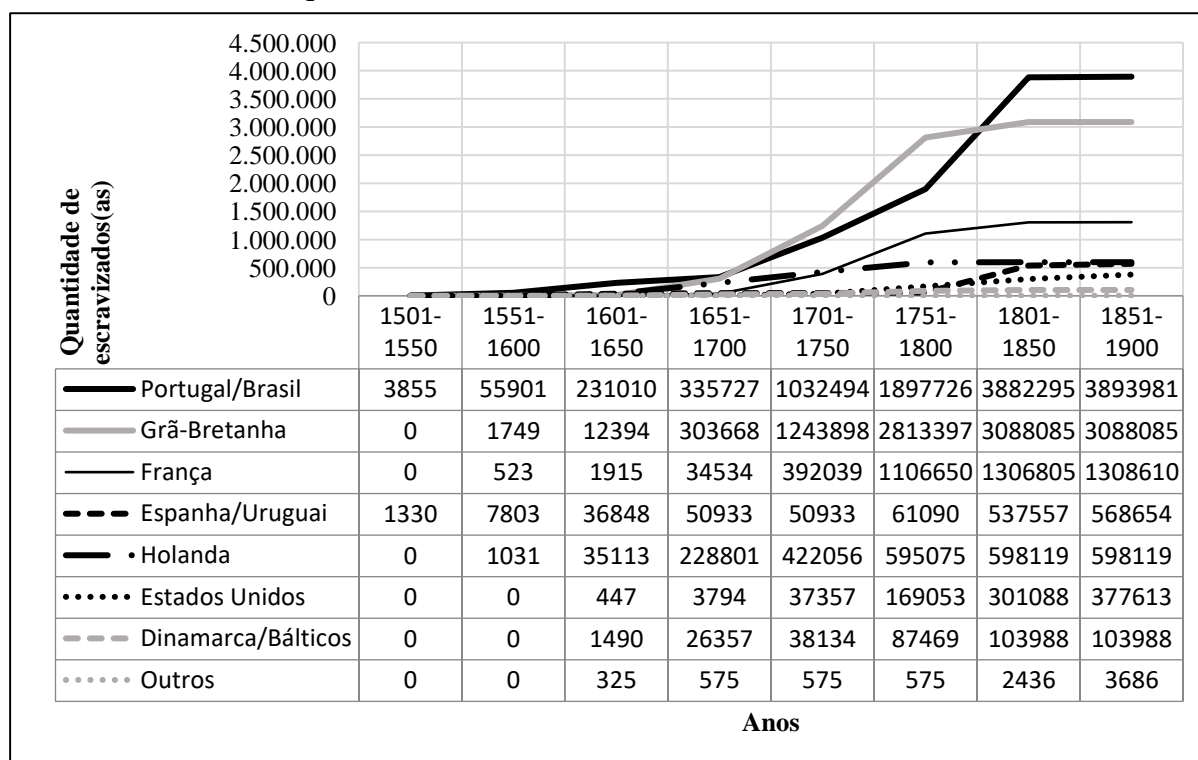
Decerto a magnitude do mercado escravagista está evidente, bem como as suas oscilações, capturadas no volume de embarcados, quantidade de viagens e média de embarcados por viagens de cada bandeira, durante todo o período do tráfico. Contudo, quando acumulados, os números de embarcados evidenciam uma dinâmica um pouco diferente do tráfico de seres humanos, apontando com maior precisão a intensidade da participação de cada nação envolvida e a posição que elas assumem, não de maneira

---

55 Para melhor explicar o pragmatismo do traficante, Gorender propõe o seguinte exercício: “Suponhamos que o transporte de cem escravos assegurasse uma perda nula, exclusão feita de acidentes, prolongamento imprevisto do tempo de viagem, epidemias etc. Mas, se o navio transportasse duzentos escravos e tivesse uma perda de 10% para baixo, o lucro seria consideravelmente maior para o traficante em termos absolutos e em relação ao investimento total. [...] Se a perda fosse de 20%, não era improvável que ainda houvesse lucro, embora bastante abaixo da taxa média nesse ramo de negócios. Sendo assim, e sobretudo em conjuntura de alta de preços no Brasil, por que não aventurar e superlotar os porões com negros comprados a baixo preço na África?” (2016, p. 171).

recortada, mais considerando a totalidade dessa dinâmica no tempo. Buscando demonstrar tal comportamento, os números da Tabela 1 foram acumulados e os seus resultados foram demonstrados no Gráfico 1.

**Gráfico 1 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África, por bandeira do navio e quantidade de embarcados – números acumulados**



Fonte: elaboração própria a partir da base de dados disponível no portal *Slave Voyages* (Comércio transatlântico de escravos – base de dados).

Percebe-se facilmente, a partir da agregação dos embarques de africanos(as) escravizados(as) no período estudado, que os empreendimentos luso-brasileiros se mantiveram no topo de todo o período em que esse mercado esteve ativo, com exceção, apenas, do período 1701 a 1800<sup>56</sup>, quando o acumulado de embarcados nos navios da Grã-Bretanha superou o dos navios portugueses e brasileiros. Ou seja, a dedicação dos luso-brasileiros ao mercado escravagista resultou em um dos acontecimentos econômicos mais vigorosos do mercantilismo, demonstrando que, apesar das atenções econômicas de Portugal estarem voltadas para os resultados que as exportações coloniais poderiam

<sup>56</sup> Analisando-se a Tabela 1 de forma desagregada, foi possível perceber que o processo de crescimento da Grã-Bretanha iniciou-se já na segunda metade do século XVII. Contudo, como a quantidade acumulada de embarcados por Portugal, desde o início do tráfico, foi elevada (quantidades somadas período a período), a superação inglesa sobre Portugal/Brasil somente despontou no período 1701-1750, mantendo-se nos cinquenta anos subsequentes.

proporcionar para o superavit da sua balança comercial, outros mercados eram muito bem-vindos, principalmente o escravagista, que alimentava o mercado agroexportador e ainda apresentava uma dinâmica própria altamente rentável para as classes dos comerciantes das metrópoles e das colônias, participando ativamente do processo de acumulação de capitais.

Em relação ao tráfico de pessoas escravizadas para o Brasil, Clóvis Moura informa, sempre ressaltando a impossibilidade de apontar números confiáveis, devido às deficiências estatísticas e, principalmente, ao contrabando, que:

No ano de 1583, as estimativas davam à Colônia uma população de cerca de 57.000 habitantes. Desse total, 25.000 eram brancos; 18.000, índios e 14.000, negros. Segundo cálculos de Santa Apolônia, para uma população de 3.250.000 habitantes em 1798, havia um total de 1.582.000 escravos, dos quais 221.000 eram pardos e 1.361.000, negros, sem contarmos os negros libertos que ascendiam a 406.000. Para o biênio 1817-1818, as estimativas de Veloso davam, para um total de 3.817.000 habitantes, a cifra de 1.930.000 escravos, dos quais 202.000 eram pardos e 1.361.000, negros. Havia, também, uma população de negros e pardos livres que chegava a 585.000. (MOURA, 1993, p. 6-7)

Apesar dos números apresentados por Moura serem imprecisos em relação à participação da população escravizada no final do primeiro século da colonização, momento que a escravidão incorporava, além da população africana, os povos originários em quantidades significativas, eles indicam uma estabilidade, em relação ao total da população brasileira, dos percentuais de pessoas escravizadas e libertas em 1798 (48,68% escravizadas e 14,95% libertas) e entre os anos 1817 e 1818 (50,56% escravizadas e 15,33% libertas). Ainda que seja impossível atestar essas categorias sociais em 1583, ano que os números apresentados apenas demonstram o perfil demográfico aproximado da população brasileira, o exercício simples de somar as participações das populações negra (24,56%) e “indígena” (31,58%), apontam para um percentual de prováveis pessoas escravizadas de 56,14%. Evidentemente que esses números incluem uma quantidade impossível de ser verificada de pessoas libertas ou não escravizadas, mesmo assim eles colaboram para ilustrar a importância da escravidão na estrutura social e econômica do país.

**Tabela 2 - Comércio transatlântico de pessoas escravizadas na África para o Brasil, por quantidades de embarcados, de viagens e média de embarcados por viagens**

Períodos de 50 anos	Amazônia	Bahia	Pernambuco	Sudeste	Outros	Totais	
1501-1550	Quantidade	0	0	0	0	<b>0</b>	
	Viagens	0	0	0	0	<b>0</b>	
	Média	-	-	-	-	-	
1551-1600	Quantidade	0	166	415	287	<b>868</b>	
	Viagens	0	1	3	1	<b>5</b>	
	Média	-	166	138	287	<b>174</b>	
1601-1650	Quantidade	0	5.624	27.584	348	<b>33.556</b>	
	Viagens	0	21	121	2	<b>144</b>	
	Média	-	268	228	174	<b>233</b>	
1651-1700	Quantidade	3.022	63.812	8.429	3.840	<b>79.103</b>	
	Viagens	12	290	36	19	<b>357</b>	
	Média	252	220	234	202	<b>222</b>	
1701-1750	Quantidade	1.091	375.606	91.597	112.107	<b>580.401</b>	
	Viagens	9	1.354	293	353	<b>2.009</b>	
	Média	121	277	313	318	<b>289</b>	
1751-1800	Quantidade	65.944	375.287	107.022	190.480	<b>738.733</b>	
	Viagens	329	1.288	331	579	<b>2527</b>	
	Média	200	291	323	329	<b>292</b>	
1801-1850	Quantidade	65.828	392.560	193.263	1.076.492	<b>1.728.563</b>	
	Viagens	198	1.281	590	2.574	<b>4.644</b>	
	Média	332	306	328	418	<b>372</b>	
1851-1900	Quantidade	0	981	1.350	5.569	<b>7.900</b>	
	Viagens	0	3	3	14	<b>20</b>	
	Média	-	327	450	398	<b>395</b>	
<b>Totais</b>	<b>Quantidade</b>	<b>135.885</b>	<b>1.214.036</b>	<b>429.660</b>	<b>1.389.123</b>	<b>420</b>	<b>3.169.124</b>
	<b>Viagens</b>	<b>548</b>	<b>4.238</b>	<b>1.377</b>	<b>3.542</b>	<b>1</b>	<b>9.706</b>
	<b>Média</b>	<b>248</b>	<b>286</b>	<b>312</b>	<b>392</b>	<b>420</b>	<b>327</b>

Fonte: elaboração própria a partir da base de dados disponível no portal *Slave Voyages*.

Contribuindo com as análises de Moura (1993), os números apurados no portal *Slave Voyages* possibilitaram a elaboração da Tabela 2, demonstrando que mais de 3 milhões de pessoas foram retiradas do continente africano e submetidas ao escravismo no Brasil, um tráfico que contabilizou 9.706 viagens em todo o período, a maior parte delas concentradas na Região Sudeste (44%) e na Bahia (38%)<sup>57</sup>. Contudo, apesar dos dados

---

57 Reafirmando a inconsistência das estatísticas sobre o tráfico, Moura informa que “Há quem estime em 50.000 o número de negros importados anualmente. Foi quando o escravo negro passou a ser chamado de ‘pés e mãos dos senhores’ e Angola, de ‘nervo das fábricas do Brasil’. O historiador Afonso de Taunay teve oportunidade de analisar criticamente as principais fontes dos historiadores que se ocuparam do tráfico. Rocha Pombo estima em 15.000.000 o número de negros entrados pelos diversos portos, número que Taunay acha exageradíssimo. Renato Mendonça calcula em 4.830.000 o seu total. Calógenas, por seu turno, afirma que, no século XVIII, auge da importação de escravos, a média chegou a 55.000, entrados anualmente” (1993, p. 7).

disponibilizados pelo *Slave Voyages* informarem que navios destinados ao tráfico somente chegaram ao Brasil na segunda metade do século XVI, isso não significa que africanos(as) escravizados(as) não tenham chegado antes mesmo desse período, já como “propriedades” de famílias ou de empresa, portanto invisíveis aos números do tráfico, mas passíveis de contagem pelo censo. Os números apresentados por Moura reforçam essa ideia, pois informam que em 1583 a população negra brasileira girava em torno de 14.000 pessoas, quantidade bastante superior dos traficados entre 1551 e 1600 verificados na Tabela 2 (860), reforçando a ideia de que o contrabando realizado à época impede que se tenha precisão acerca da quantidade de indivíduos africanos sequestrados para o Brasil. Ainda assim, por maiores e por mais diversificadas que tenham sido as formas de importação de africanos(as) para a colônia portuguesa, chama a atenção que apenas uma viagem tenha sido realizada pelo tráfico na segunda metade do século XVI para a Bahia, pois são diversos os registros históricos que dão conta da presença de pessoas escravizadas oriundas do continente africano ainda na primeira metade daquele século.

Além de Laurentino Gomes, categórico ao afirmar que “O tráfico de africanos escravizados no Brasil começou por volta de 1535” (GOMES, 2019, p. 25), Luis Vianna Filho informa que “o Brasil, depois de exportar escravos índios, passou a importar negros, o que, segundo Capistrano [de Abreu], deve ser posterior aos donatários e anterior ao Governo Geral. 1540, aproximadamente” (VIANNA FILHO, 1946, p. 41). Mais adiante o autor aponta, ainda, para a existência de escravizados na Bahia em 1551, quando registra uma ordem do provedor-mor, Antônio Cardoso de Barros, para o tesoureiro, Gonçalo Ferreira, entregar aos Armazéns-Cristóvão de Aguiar “3 escravos machos da Guiné, para servirem nas ferrarias do dito Senhor” (*idem*, p. 42). Além dessas citações, Nina Rodrigues, ao referir-se a um texto de Perdigão Malheiros, fornecerá mais indícios de que a presença de escravizados na Bahia na segunda metade do século XVI era bem maior do que aponta o portal *Slave Voyages*:

Desenvolvendo a cultura da cana de açúcar (*sic*) e conseqüentemente os engenhos e desejando a metrópole promover essa indústria, facultou por Alvará de 29 de março de 1549 (D. João III) o resgate à custa dos colonos senhores de engenhos e a introdução de escravos africanos de Guiné e Ilha de São Tomé, em número de 120 a cada senhor de engenho montado em estado de funcionar, mediante o favor da redução dos direitos. Também concedeu por mercês especiais a diversos o resgatarem à sua custa determinado número de escravos, sem pagarem direitos alguns. (RODRIGUES, 2010, p. 20-21, nota de rodapé)

Além dos indícios populacionais mencionados acima, que indicam uma presença

africana na Bahia do século XVI incompatível com os números do portal *Slave Voyages*, Vianna Filho utilizou a mesma documentação de Rodrigues para contestar as estimativas do padre Anchieta, que já previa a presença de 3.000 negros em 1584, e calculou em 20.000 o número de escravizados(as) raptados no continente africano no século XVI, pois levou em consideração a existência de 36 engenhos em 1587, quantidade que chegou a 40 no final daquele século<sup>58</sup>.

Tomando qualquer um dos métodos de apuração apresentados, ou outros minimamente criteriosos, não resta dúvida de que o tráfico de pessoas escravizadas eram um pujante e cobiçado negócio para diversos interesses envolvidos com a lógica da colonização ou com a dinâmica do modo de produção escravista. Também é impossível diminuir a posição da Bahia como um dos portos que mais receberam pessoas cativas da África, objetivando a produção de riqueza nos diversos momentos da sua formação política e econômica.

### 1.1.3 Bahia como epicentro do empreendimento escravista

Sobre as ideias centrais de análises anteriores, uma delas a de que a escravidão promoveu um dos mais rentáveis e integrados mercados da etapa mercantilista, a Bahia é prova histórica disso, assim como o é a fortuna que traficantes erigiram a partir das suas atividades “comerciais”. E não foram poucas, pois, se se considerar apenas as viagens diretamente ligadas ao tráfico, do total de 9.706 viagens atribuídas pelo portal *Slave Voyages* ao Brasil durante todo o tráfico de escravizados(as) da África, quase a metade delas (44%) teve nos portos baianos o seu destino, desembarcando 1.214.036 pessoas<sup>59</sup>. Apesar de longa, a citação de Vianna Filho ajuda, como poucas, a entender a “classe” dos

---

58 Para chegar a esse quantitativo, Vianna Filho considerou a quantidade de engenhos existentes na Bahia no ano de 1785 (36) e a possibilidade de cada engenho poder adquirir 120 “escravos da Guiné”, mediante o alvará assinado por D. João III em 29 de março de 1549. Como não foi possível comprovar quanto os senhores de engenho adquiriram de mão-de-obra escravizada, ele recorre a índices usados por Roberto Simonsen, na sua obra *História Econômica do Brasil*, para estimar a população negra na indústria açucareira e atribui uma vida efetiva de 7 anos a esse “escravo”. E continua: “Admitindo que, em média, existisse, na Bahia, uma população negra de 3.000 almas — o que não nos parece exagerado — iremos encontrar uma importação de 21.000 escravos africanos. Podemos, pois, calcular em 20.000 o número de “peças” que nos trouxe da África, no século XVI, o tráfico negro. Vale, porém, apenas como estimativa, para suprir a incógnita sobre a qual silenciam os documentos” (VIANNA FILHO, 1946, p. 46).

59 Verger estimou em 1.200.000 o número de africanos(as) sequestrados do continente africano para a Bahia entre o período 1550 e 1850, “[...] dos quais 350.000 provinham do hemisfério sul, Congo e Angola e 850.000 do hemisfério norte, golfos do Benim e de Biafra” (1999, p. 55). A proximidade dos números torna ambos bastante confiáveis, destacadamente aqueles produzidos pelo portal *Slave Voyages*, mais preciso por conta da atualização das fontes utilizadas para estimá-los.



traficantes baianos e ainda deixa rastros sobre a gênese da burguesia que foi gestada em Salvador, seu perfil e organização:

Ser traficante foi sobretudo uma profissão rendosa. Apesar de informar o Conde dos Arcos que “quase todos os carregadores de escravos se arruinão”, negociar em negros, pelo menos posteriormente, deu margem a formação de vultosos cabedais. “Tendia a lucros tais, escreve Pedro Calmon, que as maiores fortunas da América eram os dos armadores de brigues de tráfico”. No comércio baiano foi “um dos ramos mais lucrativos o que explorava o tráfico de escravos”. Concentrando-se na Bahia uma grande parte, talvez a maior, do tráfico afro-brasileiro, para ela convergiram os proventos fartos tirados desse comércio e que deu aos que o exploravam a dignidade da riqueza e uma perfeita consciência de classe. Os traficantes constituíam uma classe tão honrada como qualquer outra e composta de destacadas figuras do mundo econômico e financeiro da Colônia. 23 firmariam a Representação de 1756. Seriam 27, em 1759, segundo o registro de José Caldas. Em 1799, 37 subscreveriam o pedido para não mais “tocarem” nas ilhas de S. Tomé e Príncipe. A primeira assinatura era de Pedro Rodrigues Bandeira, considerado o homem mais rico do seu tempo, e tio de dois futuros Presidentes da Província: Frutuoso e Francisco Vicente Vianna. A ninguém repugnava comerciar em escravos. No tempo não era cousa que se fizesse furtivamente, coberto de vergonha, fugindo às críticas da população. Pelo contrário, era um título. Na Inglaterra chegou a fazer barões. Aqui também foi serviço prestado a Sua Majestade e ao país. (*id.*, p. 28-29)

A importância do comércio, agora não apenas aquele voltado ao tráfico, foi crescente na economia baiana do século XVII, gerando fortunas e disputas de poder que marcaram as relações entre senhores de engenho e comerciantes durante toda a história da indústria açucareira baiana, conforme registrou Schwartz (1988). Verger, considerando-os “classes opostas entre si” (1999, p. 43), ainda destacou o pragmatismo e o jogo de interesses que os uniam em situações específicas, possibilitando a criação de acordos e alianças que ajudaram a consolidar as relações classistas da cidade.

Como o açúcar era fabricado em diferentes padrões de qualidade<sup>60</sup> e transportado

---

60 Todo o processo de produção do açúcar foi bem detalhado por Schwartz (1988), ainda assim, cabe reproduzi-lo parcialmente: “Os engenhos da Bahia produziam várias qualidades e tipos de açúcar. O açúcar brasileiro era famoso e muito apreciado na Europa por ser, em sua maior parte, ‘barreado’, produzindo-se com isso o característico açúcar branco, às vezes denominado simplesmente ‘açúcar do Brasil’. Conforme o grau de brancura, classificava-se o açúcar em fino redondo ou baixo. Também o mascavado era exportado em grandes quantidades para a Europa. Ambos os tipos eram considerados ‘machos’ quando feitos a partir do primeiro beneficiamento do caldo da cana. [...] Os açúcares branco e mascavado preparados com a espuma do primeiro mel escorrido das formas eram chamados batidos e considerados de qualidade inferior devido à granulação mais graúda. Os açúcares de escumas posteriores eram considerados de qualidade ainda mais inferior, sendo raramente exportados. O açúcar do qual o melado não escoara nas formas era chamado ‘panela’ ou, às vezes, ‘panela preta’; era exportado em pequenas quantidades, especialmente nos séculos XVI e XVII. Finalmente, havia o subproduto do açúcar, o melado. [...] Com o passar do tempo, o crescimento da população tornou a destilação do melado para a fabricação de aguardente uma indústria de certa importância no Brasil. Algumas regiões açucareiras, como Campos e Parati, no Rio de Janeiro especializaram-se na produção de aguardente (*id.*, p. 112).

em caixas de madeira, internamente forradas com papéis, a falta de padronização da qualidade, pesagem e acondicionamento do produto para exportação eram motivos de constantes disputas e conflitos entre produtores, comerciantes e transportadores. Como frequentemente a Coroa e o governador-geral do Brasil eram solicitados para equacionar os interesses conflitantes, foi por meio de regulamentos e da imposição de sanções que tais problemas foram solucionados, resultando num ambiente comercial relativamente pacificado em finais do século XVIII. E assim as caixas foram padronizadas em 40 arrobas e os produtores obrigados a numerá-las e a marcá-las, a fim de facilitar a identificação e punição daqueles que burlassem as regras de exportação. Apesar de essas medidas não cessarem todos os conflitos, tornaram-se referência internacional (SCHWARTZ, 1988).

O que se abstrai desse cenário econômico é que não haveria como a produção açucareira ter se desenvolvido sem um setor comercial/transportador que lhe desse o devido suporte. A importância de se compreender as facetas desse dinamismo econômico parece ter sido uma preocupação de Fernandes (1976), que não se deixou levar pela ótica da centralidade econômica dos senhores de engenho e alertou para a formação burguesa brasileira, cujos primeiros agentes já marcavam presença no período colonial, comerciando internamente ou articulando essas economias com o mercado europeu, abocanhando, ambos, uma parcela significativa do fluxo de capital que ficava na colônia. Resumindo, produção grande, comércio grande.

Além disso, outras questões não devem ser ignoradas nas relações entre produtores e comerciantes. A primeira delas diz respeito à diversidade intrínseca ao comércio, de forma que é impensável restringir tais relações às atividades diretamente ligadas aos engenhos, perspectiva limitada que ignora o “espírito empreendedor do comerciante”, além das óbvias necessidades cotidianas dessas e das demais famílias da cidade, envolvidas de diversas formas na cadeia produtiva do açúcar, inclusive aquelas que produziam alimentos em diversas escalas. É o comércio visto no seu sentido *lato*.

Um bom exemplo para reafirmar esse caráter integrativo e dinâmico do comércio também pode ser extraído de outras formas de adaptação da colônia, já citadas, mas ainda não comentadas, como a busca pelas alternativas agrícolas para o melhor aproveitamento dos solos menos indicados ao cultivo da cana-de-açúcar e o impulsionamento das “roças” de mandioca e de outros gêneros alimentícios destinados à subsistência da colônia.

A história e a cultura demonstraram que a Bahia de Todos os Santos não representou o grande “mar interior” apenas para os tupinambás, mas também para todos os que foram ocupando as terras que a rodeavam. Mais uma vez, e certamente por ser interior, esse mar não afastou, mas integrou os distantes; aproximou os insulares, influenciou vidas e ensinou modos a todo olho que olha, “mas não pode alcançar” (VELOSO, 1979).

Tendo o mar da baía como ligação, Recôncavo e Salvador amalgamaram-se de diversas formas. Contudo, apenas uma dizia respeito ao pragmatismo da metrópole: aquela que respondesse aos desafios constantes impostos pela dinâmica mercantilista, o que implicava adaptações produtivas às características edafoclimáticas regionais. Nessa perspectiva, vejamos como Schwartz resume a ocupação agrária do recôncavo baiano:

O açúcar concentrou-se na orla norte, estendendo-se até o rio Sergipe e as terras adjacentes à baía. Os solos mais arenosos e situados em terrenos mais elevados de Cachoeira, no rio Paraguaçu, tornaram-se o centro da agricultura do fumo [e da pecuária, dada a exigência de adubação para a produção fumageira]. Finalmente, no sul do Recôncavo, predominou a agricultura de subsistência. (1988, p. 83)

Kiryuré-Paraguaçu já não eram mais os mesmos, assim como não eram os seus ocupantes e acontecimentos. Territórios e o grande mar interior renasciam em outras racionalidades e dinamismos. Relações e disputas não se dão mais entre tupinambás, mas entre “perós” (portugueses) e todos que ameaçassem a terra tomada. Aquelas águas mansas de baía tornaram-se meio e fim para um fluxo crescente de cargas e pessoas, muitas delas consideradas carga, que passaram a compor e sustentar tudo o que se transformava. Pensando assim, o Forte de São Marcelo, antigo Forte do Mar, construído entre 1605 e 1625 para guardar a “Cidade da Bahia”, pode representar uma alegoria conveniente para a melhor compreensão dessas transformações. Em meio a tantos renascimentos, e lembrando que a fortaleza se encontra na mesma Paraguaçu renascida como Bahia de Todos os Santos, tomar o Forte de São Marcelo como o “Umbigo da Bahia”, como o rebatizou Jorge Amado, parece bem caber ao que se discute aqui, pois, além da referência à sua forma circular, simboliza a natureza das transformações da originária Kiryuré em Salvador e suas novas interações com as demais terras e gentes do recôncavo baiano.

#### **1.1.4 A diversidade baiana no quadro da economia monocultora brasileira**



Como já dito, por exigências da própria cultura açucareira e da assunção de sua centralidade na economia da colônia, as plantações de cana não apenas dominaram o solo massapê como se colocaram no topo de uma hierarquia socioeconômica de natureza agrária que foi se formando. Ao sul do Rio Paraguaçu, terras de solo arenoso e pouco indicado para a cana, mas adequado para o fumo desde que devidamente adubado e adequadamente manejado em seu plantio, uma sociedade mais diversificada foi sendo gestada. Uma sociedade ajustada com as especificidades de uma cultura de menor prestígio, menos exigente de terras, capital e mão de obra, mas não necessariamente de famílias pobres. Por fim, a cultura de subsistência “mais concentrada” ao sul do rio Sergipe, e de Maragogipe e Jaguaripe, centrada na produção de mandioca e de pastagens de animais, além de lenha e madeira para Salvador e demais áreas do Recôncavo (SCHWARTZ, 1988).

Essa economia de subsistência não pode ser entendida como uma forma menor de atividade econômica, pelo contrário, ela deve ser compreendida em toda a sua capacidade de prover a sobrevivência dos produtores diretos e de uma gama de famílias que se valem dos excedentes produzidos pelos pequenos agricultores. Por isso é perfeitamente válido afirmar que, além do açúcar, do fumo, do fornecimento intensivo de outros produtos relacionados à produção dessas culturas, como as fôrmas de barro produzidas nas olarias de Maragogipinho para beneficiar o açúcar (os “pães de açúcar”), ou o fornecimento e o transporte da mão de obra escravizada para as atividades açucareiras e fumageiras, uma incontável produção de gêneros alimentícios, entre eles a mandioca, integrou fortemente o recôncavo à economia soteropolitana até a década de 1970. É a partir daí, quando a construção de malhas viárias e de um porto seco diversificaram as possibilidades de abastecimento da cidade que crescia desde a implantação da Refinaria Landulpho Alves – Mataripe (década de 1950), que a sua dependência pelos gêneros alimentícios tradicionalmente transportados do recôncavo por saveiros<sup>61</sup> vai ser diminuída, redesenhando a geografia econômica de Salvador e do recôncavo.

Voltando ao século XVIII, paralelamente às cadeias produtivas do açúcar, do fumo e do tráfico de pessoas, a economia de Salvador movimentava ativamente outros

---

<sup>61</sup> Essas embarcações de origem indiana, mas há muito conhecidas nos estaleiros de Portugal, permeiam a realidade e o imaginário da sociedade baiana desde a poesia de Gregório de Matos, chegando às telas e canções de Dorival Caymmi. Foram registradas pelas lentes de Pierre Verger, pelas telas de Caribé, de Jorge Amado e, também, nos seus romances. Qualquer que seja o artista ou observador que se dispuser a (re)tratar Salvador, jamais o fará honestamente se não inserir o saveiro no contexto das indistigáveis interações entre o recôncavo e a capital da Bahia.

tantos agentes econômicos envolvidos com a importação dos mais diversos produtos europeus, além dos excedentes daquela intensa e diversa atividade agrícola de subsistência do recôncavo, que também se fazia presente em pequenas propriedades urbanas da própria capital e do seu entorno. Fala-se, agora, das conhecidas “roças”.

A partir de pesquisas em inventários, Mascarenhas informa que, alheia à produção agroexportadora do açúcar, era expressivo o cultivo de mandioca e de diversas outras culturas em pequenas e médias propriedades urbanas de Salvador, ou próximas a ela, na segunda metade do século XVIII. Essas plantações, conhecidas como “roças”, não produziam considerável riqueza, mas poderiam representar parcela ou o total da renda do agricultor: “O termo roça, em geral, significava a cultura, não a propriedade da terra. [...] os cultivadores de roça plantavam em terra própria, foreira e arrendada, contudo, a maior parte não era proprietária de terra, [...] pagando foros anuais ou sazonais aos donos da terra” (2017, p. 3).

Ainda pertinente à lógica da produção grande, comércio grande, outra questão que não deve ser ignorada nas relações entre produtores e comerciantes diz respeito ao estereótipo construído do comerciante, decorrente de preconceitos e da dependência que se criou em relação ao capital mercantil.

Herdeira dos conflitos com a nobreza no contexto das revoluções burguesas, mas também de antigos preconceitos de natureza religiosa, os mesmos que durante grande parte da Idade Média limitaram o desenvolvimento das atividades econômicas sob a alegação de que a busca por lucros e juros facilmente levariam o indivíduo à prática do terrível pecado da “cobiça”, a atividade comercial comumente era tratada como uma atividade de menor ou de nenhuma “nobreza”. Uma atividade necessária, mas que não agregava atributos morais exemplares, sobretudo quando comparados àqueles associados ao setor produtivo do açúcar<sup>62</sup>.

Tal situação é facilmente explicável quando entendido o diversificado papel do comerciante como mediador das relações de consumo de bens e serviços indispensáveis

---

62 O poder econômico não foi o único responsável pela construção imagética do “senhor de engenho”, ícone de toda a cadeia produtiva do açúcar. Tal construção, acimentada na violência que o poder econômico imprimia às relações senhoriais, também foi simbolicamente legitimada pela produção de ideias e de relações de poder que sustentaram a centralidade política no latifundiário agroexportador. Foi justamente essa estrutura de poder que a burguesia baiana pouco a pouco reconfigurou a seu favor, à medida que o poder da sua produção material e das ideias liberais foram desestruturando a centralidade do “senhor de engenho”. Entretanto, isso não quer dizer que as antigas práticas violentas tenham desaparecido das relações agrárias na Bahia ou que a burguesia não tenha sido igualmente violenta no seu processo de afirmação do poder, sobretudo na transição para o período republicano, pois foi, e continua sendo, muito comum a figura do “coronel” e dos fazendeiros que se integraram ao comércio e vice-versa.

à preservação das necessidades das famílias e do desenvolvimento das atividades agrícolas. Não é difícil perceber, portanto, que um fluxo de renda considerável deve ter-se deslocado do setor agrícola para o setor comercial, propriamente dito, à medida que a atividade econômica da colônia permanecia aquecida. Mais ainda, dada a rigidez da concentração de renda no setor agrícola especializado em função de uma inexpressiva atividade industrial dessa economia, é esperado que os deslocamentos do fluxo da renda em favor dos comerciantes tenham sido numericamente mais acintosos em relação aos bens superiores do que aos bens inferiores<sup>63</sup>, estes supridos no comércio direto de excedentes da agricultura de subsistência, ou, até mesmo, por meio dos “escravos de ganho”<sup>64</sup> da classe média.

São especialmente ilustrativos os registros feitos por Verger acerca das relações entre comerciantes e senhores de engenho, principalmente as de dependência destes em relação àqueles, além das estratégias dos comerciantes para reverter a imagem depreciativa a eles associada:

O negociante se transformou em grande senhor de cidade, vestido de redingote, chapéu de coco inglês, os filhos encantadoramente vestidos de modelos tirados de gravuras de moda de Paris para assistir às representações no Teatro São João. Tudo isso às custas dos Senhores de Engenho, caseiros e rústicos, incapazes, muitas vezes, de enviar seu filho para estudar em São Paulo, Olinda e deixando-o passar a vida entre a meninada e os negrinhos da plantação. Assistia-se à ascensão de uma classe até então menos apreciada pelos Senhores de Engenho. A classe dos negociantes desejosos de quebrar a dominação da classe privilegiada dos grandes latifundiários.

---

63 Bens superiores são aqueles cuja demanda aumenta mais que proporcionalmente com os incrementos da renda. Já os bens inferiores comportam-se de maneira contrária, aumentando a demanda à medida que a renda diminui.

64 Essa denominação expressa uma forma específica de relação econômica entre escravizados(as) e seus(suas) proprietários(as), caracterizada pelo trabalho fora do ambiente estritamente doméstico, por se tratar de uma configuração tipicamente urbana. Era comum a presença de “escravos(as) de ganho”, ou “negros(as) de ganho”, exercendo o trabalho de feirantes, pescadores, carregadores, entre tantas outras formas de auferir renda, que poderia ser totalmente ou parcialmente confiscada pelo(a) seu(sua) proprietário(a). Algumas especificidades desse tipo de relação podem ser apontadas: i) tal condição proporcionava a esses indivíduos um determinado nível de autonomia e sociabilidade bastante diferenciado daqueles obrigados a trabalhar nas atividades agrícolas ou nas minas; ii) os ganhos que não eram confiscados pelos proprietários(as) poderiam se constituir em meios para a obtenção da alforria; iii) como esse trabalho tinha o respaldo generalizado das famílias brancas, uma relação conflituosa era passível de ocorrer com os(as) trabalhadores(as) libertos(as) ou assalariados(as) que não contavam com o relativo “prestígio” que os(as) escravos(as) de ganho possuíam nas famílias-proprietárias. Inclusa desde 2017 na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), a origem da profissão de “baiana de acarajé” remonta a essa condição. Segundo Vivaldo da Costa Lima, o tema das comidas baianas relaciona-se àquela “[...] série de comidas vendidas a preço nas ruas da Bahia por escravos de ganho nos fins do século XVIII. [...] Nota-se, ali, uma considerável lista de comidas africanas, de que o acaçá, o abará, e o nosso acarajé, ainda hoje, duzentos e vinte anos depois, continua a ser vendidos, sob outra forma de mercado: nas ruas, praças e praias da cidade” (2010, p. 155).

Morando em casas nobres, vivendo em grande estilo, estes negociantes enriquecidos procuram muitas vezes imitar e identificar-se com a nobreza rural e chegam a ser também donos de engenhos e de propriedades no campo onde vão passar as festas com as famílias. (1999, p. 44)

E Verger continua ressaltando a importância do tráfico e das “alianças” na construção dos *status* associados e preservados como instâncias de poder econômico mercantil, conquistado ou perdido por conta de negócios de natureza material ou simbólica (casamentos, por exemplo):

A progressiva ascendência adquirida pelo negociante, fornecedor de escravos e que empresta dinheiro se manifesta e se traduz muitas vezes através de alianças e casamentos entre os filhos das duas partes, com as vantagens recíprocas do enobrecimento da descendência dos negociantes e a extinção das dívidas tornadas muito pesadas dos proprietários de engenhos, assegurando assim a permanência da fortuna dos donos de terras e fragilidade daquela dos negociantes. De fato, é raro se ver na Bahia fortunas adquiridas através do comércio manter-se além da segunda ou terceira geração. (*id.*, p. 44-45)

Atentemos para o perfil dos “grandes nomes do comércio” no século XIX, identificados por Verger: a) José Cerqueira Lima, traficante e empresário do comércio exterior; b) Manoel Cerqueira Lima, irmão de José Cerqueira Lima, também atuou no ramo do tráfico humano, sendo responsável, com o seu irmão, por atrasar em dezesseis anos a assinatura do tratado que poria fim ao tráfico de escravos dos armadores brasileiros; c) Antonio Pedroso de Albuquerque, que fez fortuna com o financiamento dos negócios dos senhores de engenho, o que lhe rendeu engenhos, terras, quarteirões inteiros de casas, joias e aplicações financeiras; d) Joaquim Pereira Marinho (“Carne Seca” para os inimigos), que construiu a maior fortuna da época com o negócio de charque, nos setores imobiliário e financeiro (foi membro fundador e presidente do primeiro banco da Bahia, em 1858), mas também adquiriu engenhos com dificuldades financeiras e foi um dos mais ativos empresários do tráfico de africanos(as) para a Bahia. Devido à sua atuação empresarial, recebeu de Portugal a outorga dos títulos de comendador, barão, visconde e conde (*id.*, 1999). Além desses proeminentes comerciantes, Verger ainda cita: “Domingos Gomes Bello, Francisco José Coutinho, José e Joaquim Alves da Cruz Rios, Francisco Lopes Guimarães, todos grandes comerciantes e armadores de navios que iam para o reino de Portugal e ‘para a África’” (*id.*, p. 46).

Além do dinamismo provocado pela diversidade intrínseca ao comércio e do poder econômico e político que o comerciante baiano conquistou durante o período colonial, um outro aspecto a ser destacado emerge da insistência de Verger em evidenciar

a importância do tráfico de escravizados(as) africanos(as) à riqueza da Bahia e, por isso, deve ser inserido na gênese da formação da sociedade baiana. Tal opção justifica-se pelo enraizamento do racismo nas estruturas políticas e econômicas da cidade, que só fez aprofundar-se à medida que essa última se adaptava às circunstâncias históricas do período pós-colonial e modelava suas novas sociedades.

O tráfico de escravos permanece até a metade do século XIX a grande fonte de rendas na Bahia. Esta situação é posta em evidência em um relatório feito em 30 de julho de 1847 pelo Sr. Mauboussin, cônsul da França na Bahia: “O tráfico, por seus lucros imensos e tão prontamente realizados, atrai todos os capitais portugueses e brasileiros, o que constitui um obstáculo ao avanço da província da Bahia no caminho da civilização, da indústria e de melhorias reais”. (*id.*, p. 52)

Sem querer minimizar o “risco” do empreendimento com o tráfico, cujas “perdas” por doenças, condições de transporte e insurreições diminuíram de 23%, no século XVI, para 9% no século XIX – mas poderia chegar facilmente a percentuais bem mais elevados (40%) ou à perda total no caso de naufrágios –, as condições do negócio eram extremamente favoráveis aos traficantes, como demonstra Gorender ao tratar da “natureza econômica do tráfico”:

O tráfico de africanos apresentava dupla face: do lado dos vendedores africanos, não passava de *escambo* com vistas à obtenção de valores de uso; do lado dos traficantes europeus, era genuíno comércio, intercâmbio de valores de troca, circulação mercantil com o objetivo de lucro. (2016, p. 168)

De fato, a “dupla face” do tráfico fazia dele “um dos negócios mais lucrativos da época do mercantilismo” (*id.* p. 168), fenômeno já sinalizado por Verger (1999) e bastante compatível com as análises feitas por Fernando Pedrão em relação à formação do capital mercantil baiano: “ao longo de suas transformações seculares, o capital mercantil estruturou uma economia regional escravista, durante o período colonial, com suficientes identidade e vitalidade para gerar sua própria estruturação social e política” (2020, p. 217).

Em linhas gerais, as condições excepcionais em favor dos traficantes decorriam do fato de eles “adquirirem a mercadoria” a custos muito baixos – preços baixos ou pelo escambo por produtos que também dinamizavam a economia regional – e, a depender das forças do mercado, a revenderem com altas taxas de lucro e de forma relativamente rápida, favorecendo o giro do capital investido e a otimização de parcelas consideráveis do custo fixo do negócio. Um bom exemplo de otimização do custo fixo diz respeito às



embarcações, que por conta de incrementos tecnológicos e da proximidade da costa africana com a de Salvador possibilitavam concluir todo o negócio em torno de três meses. Dessa forma, apesar da grande variação em relação ao transporte de seres humanos, fixando em trezentas a quantidade de pessoas vivas que chegavam em cada uma dessas viagens à Salvador, cada tumbeiro poderia transportar, facilmente, entre 900 e 1.200 pessoas por ano.

Considerando o pragmatismo do empreendedor e do Estado mercantilista ao analisar a dinâmica do tráfico durante os quase quatro séculos em que ele se fez presente (Tabelas 1 e 2), é justamente esse misto de naturalização e intermitência que atribui ao tráfico um comportamento semelhante ao do açúcar no que diz respeito à longevidade e importância econômica, ou seja, nenhuma das duas atividades podem ser compreendidas como um ciclo, na medida em que ambas estiveram ativas de maneira significativa durante todo o período colonial. Ou seja, é um equívoco considerá-lo apenas como uma lucrativa atividade econômica. Mais do que isso, o tráfico de escravizados(as) africanos(as) constituiu a base sobre a qual todas as demais atividades econômicas coloniais se desenvolveram, estruturando todo o conjunto das ideias que validaram a transformação de seres humanos em mercadorias.

Somando-se a tudo que foi dito, mais uma vez os registros de Verger (1999) serão instados a validar uma possibilidade de simplificação da economia escravista baiana, afirmando que ela bem poderia ser compreendida como uma “economia em branco e preto”, considerando a dependência que nutria pelo branco do açúcar (ainda que os engenhos baianos não produzissem apenas açúcares brancos), mas também pelo preto do fumo e do tom da pele dos homens e mulheres que os produziam, principalmente:

Segundo o cônsul da França, Victor Mauboussin “não se pode pensar em desencorajar os proprietários e os traficantes de escravos na Bahia, porque este lugar é o centro mais ativo do tráfico que ali é conduzido com mais resolução que nunca. Este infame tráfico, continua severamente o cônsul, é o único comércio que interessa os capitalistas da Bahia. Todos os que fazem o comércio de escravos sabem muito bem que com riquezas eles obtêm os títulos, as ordens, as honras” (*ibidem*, p. 53).

Não há como desconsiderar a fragilidade econômica do modo de produção escravista, mesmo quando ele se destinou à formação de capital com vista aos empreendimentos típicos do modo de produção burguês, como comprovou a dinâmica da grandiosa cadeia de negócios que envolvia o tráfico e a comercialização de seres humanos escravizados do continente africano, por exemplo. Como as contradições do sistema não

se resumiam às relações materiais de produção, mas se expandiam no plano das ideias que alimentavam e preservavam o escravismo nas dimensões jurídica, política, educacional, religiosa, o grande desafio da metrópole e dos seus braços na colônia foi preservar a dominação a qualquer custo, o que resultou em violência e desigualdades de todos os tipos. A eficiência desse esforço foi notória não apenas porque preservou o modo de produção até o seu limite, fazendo com que o Brasil fosse um dos últimos países a abolir a escravidão, mas porque preservou, como instrumento de estruturação do poder político, econômico e cultural que se constituiu no pós-abolição, as mesmas ferramentas e natureza constitutivas da etapa anterior, ou seja, a desigualdade e a violência promovidas pelo racismo que continua estruturando a sociedade brasileira.

### **1.1.5 Relações desiguais e ideologia racista numa economia desigual**

Como toda a economia baiana, e brasileira no geral, foi estruturada a partir do trabalho escravo, as demais relações sociais e institucionais foram por ele modeladas durante os anos em que o modo de produção escravista vigorou. Ao abolir a escravidão em 1888, a institucionalidade do Estado brasileiro passou a admitir que não seria mais possível utilizar o ser humano escravizado como fator de produção e, a partir de então, novas dinâmicas produtivas, agora assentadas no trabalho assalariado, passariam a normatizar as relações sociais e institucionais. Nessa perspectiva, sem jamais negar a importância dos fenômenos políticos e históricos que promoveram a superação do modo de produção escravista pelo capitalista, era de se esperar que novas relações econômicas promovessem novas formas de pensar e organizar a sociedade (formas jurídicas, culturais, associativas, políticas), capazes de promover os elementos fundamentais que o liberalismo econômico prometia com a implantação do modo de produção capitalista. Ou seja, esperava-se que a liberdade de mercado atuasse no sentido de promover a racionalidade econômica dos seus agentes, o que implicaria, entre outras medidas, incorporar o verdadeiro exército de mão de obra de ex-escravizados(as) disponibilizado a partir da abolição.

Contudo, há uma arapuca que está sempre armada à espera de aprisionar o leve pensamento, aquele desenraizado das relações materiais e que não percebe ou ignora o encadeamento que essas relações produzem no âmbito das ideias. É evidente que o novo modo de produção criou e remodelou as suas mais caras instituições, aquelas indispensáveis à sua própria perpetuação (como o Direito, a Ciência, a Economia e a

Política), mas o fez da forma mais pragmática possível, focando na equilibrção necessária das relações de poder vigentes e insurgentes, de forma que a dinâmica das novas relações de produção não fosse ameaçada. O resultado disso, no que diz respeito às relações étnico-raciais brasileira, foi que a abolição jamais tentou igualar, efetivamente, brancos e negros, porque o que os desiguou não foi alterado: as relações econômicas assentadas no racismo.

Quem denuncia com precisão esse fenômeno é Achille Mbembe, que percebe a intencionalidade econômica do pensamento ocidental no processo de “invenção do Negro”. Como o autor centra a sua tese na revelação do movimento ocidental de invenção de categorias necessárias para a expansão do projeto colonial, mas também do próprio capitalismo (destacadamente as categorias “raça”, “Negro” e “África”), ele diferencia o substantivo próprio “Negro”, sujeito inventado a partir da autodeterminação europeia, do “negro” adjetivado, usado quando se quer identificar a natureza, a origem, uma particularidade do substantivo, como se vê na categoria “consciência negra do Negro”. Concernente ao pensamento mbembiano, “consciência negra do Negro” não deve ser tratada como um termo ou expressão linguística, mas como categoria de pensamento, pois representa, mesmo com profunda ambiguidade, o conjunto de “escritas” relacionadas ao que ele chama de “declaração de identidade” (MBEMBE, 2014, p. 62). É a partir das tensões advindas da ideia ocidental de um Negro inventado (assim como de raça e de uma África igualmente inventadas) e da “declaração de identidade” constituinte da “consciência negra do Negro”, que, para Mbembe, funda-se a Razão Negra.

Há dois momentos cruciais da “Razão Negra” na perspectiva de Mbembe. O primeiro indica os elementos que envolvem, constituem e emergem da Razão Negra:

Por este termo ambíguo e polêmico, designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. Esta espécie de enorme jaula, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como enquadramento. (2014, p. 25)

O segundo revela as tensões decorrentes de instâncias contraditórias que constituem a “Razão Negra”:

A este texto primeiro [marcado pela exterioridade dos enunciados, dos discursos, dos saberes...] responde um segundo, simultaneamente gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica. Este segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas à

primeira pessoa do singular: “Quem sou eu?”. “Serei eu, em boa verdade, quem dizem que eu sou?”. “Será verdade que não sou nada a não ser isto – a minha aparência, aquilo que se diz e se quer de mim?”. “Qual é o meu verdadeiro estado civil e histórico?”. Se a consciência ocidental do Negro é um *juízo de identidade*, este texto segundo será, pelo contrário, uma *declaração de identidade*. Através dele, o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado. (*idem*, p. 58-59, grifos do autor)

Assim, para Mbembe, a “Razão Negra” constrói-se em um espaço de possibilidades dialetizado entre os interesses de um mundo não negro, que pensa e determina sobre o Negro (um “juízo de identidade”), e os interesses de um Negro que pensa e determina sobre si mesmo (uma “declaração de identidade”). É um espaço tensionado pelo “enjaulamento” (metáfora tomada de empréstimo do autor) de um Negro inventado em enunciados, saberes, possibilidades e limitações exteriores a ele, e o movimento que ele próprio promove na direção do autoconhecimento e da autodeterminação. Em última instância, é a racionalidade construída, vale a pena repetir, não no lugar “onde se diz estar [o Negro], e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado” (*ibidem*, p. 59).

Destinado a orientar as práticas colonialistas, a “invenção do Negro” – e de determinada África – foi um exercício, no plano das ideias, que teve como premissa a criação de um sujeito “preso” a um corpo vazio e animalizado, disponível ao uso e coisificado por destinar-se à condição de mercadoria voltada ao trabalho. E assim, essa invenção, decorrente de uma percepção europeia que jamais afirma a própria identidade pelos seus elementos constituintes, e sim pela criação de um outro forjado por categorias que lhe são alheias, serviu sobremaneira para subsidiar um vigoroso processo de criação do seu contrário, daquela categoria de pessoas que passará a representar a liberdade e a idealização de humanidade e de progresso; categoria que, valendo-se da tez branca, apropria-se das condições que possibilitam a perpetuação da desigualdade por ela mesma criada. Reforçando esse pensamento, vale a pena conferir como Almeida explicita a contradição inerente à construção do branco enquanto raça:

De fato o ser branco é uma grande e insuperável contradição: só se é “branco” na medida em que se nega a própria identidade enquanto branco, que se nega ser portador de uma raça. Ser branco é atribuir identidade racial aos outros e não ter uma. É uma raça que não tem raça. Por isso, é irônico, mas compreensível, que alguns brancos considerem legítimo chamar de “identitários” outros grupos sociais não brancos sem se dar conta de que esse modo de lidar com a questão é um traço fundamental da sua própria identidade. (2019, p. 78)

Mas os efeitos da “invenção do Negro” não ficaram circunscritos à desumanização que justificou o modo de produção escravista. Transcendendo o momento histórico que os originou, tais efeitos encarnaram nas demais formas de opressão que surgiram de processos adaptativos ou inaugurados pelo modo de produção capitalista. Aqui se encontra o conceito de “devir-negro” elaborado por Mbembe, um devir que aponta para a possibilidade de que, em algum momento, as pessoas experimentarão, de forma renovada e adaptada, os processos de opressão capitalista historicamente impostos aos “Negros”:

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo. (*ibidem*, p. 18)

Ora, na medida em que o liberalismo político e econômico foi gestado e desenvolveu-se tendo como base ideias e práticas acumulativas de natureza racialista, a modernidade não representou a desconstrução de tais ideias. Pelo contrário, seus institutos a reinventaram, e somente nos planos da imaginação e da ideologia será possível perceber transformações qualitativas na situação do negro brasileiro decorrentes da transição do modo de produção escravista para o capitalista.

Se é verdade que a “invenção do Negro” possibilitou uma lógica de opressão material e psíquica sobre a pessoa negra que extrapolou o momento histórico da escravidão, também é verdade que as vantagens psicossociais e materiais agregadas às pessoas brancas não podem ser consideradas como o seu par dialético, na medida em que não se configuram como a sua contradição, mas como consequência e motor da estrutura racista que se impregna no tecido das sociedades modernas. Contudo, ao apontar as reviravoltas geradas a partir da “invenção do Negro”, é o próprio Mbembe que deixa pistas para a identificação desse par dialético:

Mas – e esta é a sua manifesta dualidade –, numa reviravolta *espectacular*, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no *acto* de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. (MBEMBE, 2014, p. 19)

Nessa perspectiva, é possível identificar na resistência à desumanização, na

criação material e psicológica de elementos que reafirmem o “ser mais” como uma vocação ontológica, o caminho para reconhecer o par dialético de uma identidade forjada numa espécie de “antiespelho” europeu e da coisificação da pessoa negra na modernidade, que inventou um Negro e uma África específicos, destinados aos projetos coloniais do seu tempo. Eis que a razão que emerge dessa construção histórica é uma razão dialética, uma razão que, pela sua “natureza”, apresenta capacidade operacional para transformar, mas também de denunciar aquilo o que Freire tão bem percebeu e, igualmente, denunciou: “a desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do SER MAIS. É distorção possível na história, mas não vocação histórica” (2018, p. 57, destaque do autor). E continua em nota de rodapé:

Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta o ser menos. (*id.*, p. 57)

Vários são os exemplos históricos de reação ao processo de desumanização imposto pelas sociedades colonial e capitalista à população racialmente percebida como negra na sociedade brasileira. Mais do que exemplos de reações, tais ações constituíram-se, historicamente, em racionalidades plurais e dinâmicas que marcaram as práticas contra-hegemônicas do conjunto dessa população. É, portanto, nesse sentido dialético que racionalidades oprimidas constituir-se-ão em instrumentos operativos e intelectuais de transformação material e simbólica da realidade, passíveis de manifestar-se na religiosidade, nas experiências de sociabilidade (irmandades, organizações políticas, artísticas e trabalhistas, entre outras), no campo das artes e da cultura, além dos redutos mais caros à perpetuação das ideias e práticas racialistas, a saber, os ambientes da comunicação de massa, da literatura e da produção científica.

### **1.1.6 A organização oprimida e a insubordinação como contradição da sociedade opressora**

Não obstante à expectativa de que indivíduos oriundos de realidades opressoras produzam racionalidades libertadoras, o estudo de uma das organizações mais

importantes de trabalhadores baianos da segunda metade do século XIX revela que tal expectativa nem sempre se apresenta de forma radical, podendo optar por atuações e percursos de caráter reformista/reformador, isto é, não revolucionário.

Criado a partir da reunificação do Partido Operário da Bahia (fundado em 1890) com a União Operária Bahiana (entidade em que militava Manoel Quirino), o Centro Operário da Bahia (COB) surge em 1893 com o objetivo de formar e articular uma representação política no âmbito do poder local, mas também a partir das eleições da Primeira República. Segundo Aldrin Castellucci, tal estratégia foi bem-sucedida e o Centro Operário da Bahia desenvolveu “um papel relevante nos arranjos políticos das oligarquias nas eleições estaduais e federais, quando os dois grupos rivais fizeram alianças com diferentes chapas e partidos das elites baianas” (2010a, p. 90).

O pragmatismo político e a influência do COB podem ser entendidos a partir de dois aspectos constituintes do perfil dos seus filiados: a cor da pele e o perfil profissional. Quanto àquela, foi possível constatar que, dos 133 filiados de quem Castellucci identificou a cor da pele (11,3% dos 1.176 associados), 24,1% eram brancos e 75,9% não-brancos (pretos, pardos e mestiços), refletindo aquilo que o autor constatou mais adiante: a estratificação social da cidade se confundia com a racial, inclusive no interior do COB, pois “o grupo dos brancos existentes na organização política era composto, em sua quase totalidade, por indivíduos das classes médias e da burguesia” (*id.*, p. 117-118).

Já no que se refere à atividade profissional dos seus integrantes, esses últimos representavam majoritariamente categorias de operários qualificados (serralheiros, alfaiates, marceneiros, mestres de ofícios etc.), mão de obra valorizada em uma sociedade que transitava para o modo de produção capitalista. Assim, uma parcela significativa desses filiados gozava de certo prestígio social, mesmo sendo “negro-mestiça”, decorrente da boa situação financeira e patrimonial que apresentavam, o que incluía títulos e cargos públicos assumidos ou, ainda, participações em irmandades de caráter mútuo ou religioso<sup>65</sup>.

---

65 Vejamos o que Castellucci verificou acerca do patrimônio de Ismael Ribeiro dos Santos, um dos tantos exemplos desse misto de operário/representante trabalhista que se descolou da condição proletária a qual, quando muito, estava submetida o negro no pós-abolição. Dirigente do Partido Operário da Bahia e da União Operária Bahiana entre 1890 e 1893, Ismael Santos presidiu o Centro Operário da Bahia por dois períodos (1899-1903 e 1908-1912), foi membro da Federação Socialista Bahiana e sócio da Sociedade Cooperativa dos Alfaiates e da Sociedade Beneficente União dos Alfaiates: “O auto de partilha do espólio de nosso personagem, lavrado no dia 27 de maio de 1932, é uma poderosa evidência de quão enganadora pode ser a imagem de uma população negro-mestiça integralmente atirada à pobreza e à indigência errante no período pós-Abolição. Ismael Ribeiro exerceu um ofício qualificado, tornou-se proprietário de sua oficina de alfaiataria, angariou prestígio e influência através da patente de coronel da

O que caracterizou a sociedade baiana no pós-abolição, a saber, a quase associação entre alta vulnerabilidade social e a população negra, parece ter se manifestado no COB de maneira bastante peculiar. Ao que tudo indica, as características étnico-laborais de uma parcela específica do operariado baiano teriam contribuído para definir o perfil e o *modus operandi* da entidade, tais como: a) a predisposição a aglutinar trabalhadores majoritariamente não brancos; b) o acesso facilitado dos seus filiados às irmandades e demais organizações associativas para fortalecer a rede de prestígios e influências; c) o perfil da qualificação dos seus filiados, voltada para atividades técnicas intermediárias (artesãos), bastante reconhecidas e valorizadas desde a sociedade escravista, inclusive nas atividades do engenho<sup>66</sup>. Contudo, como já foi dito, ainda que o COB tenha se constituído majoritariamente por membros não-brancos, ele não representou o grosso do operariado baiano no pós-abolição e, por isso, não atuou de forma incisiva para a redução da precariedade da grande massa dos trabalhadores negros na sua região de atuação. Pelo contrário, ele representou uma parcela muito específica desse operariado, o que implica dizer que várias categorias de trabalhadores menos qualificados não foram por ele representadas, como aqueles dos setores têxtil e fumageiro<sup>67</sup>. Apesar desse perfil de representatividade, que marca uma posição mais reformadora, institucionalizada e alinhada com o status socioeconômico e político dos seus dirigentes e de grande parte dos seus membros, segundo Castellucci, os dirigentes do COB contribuíram significativamente para a concretização de demandas populares:

---

Guarda Nacional e se elegeu Conselheiro Municipal de Salvador, por meio de bem construídas alianças políticas do Centro Operário com as elites locais (2010a, p. 98, grifo nosso).

66 Schwartz chama atenção para a existência de uma hierarquia nas relações de trabalho em um engenho típico, bem como a valorização do trabalho e do escravizado que atuasse em etapas mais complexas do refino do açúcar ou fornecesse serviços técnicos de construção e manutenção úteis ao processo produtivo, os artesãos: “embora a historiografia tenha dedicado mais atenção aos escravos domésticos, aos artesãos e aos poucos supervisores e feitores, esses grupos perfaziam menos de um quinto da escravaria dos engenhos. O valor relativo desses cativos era alto em comparação com os trabalhadores de enxada. Os escravos especializados que trabalhavam na fábrica do engenho compunham apenas cerca de 10% do total, mas também eram altamente valorizados e equiparavam-se com os escravos domésticos em termos de seu preço médio. Também valiosos eram os barqueiros, canoeiros e carreiros, sendo seu preço médio nos inventários equivalentes ao dos artesãos” (2006, p. 137). Mais adiante, o autor ainda informará que também havia uma hierarquia por cor da pele, que acabava oportunizando aos “mulatos” adquirir especializações.

67 Sobre os trabalhadores dessas categorias, Castellucci informa que eles “pareciam estar excluídos das formas clássicas de organização sindical e política autônomas, estando vinculados às sociedades beneficentes das fábricas e submetidos à disciplina e à vigilância patronal nas vilas operárias, mantidas e controladas pelos capitães da indústria têxtil. Não é à toa que o primeiro sindicato dos operários desse ramo de produção, livre dos patrões, só tenha surgido em 1919, ano em que os tecelões tomaram parte ativa na greve geral de junho e na que paralisou o setor em setembro” (2010a, p. 113).



O que se reivindicava era o rompimento do monopólio do poder pelas classes dominantes e a extensão do direito de representação política à classe operária, juntamente com reformas sociais que lhes proporcionassem melhorias nas condições materiais de existência. Nesse sentido, os operários vinculados ao Partido Operário da Bahia, à União Operária Bahiana e ao Centro Operário da Bahia que lograram se eleger para os cargos de conselheiros municipais, administradores e membros das juntas distritais e juizes de paz, cumpriram, efetivamente, um papel de representação política da classe operária. Isso transparece no encaminhamento que aqueles indivíduos deram às demandas operárias por geração de postos de trabalho, controle de preços dos gêneros de primeira necessidade, construção e / ou subvenção estatal de habitações proletárias, expansão do sistema educacional público e por uma legislação de proteção ao trabalho. (CASTELLUCCI, 2010b, p. 241)

Sem diminuir a precarização de grande parcela do operariado baiano no período pós-abolição, as pesquisas de Castellucci permitiram, sem sombra de dúvida, ponderar as generalizações acerca das condições socioeconômicas da população negra na virada do século XIX para o XX. Contudo, como o autor delimitou o seu objeto em uma parcela da classe operária baiana, uma outra face do trabalho da população negra deve ser investigada, pois ela representa formas, dinâmicas e racionalidades muitas vezes distintas daquelas produzidas no ambiente do operariado que se formava: o grupo social dos(as) ex-escravizados(as). A esse grupo de trabalhadores(as) voltaram-se as pesquisas de Mata (2007), que, ao focar nas relações de trabalho e nos conflitos envolvendo os “‘Libertos do 13 de maio’, ‘recém-libertados’, ‘treze de maio’ ou simplesmente ‘libertos’” (*id.*, p. 182), identificou a recorrência de acordos de trabalho, muitos deles leoninos em favor dos antigos “senhores” ou simplesmente descumpridos, causando tensões e violências de ambos os lados.

A partir desse cenário, tão incerto quanto desafiador, a autora alerta para duas questões que merecem especial destaque. A primeira delas diz respeito à dependência dos grandes produtores baianos em relação à mão de obra escravizada. Citando Conrad, a autora informa que a quantidade de escravizados(as) registrados(as) na Bahia caiu, devido às mortes, alforrias e ao tráfico interprovincial (para o sudeste brasileiro) e intraprovincial (sobretudo para o Recôncavo), de 165.403 para 76.838 pessoas, entre os anos de 1874 e 1887. Apesar da população escravizada na Bahia representar, em 1887, cerca de 10% da população total de escravizados no Brasil, apenas 3.172 estavam registrados em Salvador.

Ainda que fosse relativamente comum os “senhores” negligenciarem aspectos burocráticos relacionados ao registro do seu “patrimônio humano”, caminho pelo qual os abolicionistas pleiteavam com grande margem de sucesso as alforrias, a “modesta” quantidade de pessoas escravizadas na capital da província pode ser explicada pelo fato

de a atuação dos movimentos abolicionistas ter se dado mais no ambiente urbano do que no rural, mas, também, porque os pequenos produtores e os “senhores” urbanos eram os proprietários que mais ofertavam escravizados(as) para o já mencionado tráfico interprovincial (MATA, 2007)<sup>68</sup>.

Apesar de não ter sido objeto de estudo da autora, os conhecidos custos elevados de manutenção da mão de obra escravizada, associados ao seu baixo índice de produtividade, justificariam a inviabilidade desse modo de exploração laboral nas unidades produtivas de baixa ou nenhuma sustentabilidade econômica, a exemplo das pequenas propriedades e dos ambientes domésticos. Mais ainda, na prática, ajuda a explicar os(as) chamados(as) “escravos(as) de ganho” e o grande número de alforrias na etapa final da escravidão, bem como a contribuição desses fenômenos para a criação de uma classe proletária, etapa fundamental da implantação do modo de produção capitalista, devido aos retornos econômicos que ela proporcionava, maiores se comparados aos retornos dos escravizados(as) no modo escravista<sup>69</sup>.

Outra constatação importante da autora diz respeito, agora, às diferentes perspectivas sob as quais o termo liberdade foi adotado, tanto para a antiga classe senhorial quanto para os libertos. Enquanto os primeiros adotaram posicionamentos que iam da aquisição de mão de obra mediante acordos de trabalho até o uso da violência (in)justificada pelo inconformismo com a liberdade ou pelo medo de ver a “dignidade” da sua família e o seu patrimônio ameaçados pela ausência da mão de obra escravizada, os libertos lidaram com a nova condição buscando integrar-se ao sistema ou negando-o em diferentes níveis.

Os acordos de trabalho realizados entre os libertos e os seus antigos senhores foram comuns por toda a Bahia, quase sempre girando em torno do pagamento de salários, do fim dos castigos corporais e da recusa em trabalhar mais de três ou quatro dias por semana. Contudo, diversas formas de descumprimento desses acordos foram verificadas na província, principalmente queixas de violências e agressões, inclusive na “cidade de Salvador, onde a população escrava era infinitamente menor e maior a presença e a força

---

68 Esse tráfico é reconhecido por Fernandes (2021) como um dos fatores que influenciou a dinâmica da economia cafeeira paulista.

69 A título de ilustração, é possível, por meio da variação dos preços dos escravizados, imaginar a pressão exercida pelo sudeste brasileiro em relação à demanda por esse formato de mão de obra, sobretudo em relação às unidades de baixa produtividade. Citando Simonsen, Kowarick informa, em nota de rodapé, que “na Bahia, por exemplo, em 1853, cobravam-se 80\$000 para cada escravo que saísse da Província, cifra que, na década seguinte, sobe para 200\$000” (1994, p. 60).

do Estado, dos abolicionistas e do controle moral” (MATA, 2007, p. 175).

Sobre o comportamento da população liberta em relação às condições impostas pelo “trabalho livre”, vale a pena apresentar os achados de Fernandes no seu clássico *A integração do negro na sociedade de classes*, publicado em 1965. Pesquisando como a sociedade paulistana lidou com a força de trabalho liberta no pós-abolição, o autor conclui que as classes dominantes de São Paulo percebiam a população liberta como incompatíveis com o trabalho livre. Assim, ao identificar os fundamentos dessa rejeição, Fernandes analisa e aponta as seguintes observações a respeito da “natureza das reações dos negros e mulatos ao trabalho livre”: “os negros e os mulatos” priorizavam a liberdade de escolher como e onde trabalhar em relação às exigências típicas do mundo do trabalho; “introduziam elementos morais no contrato de trabalho, altamente desfavoráveis em uma ordem social que timbrava por despojar a relação patrão-assalariado de obrigações e de direitos extraeconômicos” (2021, p. 72); e reivindicavam as mesmas condições de trabalho dadas aos imigrantes, mas se “obstinavam em repudiar certas tarefas ou, o que era mais grave, o modo de dispor de seu tempo e energias” (*id.*, p. 73). E conclui: “assim, a escravidão atingia o seu antigo agente de trabalho no próprio âmago de sua capacidade de se ajustar à ordem social associada ao trabalho livre. Tornava-se difícil ou impossível, para o negro e o mulato, dissociar o contrato de trabalho de transações que envolviam, diretamente, a pessoa humana” (*id.*).

Como a obra de Fernandes constitui um importante referencial para se entender as resistências e as brechas da sociedade brasileira no desafiador processo que foi a admissão da participação socioeconômica, política e cultural da população negra no pós-abolição, vejamos o que é dito em uma de suas passagens mais conhecidas:

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o estado, a igreja ou qualquer instituição assumissem então encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva. (2021, p. 59)

Analisando a dinâmica da sociedade paulista de então, Fernandes demonstra como a lógica econômica resultante das escolhas feitas pelas classes políticas e econômicas



Branca	38.261	29,6	18.834	60,0	55.820	32,0	53.204	81,9
Parda / Mestiça	55.424	42,9	6.711	21,4	61.243	35,1	6.396	9,9
Preta	32.495	25,2	4.968	15,8	46.007	26,4	4.446	6,8
Cabocla	2.928	2,3	872	2,8	11.342	6,5	888	1,4
Total	129.108	100,0	31.385	100,0	174.412	100,0	64.934	100,0

Fonte: elaboração própria, a partir dos censos de 1872 e 1890 (ver Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1874(?); 1890)

Nota 1: As classificações raciais das fontes admitiram quatro denominações, sendo três em comum, a “branca”, a “preta” e a “cabocla”, e a “parda”, que esteve presente no censo de 1872, mas foi substituída pela “mestiça” em 1890. Esta pesquisa admitiu-as como similares, sem perder de vista a possibilidade da mudança de nomenclatura ter sido influenciada pela propagação das teses do “racionalismo científico”.

Nota 2: Dada a dificuldade de acessar esses dados, inclusive na versão digital, em função do desagregamento dos dados e da qualidade da impressão digitalizada, a pesquisa optou por disponibilizar os números apurados, ressaltando que alguma imprecisão pode ocorrer, ainda que tal possibilidade seja remota, nos dados de 1872 pelos motivos já citados.

O segundo aspecto a ser considerado diz respeito ao perfil e ao dinamismo das principais atividades econômicas desenvolvidas em ambos os municípios. Enquanto São Paulo foi dinamizado pelo fluxo de rendas da produção cafeeira, representando o aporte necessário para patrocinar uma ideia de modernização socioeconômica assentada em incentivos à industrialização, à urbanização e à estruturação dos seus sistemas financeiro e modal de transportes, Salvador, em detrimento da sua tentativa de industrialização no final do século XIX, não conseguiu criar o conjunto dos incentivos financeiros e estatais que favorecessem o desenvolvimento da sua matriz industrial, tornando-se, juntamente ao estado da Bahia, uma exportadora de matérias-primas e mão de obra para o sudeste brasileiro. É importante, ainda, destacar que o processo de industrialização se deu de maneiras totalmente distintas nas duas capitais. São Paulo inicia o seu processo de industrialização ainda no século XIX, favorecido pela condição de entreposto comercial entre Rio de Janeiro, Minas Gerais e Mato Grosso, bem como pelo agressivo programa de imigração europeia, mas sobretudo por já ter implantado a base industrial necessária para aproveitar o processo de substituição de importações provocada pela escassez mundial decorrente da primeira grande guerra (1914-1918). Salvador, por outro lado, não pôde aproveitar esse momento econômico, visto que a centralidade do setor primário-exportador ainda perdurava nessa região do país. Apenas na metade do século XX, motivada pela descoberta de petróleo no recôncavo baiano, a Bahia adotaria de fato uma política industrial (CARVALHO; PASTERNAK; BÓGUS, 2010).

O terceiro aspecto sempre esteve *pari passu* com o perfil socioeconômico de

ambos os municípios: a influência do poder político dos grupos dominantes do Estado em relação ao poder central (nacional). Nesse ponto é importante ressaltar que o Estado de São Paulo apenas despontou para o protagonismo político nacional no século XIX, diferentemente da Bahia que, alavancada pela proeminência da sua agricultura, manteve-se na área de convergência da centralidade política nacional até 1763, quando Salvador deixa de ser a capital da colônia, cuja sede foi transferida para o Rio de Janeiro. Ou seja, com o fim do modo de produção escravista (1888) e o início do modo de produção capitalista, período coincidente com a implantação do regime republicano (1889), enquanto São Paulo pavimentava o seu caminho para a expansão da matriz industrial, alinhado que estava com as ideias liberais do novo regime político e com a perspectiva de maior representatividade, a Bahia, conservadora, firma posição contrária à república e aprofunda o ostracismo político e econômico em que se encontrava, graças ao posicionamento das suas forças oligárquicas, que não apenas eram avessas às transformações que pusessem em risco as suas relações de poder locais, mas ainda mantinham importantes representações nas estruturas políticas nacionais.

Por fim, ainda que outros aspectos possam também ser destacados, cabe uma especial atenção à importância da presença do elemento estrangeiro-imigrante para as cidades de São Paulo e Salvador. Conforme informa Fernandes (2021), quando constata que São Paulo se converteu numa “cidade estrangeira”, a imigração aparece como peça-chave para se entender a opção pelo desenvolvimento nacional, mas principalmente o modelo de desenvolvimento paulistano, significando dizer que, apesar da política de imigração ter se tornado nacional, a sua implantação e dinamismo foram bastante distintos nas diversas províncias e nas suas capitais, entre elas Salvador. Como será demonstrado mais adiante, a imigração na capital baiana foi bem menos intensa, pois o direcionamento das famílias imigrantes destinou-se prioritariamente para o interior do estado, a fim de ocupar terras devolutas a partir de implantação de colônias de imigrantes, fosse para atuar na construção de estradas de ferro para a expansão da malha ferroviária baiana, fosse para substituir a mão de obra escravizada, principalmente em grandes propriedades. Contudo, diversos foram os fatores que minaram tais tentativas, entre eles as doenças e as endemias, que levaram famílias inteiras à morte, bem como o despreparo dos contratantes para lidar com a mão de obra livre e a resistência que eles demonstraram em substituir o trabalho negro-servil pela mão de obra imigrante, promovendo a coexistência de ambas, violando, assim, os contratos e os propósitos da política de imigração. Ou seja, diferentemente de São Paulo, o grosso da mão de obra liberta de Salvador jamais foi alijada das

oportunidades de trabalho por conta da mão de obra imigrante, mas sim por outros aspectos, tão bem apontados por Fernandes (2021), que se referem ao abandono de ex-escravizados e ex-escravizadas à própria sorte, sem que qualquer política nacional favorável ao ingresso dessas pessoas no mercado de trabalho no pós-abolição tivesse sido implementada.

Tratar esse complexo conjunto de fatos faz-se especialmente necessário para se ter uma perspectiva mais próxima da realidade da população negra baiana, sobretudo em relação aos espaços socioeconômicos, políticos e culturais em que se deram as suas formas de resistência à desumanização do sistema escravista. Nesse sentido, e desde já reconhecendo a sociedade baiana como majoritariamente negra e historicamente atuante na conservação de elementos culturais indispensáveis à preservação de identidades africanas ou afro-baianas, jamais poder-se-ia considerar sensato admitir a transposição da análise feita por Florestan Fernandes do contexto étnico-racial paulistano para o baiano, quando afirma que

A participação do negro no processo revolucionário chegou a ser atuante, intensa e decisiva, principalmente a partir da fase em que a luta contra a escravidão assumiu feição especificamente abolicionista. Mas, pela própria natureza da sua condição, não passava de uma espécie de aríete, usado como massa de percussão pelos brancos que combatiam o “antigo regime” [monárquico-escravista]. (2021, p. 60)<sup>70</sup>

Pelo contrário, considerando a descapitalização financeira da economia baiana, a gênese agrária da sua formação e a renitência dessa influência nas suas relações socioeconômicas, políticas e culturais, além do deslocamento político em relação às mudanças que reestruturariam o poder no Brasil, é possível afirmar que as diversas formas de resistência protagonizadas pela população negra da Bahia contribuíram radicalmente para a desestabilização do sistema escravista no estado, pavimentando o caminho das

---

<sup>70</sup> Por considerar importante o contexto em que Fernandes faz tal afirmação, optou-se por transcrever o longo parágrafo em que ela ocorre: “de um lado, a revolução abolicionista, apesar de seu sentido e conteúdo humanitário, fermentou, amadureceu e eclodiu como um processo histórico de condenação do ‘antigo regime’ em termos de interesses econômicos, valores sociais e ideais políticos da ‘raça’ dominante. A participação do negro no processo revolucionário chegou a ser atuante, intensa e decisiva, principalmente a partir da fase em que a luta contra a escravidão assumiu feição especificamente abolicionista. Mas, pela própria natureza da sua condição, não passava de uma espécie de aríete, usado como massa de percussão pelos brancos que combatiam o “antigo regime”. Mesmo os abolicionistas mais íntegros e tenazes não puderam ser seu porta-vozes válidos. A cena histórica era insensível a reivindicações que não terminavam com a ‘liberdade da pessoa humana’, mas iam além dela, exigindo-a como mera condição preliminar. Ora, embora os ex-cativos fossem socialmente incapazes de tomar consciência e de agir nessa direção, suas reivindicações caíam nessa categoria” (2021, p. 60).

tardias campanhas abolicionistas. Mais ainda, as formas de resistência ao regime escravista não cessaram no pós-abolição porque não cessaram as opressões do sistema capitalista-emergente que se constituía, o que permite dilatar, sem qualquer receio de parecer exagerado, o contexto histórico de “quilombagem”, cunhado por Clóvis Moura:

[Quilombagem foi um] movimento histórico e social que, no Brasil, teve início no final de século XVI, idêntico à marronagem nas áreas do Caribe e outras. Caracterizou-se pela formação contínua de grupos de negros rebeldes e fugitivos, que constituíam comunidades próprias, os quilombos. A quilombagem perdurou durante todo o tempo em que existiu a escravidão no Brasil e foi um elemento de desgaste permanente do sistema escravista. [...] A quilombagem foi, pois, um movimento social permanente que lastreou todo o período escravista no Brasil, influenciou poderosamente no esfacelamento da estrutura econômica da época e proporcionou a conservação da consciência étnica do negro até os nossos dias. (MOURA, 2013, p. 334-335)

Nesse sentido, graças à investigação documental e ao trabalho de pesquisadores interessados em revelar histórias e dinâmicas locais, registros jornalísticos e jurídicos da época apresentam-se como testemunhas das diferentes formas de reação dos antigos “senhores de escravos” ao ambiente capitalista que se gestava na Bahia. Além da já comentada violência física ocorrida no âmbito das relações de trabalho ou em iniciativas clandestinas sobre grupos de ex-escravizados, “julgados” e “condenados” pelos seus algozes por vagabundagem, por vingança ou por puro sadismo, outra forma não menos sádica, violenta e desumana, mas igualmente reveladora da absurda dependência do trabalho escravo, consistia dos requerimentos de tutela dos(as) filhos(as) de ex-escravizadas (MATA, 2007, p. 177).

Assim, como já comentado anteriormente, foi relevante e significativa a parcela de ex-escravizados(as) que reagiram ao sistema desobedecendo e insubordinando-se à ordem, à moral e às autoridades constituídas, adotando formas violentas de manifestação, sobretudo nas dimensões e territórios em que a desumanização promovida pelo jugo senhorial se manifestara de forma mais intensa, ou seja, nas dimensões material, social e simbólica: “os embates, envolvendo trabalho, festa, terra, gênero e animais, no período imediatamente posterior à abolição, são apenas pequenos indícios das lutas que o 13 de maio engendrou” (MATA, 2007, p. 197).

A diversidade dessas “desobediências e insubordinações”, expressões usadas pela classe dominante e policial da Bahia pós-escravista, não podem ser – e não foram por parte da autora – diminuídas, pois apontam para elementos de uma leitura de mundo e de racionalidades oprimidas que tendem a ser classificadas a partir de tipologias morais e



jurídicas dominantes. Pelo contrário, vistas por outro ângulo, podem perfeitamente ser compreendidas como continuidades das sedições cotidianas apontadas por Risério<sup>71</sup>, demonstrando que

[...] não foi nada insignificante o prejuízo que os escravos causaram à classe dominante, ao longo de uma irrequieta história de três séculos de violação das regras e de burla das normas da ordem escravocrata. Que os negros, contra todas as imposições e agressões senhoriais, souberam manter a sua integridade essencial. E, ainda, preservar seus deuses, seus mitos e ritos, sua língua litúrgica, seus cantos sagrados. Por tudo isso, a conclusão é óbvia. Obrigado a enfrentar obstáculos formidáveis, o negro nunca foi mudo ou desossado. (2012, p. 337)

Ainda sobre a importância das diversas formas de resistência negra à opressão do sistema escravista, vejamos como o pensamento dialético de Moura as percebe operando na síntese das contradições da relação “senhores”/escravizados. Contudo, antes mesmo da citação, faz-se necessário reafirmar o quão importante continuou sendo a organização das resistências no pós-abolição, pois foram elas que favoreceram novos e importantes movimentos de superação do racismo, racismo esse, segundo Moura, alimentado por discursos tão oportunistas quanto discriminatórios. Vamos então à citação, tomando-a, também, para além do contexto da escravidão:

Daí podemos ver que a estratificação dessa sociedade, na qual as duas classes fundamentais – senhores e escravos – se chocavam, era criada pela contradição básica que determinava os níveis de conflito. Em outras palavras, a classe dos escravos (oprimida) e a dos senhores de escravos (opressora/dominante) produziam a contradição fundamental. Essa realidade gerava a sua dinâmica nos seus níveis mais expressivos. Dessa forma, os escravos negros, para resistirem à situação de oprimidos em que se encontravam, criaram várias formas de resistência, a fim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente, do regime que os oprimia.

Recorreram, por isso, a diversificadas formas de resistência, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos. [...] Em cima dessa contradição, os senhores criaram uma estratégia de dominação, que se cristalizou no racismo, ao afirmarem que os escravos, por serem negros, eram inferiores, e, por ser inferiores, eram passíveis de serem escravizados. Assim como na escravidão clássica os escravos eram chamados de *bárbaros*, e com isso justificava-se a sua escravidão, na escravidão moderna, pelo fato de os escravos serem índios, inicialmente, e, depois, negros, povos divergentes dos padrões estéticos europeus dominantes, a mesma estratégia justificadora foi empregada. (1993, p. 9-10, grifo do autor)

---

71 Citando Goulart, Risério indica um rol de sedições cotidianas levadas a cabo pelos escravizados(as), que serviram tanto como forma de reação ao sistema escravista quanto de estratégias de sobrevivência e de preservação das suas identidades culturais. Entre tantas, vale citar a mentira, a trapaça, o aborto voluntário, o envenenamento paulatino dos senhores, o suicídio, o assassinato, as sabotagens, os furtos, a fuga, os quilombos, as insurreições, mas também a religiosidade, a estética da musicalidade, das danças, das representações plásticas, além das práticas solidárias e mútuas.

A contribuição da produção historiográfica acerca das relações sociais da população negra no contexto do Estado escravista brasileiro, ao longo dos últimos cinquenta anos, vem possibilitando compreender a radicalidade dessas relações, “desvelando” aquilo que havia sido deixado em sono profundo pelas narrativas úteis à sustentação de projetos políticos de construção de uma identidade nacional. Em outras palavras, dotou de protagonismo a história dos movimentos de resistência negra e criticou a tese de democracia racial<sup>72</sup> da sociedade brasileira; revelou a invisibilidade imposta pelo racismo aos grupos étnico-raciais, além de ter municiado os grupos sociais oprimidos de uma forma específica de rever o passado.

### **1.1.7 Trabalho escravo e mão de obra assalariada na reconfiguração da opressão branca**

De fato, não há como encapsular a questão racial no conjunto das ideias que determinaram a dinâmica dos projetos políticos nacionais ao longo dos mais de quinhentos anos de história, pois jamais foi, nem continua sendo, igualitária ou harmônica a participação dos diversos grupos étnico-raciais na estruturação dos processos produtivos, sociais e simbólicos<sup>73</sup> ao longo da história brasileira. É nesse contexto, como já afirmado anteriormente, que a transição do trabalho escravo para o assalariado assume

---

72 Ainda que rapidamente, cabe tecer algumas considerações fundamentais acerca do clássico “Casa-Grande & Senzala”, publicado por Gilberto Freyre em 1933. Respeitando o contexto histórico em que o trabalho foi escrito, momento de profundas discussões acerca da construção da identidade nacional, “Casa-Grande & Senzala” explicitamente contestou a validade das teorias racialistas que atribuíam ao “elemento negro” a causa da degeneração moral a que estava fadada a sociedade brasileira. Contudo, ao construir uma ideia de povo brasileiro amalgamado nas especificidades raciais que lhes foram constituintes, especificidades conflitantes e violentas, mas resolvidas a partir da própria integração do sistema, Freyre vai propiciar um espaço de invisibilidade das históricas contradições socioeconômicas que marcaram o processo de colonização portuguesa. Apesar da violência desse processo ter sido alvo de contundentes e lúcidas críticas acadêmicas, sobretudo em relação à tese de democracia racial dele derivado, essa tese foi apropriada pelos Estados fascistas brasileiros como política de Estado, que viam no negacionismo do racismo uma forma de diluição de tensões sociais. Esse fenômeno ficou especialmente visível no Estado Novo, durante o regime militar do período 1964-1985 e, recentemente, nos discursos palacianos do pós-2016.

73 José Eustáquio Romão, ao analisar os elementos e a própria definição de Cultura, compreendida como “um processo de estruturação e desestruturação dos significados e das formas de intervenção humana no cosmos” (2009, p. 35), faz importantes adaptações do pensamento de Darcy Ribeiro a esse respeito, destacando a importância de compreender a cultura como processos em estruturação, portanto dinâmicos e compatíveis com as relações sociais, e não como sistemas, que nos remetem facilmente à ideia de estruturas. Nesse sentido, o autor ainda destaca que mesmo “em estágios diferentes, todas as formações sociais, das mais simples às mais complexas, constituem sua cultura com três sistemas, ou, melhor dizendo, três processos de intervenção no mundo: I – o Produtivo [representado pelos meios e relações de produção]; II – o Social [Direito e burocracia]; III – o Simbólico [Ciência, Artes, Religião...]” (*idem*, p. 36).

especial importância, pois ele deveria representar um ponto de inflexão das relações de produção nacionais a partir da incorporação da agora mão-de-obra ex-escravizada nas novas relações de trabalho tipicamente capitalistas. Entretanto, o que caracterizou o projeto político nacional de ingresso formal ao novo modo de produção foi a reinvenção do racismo nas mais diversas formas, sendo uma delas, talvez a mais explícita e trágica delas, a importação de mão-de-obra estrangeira como substitutivo à mão-de-obra negra, justificada pelo argumento de despreparo intelectual, moral e técnico do(a) ex-escravizado(a), mas também como estratégia para o branqueamento da “raça” brasileira.

Vejamos o que diz Florestan Fernandes acerca da vulnerabilidade da população liberta, quando exposta à dinâmica socioeconômica de uma sociedade que não favoreceu a assimilação dessa mão-de-obra na sociedade competitiva da pós-abolição. Tratando da realidade paulistana da virada para o século XX:

Nas zonas onde a prosperidade era garantida pela exploração do café, existiam dois caminhos para corrigir a crise gerada pela transformação da organização do trabalho. Onde a produção se encontrava em níveis baixos, os quadros da ordem tradicionalista se mantinham intocáveis: como os antigos libertos, os ex-escravos tinham de optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção, em condições substancialmente análogas às anteriores, e a degradação de sua situação econômica, incorporando-se à massa de desocupados e de semioocupados da economia de subsistência do lugar ou de outra região. Onde a produção atingia níveis altos, refletindo-se no padrão de crescimento econômico e de organização do trabalho, existiam reais possibilidades de criar um autêntico mercado de trabalho: aí os escravos tinham de concorrer com os chamados “trabalhadores nacionais”, que constituíam um verdadeiro exército de reserva [...] e, principalmente, com a mão de obra importada da Europa, com frequência constituída por trabalhadores mais afeitos ao novo regime de trabalho e às suas implicações econômicas ou sociais. (2021, p. 61)

Lembrando de que “a expansão urbana, induzida direta ou indiretamente pelo surto da lavoura cafeeira, converteu São Paulo numa cidade ‘estrangeira’”<sup>74</sup> (*id.*, p. 64) e que o “‘estrangeiro’ competia no mercado de trabalho e de capitais mesmo com os ‘brancos’ das camadas dominantes [...]”<sup>75</sup> (*id.*, p. 66), as escolhas feitas pelas classes dominantes paulistanas dizem muito a respeito da tragédia socioeconômica que se tornou

---

<sup>74</sup> Dados disponibilizados por Fernandes (2021) dão conta de que a quantidade de estrangeiros em 1893 representava 54,6% do total da população da cidade de São Paulo (130.775 habitantes).

<sup>75</sup> Em relação ao perfil étnico-racial dos estrangeiros em São Paulo, o autor informa que eles “[...] entravam, ainda, com 62% do contingente da população descrita como branca e correspondiam quase a cinco vezes a população negra e mulata da cidade, composta de 14.559 indivíduos. Como os ‘nacionais’ que se declararam ‘brancos’ perfaziam 44.258 indivíduos, existiam até mais imigrantes italianos [44.854] na cidade que brasileiros natos [...]” (FERNANDES, 2021, p. 67-68).

a pós-abolição, bem como sobre as formas como ex-escravizados e ex-escravizadas passaram a ser percebidos(as) em todo o país: “Todo o processo se orientava, pois, não no sentido de converter, efetivamente, o ‘escravo’ (ou o ‘liberto’) em ‘trabalhador livre’, mas de mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do ‘negro’ pelo ‘branco’” (*ibidem*, p. 78).

É nesse contexto que o nosso ordenamento jurídico vai sofrer uma série de mudanças, melhor dizendo, ajustes, voltados a preservar, mas na maioria das vezes ampliar, a estruturação do racismo na sociedade. Assim, sem aprofundar na análise dessas alterações, dadas as limitações deste trabalho, é possível citar o Código Criminal do Império de 1831, que atribuía penas mais severas e cruéis quando os réus eram “escravos” (morte, açoites...); a profusão de Leis estaduais, grande parte delas publicadas entre as décadas de 1830 e 1860, que proibia explicitamente a matrícula de “pessoas que não sejam livres” nas escolas<sup>76</sup>, ou ainda a conhecida Lei das Terras (Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850), que praticamente impedia o acesso dos(as) ex-escravizados(as) à propriedade de terras, mas incentivava a imigração de colonos para o trabalho agrícola, garantindo-lhes “emprego logo que desembarcarem”. Aqui, vale a pena citar o que dizia o artigo 18 dessa Lei, pois ao mesmo tempo que explicitava as dessemelhanças com que o governo tratava o elemento imigrante em relação aos nacionais, recrudescia o processo de exclusão social da população liberta:

O Governo fica autorizado a mandar vir annualmente á custa do Thesouro, certo numero de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em Estabelecimentos agricolas, ou na formação de Colonias nos lugares em que estas mais convieerm; tomando antecipadamente as medidas necessarias para que taes colonos achem emprego logo que desembarcarem (BRASIL, 1850).

Na esteira da Lei das Terras, ratificando a prevalência do racismo na estruturação das relações étnico-raciais no período do pós-abolição, o Decreto n.º 528, de 28 de junho de 1890, não apenas patrocinou a livre entrada no Brasil de trabalhadores(as) agrícolas, excetuando “os indigenas da Asia, ou da Africa” (BRASIL, 1890), como teve as suas bases ampliadas pelo Decreto n.º 9.081, de 3 de novembro de 1911, que subsidiou a

---

<sup>76</sup> Surya Pombo de Barros (2016) comenta a cronologia da legislação educacional entre as décadas de 1830 e 1880, período em que o impedimento de pessoas não livres acessarem as escolas era explícito, como também a transição para momentos em que um tímido movimento de maior inclusão da população negra na escola, a partir da instituição dos cursos noturnos na década de 1870, começou a ser delineado por influência do pensamento liberal.

aquisição de lotes ao elemento imigrante, fornecendo-lhes equipamentos, transporte, atendimento médico etc. Mesmo que pareça redundante, é importante reafirmar que tais iniciativas não apenas aprofundaram a distância entre os imigrantes e os nacionais como também fragilizaram, mais ainda, a população negra, que representava a grande massa de mão de obra disponível para o trabalho assalariado, inclusive rural.

Ainda que a política de imigração de trabalhadores(as) tenha atingido o seu auge entre as décadas de 1880 e 1910, Jones (2014) demonstra que o Brasil e a Bahia já vinham realizando experiências objetivando a substituição da mão-de-obra escravizada pela estrangeira ao longo de todo o século XIX. Para tanto, não apenas ajustou o seu corpo jurídico como optou pela implantação de colônias de imigração em diversos pontos do território nacional, sobretudo aqueles menos habitados. Além disso, e mediante pressões do setor agrário, foi ajustando a política de incentivos para o setor privado e para os imigrantes, o que significava estabelecer os espaços de atuação estatal (investimentos, custeio e ordenamento jurídico) e do setor privado (subsídios, outorgas de responsabilidades, empréstimos de capitais dentre outros). Mais uma vez, faz-se indispensável trazer à baila o registro feito por Fernandes, apontando o movimento dos fazendeiros paulistas em favor da política imigratória, um registro importante para o contexto nacional, dada a centralidade da produção cafeeira no conjunto da economia brasileira:

Os fazendeiros paulistas tiveram a habilidade de converter uma transformação violenta e profunda, suscetível de se tornar uma “catástrofe econômica”, numa *política* oficial empenhada em solucionar a questão da mão de obra agrícola de acordo com os interesses e as conveniências da *grande lavoura do café* – a transplantação maciça de trabalhadores europeus. (2021, p. 83)

Ainda assim, apesar da imigração, enquanto política, ter estado presente na pauta dos imperadores brasileiros e dos treze presidentes que efetivamente governaram na primeira república, os resultados obtidos com os projetos de colonização agrícola não foram semelhantes nas diversas províncias/Estados em que ele foi implantado. Vejamos o cenário que Cleiton Melo Jones apresenta a respeito das experiências baianas no seu esforço para viabilizar a imigração e a colonização estrangeira:

As tentativas de colonização malsucedidas e a sequência de tragédias que se seguiam às novas tentativas de colonização com europeus apontam para uma série de obstáculos que contribuíram enormemente para a má fama das terras do norte do Brasil na Europa e para reforçar a ideia de não possibilidade de colonização estrangeira nessa porção do país. (2014, p. 126)

Segundo o autor, não foram poucos os problemas que contribuíram para o insucesso do projeto baiano de imigração e colonização. Em relação àqueles que repercutiram no desinteresse estrangeiro em migrar para a província é possível destacar: a) a repercussão negativa das experiências de colonização; b) o modelo de colonização que não priorizou a formação de pequenas propriedades; c) a crise na produção de algumas lavouras absorvedoras de mão de obra imigrante, propiciando baixa remuneração e atratividade. Mas os problemas não se resumiram à incapacidade em atrair mão de obra estrangeira, eles também ocorreram no âmbito da organização produtiva, inviabilizando economicamente a atividade agrícola nas colônias imigrantes. Dentre eles merece destaque: a) a falta de recursos para custeio e investimentos relacionados à implantação dos colonos e à atividade produtiva; b) a falta de planejamento em relação à escolha das terras, o que se refletiu no número crescente de mortes por doenças endêmicas, e ao perfil dos colonos que a elas se destinaram; c) a má fé e o imediatismo dos agenciadores e administradores das colônias, pouco ou nada acostumados a lidar com trabalhadores livres.

Dessa forma, a política baiana de colonização ficou marcada por contínuas e sucessivas tentativas de incorporação do elemento imigrante como força de trabalho idealizada pelos governos centrais e provinciais, quase todas elas fracassadas ao longo do tempo, como demonstra a cronologia elaborada por Jones:

No primeiro período, de 1816 a 1830, as colônias estrangeiras criadas se caracterizaram pelo oferecimento de grandes vantagens por parte do governo imperial à instalação de estrangeiros através de doação de terras e outros auxílios. Os imigrantes vieram às suas expensas e tinha bastante liberdade, o que colaborou para que algumas dessas colônias pudessem prosperar [...], embora parte delas, como também se objetivava a princípio, **não tenha superado o uso do trabalho escravo**. O segundo momento entre os anos de 1857 e 1870 foi predominantemente marcado pela criação de colônias nacionais e pelo maior controle provincial na direção do processo colonizador. O fim do tráfico atlântico de escravos e a aprovação da Lei de Terras influenciaram a retomada na instalação de núcleos coloniais. [...] No terceiro período, de 1873 a 1878, há um retorno do apoio do governo central e novas colônias estrangeiras foram criadas por particulares na província. Nessa fase se deu a mais expressiva tentativa de colonização por estrangeiros com quase dois mil colonos europeus instalados na região sul da Bahia. [...] Posteriormente foi caracterizada mais uma fase, que se estendeu de 1880 a 1900, quando o estado brasileiro faria novas tentativas de estímulo à colonização e à imigração estrangeiras no norte do território apoiando a criação de uma infraestrutura de suporte para encaminhar a essa região uma parte do afluxo de imigrantes que chegavam ao país. (2014 p. 127-128, grifos nossos)

Como foi possível perceber, em detrimento dos modelos adotados pelo governo

central ou provincial para a implantação da mão de obra estrangeira, curiosamente ela não foi capaz de eliminar a mão de obra escravizada durante o período que antecedeu a abolição, desrespeitando uma importante motivação da política de imigração.

O que pode parecer uma frontal contrariedade aos interesses governamentais é, na verdade, uma complementação bastante coerente com o pragmatismo da estrutura racista e elitista das sociedades colonial e republicana, sobretudo quando observados os objetivos e a dinâmica da política de imigração nas perspectivas do governo imperial e dos fazendeiros. Se o primeiro via na imigração uma oportunidade de ocupação territorial por meio de núcleos coloniais de pequenas propriedades, os fazendeiros, mais pragmáticos e refratários à política de concessão de terras, viam os imigrantes como instrumento para a captação de recursos que deveriam ser destinados à implantação de colônias, mas também como força de trabalho potencialmente mais barata que a dos escravizados para o uso nas suas propriedades. Em suma, apesar de garantido o estatuto de trabalhador livre às pessoas que imigraram para substituir a mão de obra escravizada, na prática do trabalho rural ele era constantemente posto à prova por relações de trabalho análogas à escravidão, inclusive envolvendo no negócio ex-trafficantes, agora travestidos de empreendedores que buscavam lucros no agenciamento, na alocação e na produção realizada pelos(as) imigrantes.

Lúcio Kowarick, corroborando com a ideia de as políticas imigratórias brasileiras terem favorecido relações laborais análogas à escravidão, afirma que a superexploração da força de trabalho no processo de constituição do mercado de trabalho livre no Brasil não ocorreu com a destruição do campesinato e artesanato prévios, mas com a produção de excedentes de mão de obra e a criação de instrumentos de superexploração do trabalhador. Citando o Decreto n.º 2.827, de 15 de março de 1879, o autor demonstra como, de fato, uma relação de dependência jurídica entre o colono e o empresário favoreceu a superexploração do trabalhador imigrante, na medida em que previa

[...] um contrato de trabalho de cinco anos e o aprisionamento do colono que deixasse de cumprir suas cláusulas, fundamentalmente o reembolso da passagem ao fazendeiro que o importara e a impossibilidade de procurar outro emprego sem a posse de um certificado emitido pelo seu antigo patrão, em que constasse a situação de suas dívidas. (KOWARICK, 1994, p. 82-83)

Por fim, merece destaque a imigração espanhola ocorrida entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, sobretudo aquela proveniente da região da Galícia e que permaneceu ou teve como destino a capital baiana. Diferente das imigrações

anteriores, inclusive de espanhóis destinados à agricultura ou ao trabalho em estradas de ferro, aquelas ocorridas entre as décadas de 1880 e 1950, são marcadas tanto pela espontaneidade da iniciativa (independente do custeio estatal brasileiro), pois em muito foram estimuladas pelo convite ou exemplo de outros imigrantes que conseguiram “fazer a América” em Salvador, quanto pelo direcionamento da atividade produtiva que se dedicaram: o comércio<sup>77</sup>.

### **1.1.8 O industrialismo baiano no pós-abolição**

Apesar de não possuir uma certidão de nascimento, com data e local especificamente atestados, a indústria baiana tem como pais as atividades econômicas que fizeram da Bahia uma das mais importantes e prestigiadas colônias brasileiras: a agricultura e o comércio.

Destacando a importância da diversidade agroexportadora para contrabalançar as oscilações da economia açucareira, Simonsen sinaliza, em nota de rodapé, as articulações econômicas, políticas e sociais que dela derivaram, fatores esses necessários para a gestação de um setor industrial, como o naval, rapidamente mencionado:

A cidade do Salvador, da Bahia, teve importante papel, que até hoje não foi convenientemente salientado, na evolução social e econômica do Brasil. Construída expressamente para sede do primeiro governo geral, manteve, como centro administrativo da colônia, relações e ligações com todo o país. Ali se processavam caldeamento de raças e civilizações e assimilações de hábitos que se espalhavam pelo Brasil, concorrendo para o fortalecimento da sua unidade política, social e econômica. Grande produtora de fumo, tornou-se, por isso mesmo, um importante mercado do tráfico de escravos, que eram, em boa parte, adquiridos com esse produto. De São Salvador irradiavam importantes caminhos em demanda dos sertões do norte, oeste e sudoeste. Era notável, a Bahia, pela fertilidade de suas terras e pela variedade dos produtos que exportava. No recôncavo, o acesso pela água facilitava a agricultura, sendo elevado o número de embarcações de todo o gênero que ali serviam à produção e à exportação. Seus estaleiros navais exerceram grande atividade em toda a era colonial. (2005, p. 486)

Olhando através das lentes amplas e bem-intencionadas de Simonsen, ainda que ingênuas, posto que incorporava a ideologia da democracia racial, é impossível negar duas centralidades em relação à economia baiana: i) a da atividade agroexportadora,

---

<sup>77</sup> Segundo Jones, “Entre 1882 e 1899 foram abertas 25 firmas galegas, predominantemente no ramo de alimentos e bebidas, e até o fim da Primeira República seriam mais 266, consolidando a sua participação na economia baiana. Esse grupo ganharia força com o passar do tempo e se tornaria o terceiro mais importante no volume de capitais, atrás apenas dos brasileiros e dos portugueses (2016, p. 125-126).



mesmo na transição e ao longo de todo o período republicano; ii) a do trabalho escravo, que, apesar de acompanhar de perto os movimentos hegemônicos do setor primário, assumiu dinâmica própria, pois era a base de toda a produção econômica.

De fato, as flutuações do comércio e da economia internacionais e os intercorrentes efeitos climáticos e biológicos levaram, ao longo do tempo, a Bahia a experimentar momentos de expansão e retração das suas principais commodities (o açúcar, o fumo, o algodão, o café e o cacau), enquanto consolidava atividades mais ou menos direcionadas ao mercado local. Em relação a essas atividades é possível citar a agricultura de subsistência, a cachaça, o charque, o couro, a pesca de baleia, como também a pecuária, que se expandia para o Recôncavo.

Internamente, esses efeitos criavam relações econômicas e estruturas de poder complexas, na medida em que a economia e as relações de prestígio se fortaleciam ou se deterioravam ao sabor de tais flutuações, produzindo, regionalmente, impactos socioeconômicos e políticos distintos, pois eram culturas que dinamizavam, com maior ou menor grau de capilaridade, grupos sociais, classes e territorialidades igualmente distintas. Sem querer aprofundar a questão, é fácil constatar a centralidade da cadeia produtiva do açúcar na oligarquia urbana de Salvador, a maior dispersão da produção fumageira entre grupos e classes sociais do sistema Salvador-Recôncavo, ou, ainda, o deslocamento de capitais econômico, financeiro e político para o sul do Estado, devido à dinâmica da produção do cacau nos primeiros anos do século XX.

Enquanto o setor primário se desenvolvia, o comércio foi acompanhando, à sua maneira, a dinâmica desse desenvolvimento. Ora fornecendo os insumos necessários ao consumo das famílias e à atividade produtiva, ora financiando a produção agroexportadora nos momentos anteriores à organização de um setor bancário, o capital mercantil tanto “estruturou uma economia regional escravista, durante o período colonial” (PEDRÃO, 2020, p. 217) quanto constituiu a gênese da economia agromercantil baiana:

A economia agromercantil é a forma dominante que distingue a formação na Bahia. Ela aparece como produto do amadurecimento da economia mercantil de Salvador que, ao poder contar com o apoio estatal estadual, estende sua influência à economia rural extensiva do interior do estado, substituindo a anterior posição, privilegiada do Recôncavo, por outra, onde o equilíbrio é alcançado pela maior influência do interior na formação da renda do Estado. (*id.*, p. 218)

Rômulo Almeida faz uma importante e áspera observação acerca da relação

financeira estabelecida entre grandes comerciantes, fazendeiros e industriais baianos, decorrente de uma economia desorganizada em relação à oferta de crédito, favorecendo a transferência de ativos produtivos para setores financeiros adaptados:

Sendo [os comerciantes] os financiadores, e acumulando capital em sólidos estoques e em seguras operações, acostumados aos azares dos negócios na Bahia, eram os arrematantes de lavradores e industriais nas crises intermitentes; os grandes compradores por “10 réis de mel cuado”, nos frequentes momentos de abertura. [...] O interesse deles nos empreendimentos de produção era secundário, quando não fosse nulo. Não tinham tirocínio industrial. O espírito de iniciativa e indústria, tão presente e tenaz na história ainda recente da Bahia, havia de desencorajar-se e evadir-se em grande parte. E, com isto, a natural perda da experiência industrial; enquanto a indústria evoluía noutras partes. (2020, p. 35)

Acompanhando Almeida, Verger (1999) sinalizou a desarmonia da relação entre comerciantes e fazendeiros desde as primeiras décadas do século XIX, fator de tensões entre essas categorias econômicas:

Os comerciantes servem também de correspondentes e de banqueiros para os filhos dos senhores de engenhos vindos estudar na Bahia [...]. Estes comerciantes conseguem influenciar a política de governo, seja diretamente graças às suas fortunas, seja indiretamente pela pressão que eles exercem sobre os grandes proprietários de engenhos, com frequência largamente endividados com eles por diversos fornecimentos feitos com créditos prolongados e garantidos por hipotecas. (1999, p. 43)

Conectada com a agricultura e com o comércio, a Bahia viu nascer as suas primeiras atividades industriais com os engenhos de beneficiamento do açúcar e, depois, com a instalação de fábricas de rapé<sup>78</sup>, charutos, tecelagem, chapéus, além de diversos outros ramos, como o de cerveja, vinagre, papel, ferragem, cerâmica, serraria, fundição, móveis, biscoitos, álcool, carruagens etc.

O início relativamente pujante da indústria baiana, destacadamente a partir da segunda metade do século XIX, quando 123 fábricas haviam se instalado no Estado, trouxe um ar de otimismo que, infelizmente, não se confirmou nos decênios seguintes.

---

78 Almeida (2020) informa que a Bahia se tornou monopolista na produção desse importante derivado da indústria fumageira, o rapé (pó fino para ser aspirado, feito da mistura de tabaco, ervas e cinzas de árvores). Comentando sobre a importância do rapé, Verger afirma que o seu uso já era comum entre os nossos povos originários e informa: “Uma versão mais ao gosto da clientela europeia foi conseguida por um suíço de Neuchâtel chamado Meuron. Seu produto torna-se célebre sob o nome de areia preta. Ele faz fortuna e instala sua fábrica em um lugar encantador chamado Solar do Unhão, bem às margens da baía, ao pé da encosta da qual Kidder descreve, em 1855: ‘as árvores cintilantes cobertas de flores e as fontes que murmuram em cadência com o ruído das ondas vizinhas’” (1999, p. 40-41).

Citando trabalhos de Brás do Amaral e Góis Calmon, Rômulo Almeida demonstrou que na década de 1940 a situação da economia baiana já era bastante diferente daquela verificada no início do século:

Em 1912, os estabelecimentos industriais reputados “grandes” (unicamente, ao que parecem, os sujeitos ao imposto de consumo) eram 83 na Bahia (12º no Brasil), mas com um capital de cerca de 28.000 contos (7º lugar), uma produção de 25.000 contos (8º lugar), e 10.009 operários (8º lugar). A indústria baiana também se aproveitou da I Guerra Mundial, mas numa escala menor, pelo estado de desânimo em que estava anteriormente. A porcentagem da Bahia, no total da indústria nacional, apurada no Censo de 1920, em capital aplicado (3,5%), força motriz (4,0%), operários (5,7%) e produção (2,8%); pelo Censo de 1940, caiu para 1,9%; 2,3%; 3%; e 1,3%, respectivamente. (2020, p. 35)

O declínio progressivo do setor industrial baiano pode ser explicado, na perspectiva de Almeida (2020), a partir da descapitalização da economia, do enfraquecimento do poder político da Bahia na República,<sup>79</sup> da carência de infraestrutura (transportes e energia) e, ainda, pela quase ausência de imigrantes – argumento bastante contestável, pois além de ignorar a mão de obra afro-brasileira recém-liberta, ignora, também, a política de exclusão dessa mão de obra. Mais ainda, deve-se acrescentar, a esses fatores, a falta de políticas econômicas de cunho protecionista que possibilitassem a plena incorporação do setor industrial no projeto de desenvolvimento nacional<sup>80</sup>, afinal, não devemos esquecer que, apenas na segunda metade da década de 1840, com o fim dos privilégios concedidos aos produtos ingleses, a indústria brasileira conseguiu operar próxima às regras de mercado tão defendidas pelo pensamento econômico inglês quanto por intelectuais, políticos e empresários brasileiros.

Após o período compreendido como “Primeira República”, aquele que foi da

---

79 O caráter senhorial e oligárquico da sociedade baiana resistiu de várias maneiras à República, que, por sua vez, atuou fortemente para impor a nova ordem tanto na capital (o bombardeio à Salvador em 1912 tem nessas tensões o seu pano de fundo) quanto no interior do Estado (a campanha militar contra os seguidores de Antônio Conselheiro, em Canudos, é o exemplo mais emblemático dessa disposição em sufocar movimentos de contestação da ordem republicana).

80 Rômulo Almeida não deixa passar a importância da proteção ao setor industrial e aponta os efeitos deletérios da “política livre-cambista” sobre a indústria baiana: “Parece-nos claro que não deixou de ter desencorajado, quando não impossibilitado, o desenvolvimento do artesanato e da indústria na Bahia, a política livre-cambista, imposta pela Inglaterra, favorecida pelas ideias acadêmicas, e pela falta de informação sobre os fatos, na época” (ALMEIDA, 2020, p. 36). Em outro momento, citando Góis Calmon, Almeida reafirma a importância das quedas da taxa de câmbio para estimular as exportações baianas, mas critica a timidez com elas foram usadas, evidenciando o caráter do seu pensamento desenvolvimentista: “elas não foram suficientemente utilizadas, ao lado das tarifas de intenção ou efeito protecionistas, que se iam ocasionalmente adotando, para a criação na Bahia de atividades produtivas, visando o seu próprio mercado e os mercados nacionais” (*id.*, p. 40).

Proclamação da República até o golpe capitaneado por Getúlio Vargas em 1930, várias transformações ocorreram na Bahia alinhadas com a lógica desenvolvimentista intrínseca ao processo de substituição de importações, o que acabou criando condições, mais tarde, para impulsionar a economia baiana por meio do estímulo à industrialização. Assim como fez o governo federal, parece evidente que foi a partir do reposicionamento do Estado, assumindo maior protagonismo no fomento e na orientação da economia, que a Bahia vai tentar reverter a desaceleração verificada no censo de 1940, apontada, vimos, por Rômulo Almeida.

De fato, acessando as lembranças de Valença a partir de depoimento cedido à Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (2020), e o artigo em que Spinola (2009) trata de um dos mais importantes documentos do planejamento baiano, o Plano de Desenvolvimento da Bahia (Plandeb)<sup>81</sup>, é possível constatar a criação de diversas instituições de caráter desenvolvimentista, dada a especificidade da atuação em áreas estratégicas para a economia do Estado. Rubim faz uma boa síntese dessas iniciativas:

O governo Otávio Mangabeira [entre 1947 e 1951] realiza em Salvador importantes obras modernizadoras como a construção do Fórum Ruy Barbosa, o estádio da Fonte Nova e a ampliação da orla marítima no sentido norte da cidade. Simultaneamente, seu secretário de Educação, Anísio Teixeira, implanta com a Escola Parque toda uma nova concepção educacional<sup>82</sup> [a escola foi implantada em um dos bairros mais pobres de Salvador, a Liberdade]; cria a Fundação de Desenvolvimento da Ciência, segunda fundação de amparo à pesquisa do país e apoia as atividades culturais, como o Clube de Cinema da Bahia. Outras obras importantes são realizadas por governos estaduais do período: a implantação da CPE [Comissão de Planejamento Econômico da Bahia], para pensar o planejamento estadual, sob a responsabilidade de Rômulo Almeida e a construção do Teatro Castro Alves. A animação conforma-se neste ambiente dinâmico de mutações socioeconômicas intervenções políticas. A Universidade da Bahia, com Edgard Santos à frente; o Clube de Cinema da Bahia, dirigido por Walter da Silveira; os jornais e seus suplementos; as revistas culturais etc., habitam e se alimentam desta agitação do cotidiano da vida baiana. Esta reluzente conjunção, inclusive de astros, parece ser determinante para a iluminação cultural da Bahia. (2016, p. 84)

O conjunto das ações elencadas acima, integrado a outras transformações sociais

---

81 O Plano de Desenvolvimento da Bahia (Plandeb), apesar de ter sido elaborado por Rômulo Almeida em 1959, jamais foi publicado e efetivamente implantado.

82 Em entrevista ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV), Vovô, um dos fundadores do Ilê Aiyê, informa que foi aluno da Escola Parque dos nove anos até a conclusão do ginásio, quando se matriculou em outro colégio. Informa, ainda, que a ênfase nos projetos sociais do Ilê é uma influência do modelo da Escola Parque (SANTOS, 2006).

e políticas em curso ou dele derivado, provocou efeitos para além da dimensão econômica propriamente dita, pois favoreceu a retomada de um otimismo perdido em décadas anteriores, impulsionando a dinâmica do Estado e, sobretudo, o ambiente cultural de Salvador.

Coerentemente com esse estado de coisas, a partir da década de 1950 a Bahia experimenta, em decorrência da sua política econômica desenvolvimentista, significativos aportes de capital industrial, fundamentais para reposicionar a incômoda situação de estado agroexportador e financiador da industrialização do sudeste do país.

Não resta dúvida que um marco desse reposicionamento se deu com a instalação, em 1950, da Refinaria de Mataripe (atual Refinaria Landulpho Alves-Mataripe – RLAM), antes mesmo de a Petrobras ser fundada, o que ocorreria somente três anos depois, após intensa discussão do projeto apresentado por Rômulo Almeida, então assessor de Getúlio Vargas.

Edgar Porto periodiza essa nova etapa do desenvolvimento econômico baiano, impulsionada pela indústria, da seguinte maneira:

Dois períodos podem ser considerados como aqueles que representam ou se aproximam dos ciclos de desenvolvimento mais importantes e recentes da Bahia: a fase da industrialização da RMS [Região Metropolitana de Salvador] e a fase da globalização da economia mundial. O primeiro ciclo se inicia em 1950, com a instalação da RLAM, e seu processo se intensifica com a implantação dos polos industriais do CIA [Centro Industrial de Aratu] e do COPEC [Complexo Petroquímico de Camaçari], o que vai ter repercussões a partir de meados da década de 1970, superando-se a fase anterior, caracterizada pelas atividades agroexportadoras. Considerando a disponibilidade de informações oficiais, censitárias, e com uniformidade metodológica, tomamos como referência para esse ciclo, sem que isso tenha comprometido as análises qualitativas, os anos compreendidos entre 1975 e 1985. O segundo ciclo se inicia nos anos de 1990, quando os reflexos da economia globalizada começam a se fazer sentir no Brasil, acentuando-se os efeitos desses reflexos após meados dessa década. (2020, p. 293)

A engenharia desenvolvimentista baiana, objetivando a atração de capital industrial, pode ser resumida de forma relativamente simples. Na medida em que apresentava excelentes condições geográficas para dar conta das exigências logísticas de abastecimento de matérias primas e escoamento da sua produção industrial, forneceria isenções, créditos e infraestrutura necessários à captação de recursos multinacionais e nacionais, como também para a implantação de políticas e projetos considerados modernizadores, capazes, como dito anteriormente, de reposicionar a economia no cenário nacional e mundial. Para tanto, a Bahia contou com significativos e

indispensáveis aportes financeiros e institucionais “[...] do Governo Federal, principalmente da SUDENE e do BNDES, que foram fundamentais para a realização de investimentos, direcionados para a expansão da indústria e também para a modernização da agricultura” (MENEZES, 2020, p. 248).

A partir dessa política industrial, que teve como marco a implantação da RLAM na década de 1950, do Centro Industrial de Aratu em 1960 e do Complexo Petroquímico de Camaçari nos anos 70, consolidando “um modelo tripartite, envolvendo capitais estatais, multinacionais e privados nacionais” (*idem*, p. 249), a Bahia vai registrar uma série de mudanças no âmbito das suas relações socioeconômicas, entre elas: a) a reorganização setorial do Produto Interno Bruto (PIB), puxado por participações do setor terciário sempre acima dos 60%, seguido da superação crescente do setor secundário sobre o primário<sup>83</sup>; b) o aumento dos investimentos na infraestrutura produtiva e social do Estado, muitos voltados à adaptação de Salvador aos interesses imediatos do novo cenário socioeconômico, em virtude dos aumentos da arrecadação tributária; c) a consolidação de uma classe média majoritariamente composta por famílias oriundas dos setores secundário e terciário<sup>84</sup>.

Contudo, ainda que o projeto desenvolvimentista-industrial tenha provocado incrementos na renda de parcelas significativas da população baiana, modificando hábitos, padrões e modelos de consumo, além de importantes alterações quantitativas no PIB da Bahia que acabaram reposicionando o Estado no cenário econômico nacional, chama atenção as modificações que aquele projeto não atingiu, não cumpriu ou, enfim, não realizou.

Em certa medida, após a euforia desenvolvimentista, verificou-se que os impactos

---

83 A partir dos dados fornecidos pela Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, Menezes (2020) demonstra a dinâmica das transformações do PIB do Estado. Em 1960, os setores primário (agropecuária), secundário (industrial) e terciário (serviços) respondiam, respectivamente, por 40%, 12% e 48% da produção baiana. A partir do declínio constante do setor primário e da reorientação produtiva do Estado, nos anos 1980 o setor secundário já o havia superado (setor primário 16%; setor secundário 31%), tendência que se consolidou ao longo das décadas seguintes. Dados recentes e consolidados do SEI apresentam a seguinte composição do PIB baiano para 2018: setor primário: 7,6%; setor secundário: 21,5%; setor terciário: 70,8% (SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA, 2020).

84 Ver os seus filhos “trabalhando no Polo”, forma reduzida de Polo Petroquímico de Camaçari, como ficou conhecida a Copec, era o desejo de uma parcela significativa de famílias que emergiam à classe média soteropolitana. O “Polo” atualizou e ampliou o prestígio que o trabalho técnico-industrial havia adquirido algumas décadas com as atividades petrolíferas no Recôncavo baiano, contribuindo para o aumento da demanda dos jovens das classes baixa e média para as escolas e cursos técnicos, como as escolas Técnica Federal da Bahia e de Engenharia Eletromecânica da Bahia, além dos cursos técnicos ofertados pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai).

gerados no mercado de trabalho pelo setor secundário estavam se estabilizando, assim como na economia baiana, que acabou se tornando vulnerável às flutuações do mercado internacional, mais especificamente do mercado de petroquímicos. Além disso, ficou patente que as transformações verificadas nas relações socioeconômicas e culturais do grosso da população baiana não ocorreram de forma equitativa, atingindo em cheio Salvador, que se tornou alvo de um intenso processo migratório e palco das diversas tensões decorrentes de uma cidade despreparada para lidar com tamanhas transformações. Para Menezes, “a modernização produtiva, responsável por uma sensível transformação econômica, mostrou-se incapaz de democratizar o acesso aos seus frutos” (2020, p. 252), uma afirmação fácil de constatar nos desafios urbanos até hoje não superados pelas consecutivas gestões municipais e estaduais, como a precarização das moradias, do transporte urbano, dos serviços públicos (educação, saúde, segurança etc.), cujos impactos são tão maiores quanto maior for a condição de pobreza da população.

### 1.1.9 Sociedade baiana na era industrial

As transformações socioeconômicas vivenciadas pela Bahia, em especial Salvador, foram tão inovadoras quanto profundas, como constatou Gerônimo Santana ao escrever a belíssima salsa Abafabanca, uma precisa crônica dos efeitos dessas transformações sobre um trabalhador típico da Salvador que se industrializava.

#### Abafabanca<sup>85</sup> (Gerônimo, 1987)

Vou comprar, abafabanca  
(Vou comprar, vou comprar, vou comprar o quê?)  
Vou comprar abafabanca

Toda casa brasileira que havia geladeira  
Pelo ano de 1961  
Naquela casa da ladeira tinha  
Pitanga, areia, água de cheiro  
Só quem tinha geladeira era petroleiro  
(Só quem tinha, só quem tinha, yeah, yeah)  
Só quem tinha geladeira era petroleiro

Aí o peão virou burguês  
Até pensou que fosse o rei




---

<sup>85</sup> Ouvir em <<https://youtu.be/dxjUSySHciw>> ou, na gravação original, em <<https://youtu.be/6VtejBdBq90>>.

Cortinas com dinheiro fez no seu canzuá  
 Então veio a revolução  
 E do petróleo a inflação  
 E o peão voltou a ser peão  
 E de herança o que sobrou,  
 A geladeira e a TV  
 Yeah, yeah, yeah, yeah  
 E do sorvete do peão virei freguês

Abafabanca é  
 A fruta que entra no liquidificador  
 Abafabanca é  
 Depois de líquida vai para a cuba, cuba de gelo  
 Abafabanca é

Toda casa brasileira que havia geladeira tinha abafabanca  
 Abafabanca é  
*Hay que endurecer  
 sin perder la ternura jamás...*  
 E viva a Bahia!

Além da receita de abafabanca, versão bastante primitiva do “geladinho”, na Bahia, “sacolé”, no Rio de Janeiro, ou “dindim”, como é conhecido em diversos outros estados do Nordeste, a canção demonstra o apogeu e a precarização de um trabalhador típico de Salvador, que experimentou, assim como a cidade, mudanças de hábitos e de padrão de consumo por algum momento, devido à ascensão socioeconômica provocada pelo engajamento com a produção do petróleo no recôncavo baiano. Contudo, a partir da “revolução” e das mudanças decorrentes das sucessivas crises do petróleo, provavelmente a partir da decadência do período chamado “milagre econômico” (considerando-se o ano em que a canção foi lançada), o personagem vai ter de lidar com uma nova realidade, pois se vê desprovido dos bens que conseguiu adquirir nos momentos áureos da industrialização, tendo de vender abafabanca para sobreviver.

Um detalhe que não seria justo deixar despercebido é o tom irônico que o autor imprime em alguns momentos, de forma sutil, à canção. Além de a letra se dispor a revelar lembranças de um autor, provavelmente jovem, conciliando a receita de abafabanca (certamente inspirado pela canção Vatapá<sup>86</sup>, de Dorival Caymmi) com uma história que deve ter sido igual à de tantos(as), Gerônimo brinca com o gênero musical da canção, associando a iguaria sutilmente a Cuba, país conhecido pela salsa e onde se deu uma




---

86 Ouvir em <<https://youtu.be/RIiaHFxiAhA>>.

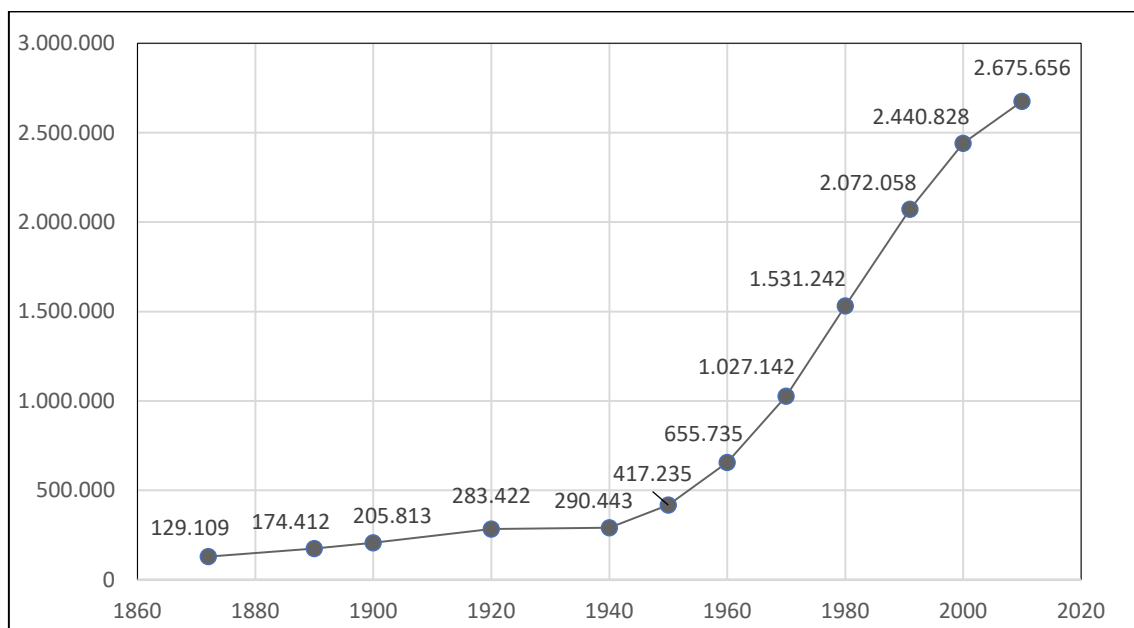


verdadeira revolução, quando afirma que “depois de líquida vai para a cuba, cuba de gelo”, afinal, para virar abafabanca, o líquido tem de endurecer mas “*sin perder la ternura jamás*. E viva a Bahia”.

Outra forma de comprovar os impactos do processo de industrialização sobre Salvador é a partir da observação das oscilações do índice populacional da cidade entre os anos de 1872 e 2010, conforme demonstra o Gráfico 2.

Transformando o crescimento populacional em número-índice<sup>87</sup> e considerando 1872 = 100, identificamos, para intervalos temporais bastante próximos (68 anos entre 1872 e 1940; e 70 anos entre 1940 e 2010), crescimentos populacionais impressionantemente distintos, tendo a década de 1940 como inequívoco ponto de transformação: 125% para o primeiro período e 844% para o período final.

**Gráfico 2 - População de Salvador – 1872 a 2010**



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1872, 1890, 1900, 1920, 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010. Elaboração própria a partir da Sinopse do Censo Demográfico de 2010. “Tabela 1.6 - População nos Censos Demográficos, segundo os municípios das capitais - 1872/2010”.

Nota: as metodologias de apuração populacional dos censos sofreram alterações no decorrer dos anos. Até 1950 a apuração ocorreu em relação à “população presente”; entre 1960 e 1980 sobre a “população recenseada”; e, finalmente, a partir de 1991 sobre a “população residente”.

No âmbito das transformações culturais, vários foram os sinais de que, na virada

<sup>87</sup> Esses foram os números-índices calculados pelo autor, a partir da população soteropolitana, tendo 1872 = 100: 1872 = 100; 1890 = 135,089; 1900 = 159,410; 1920 = 219,522; 1940 = 224,960; 1950 = 323,165; 1960 = 507,893; 1970 = 795,562; 1980 = 1.186,007; 1991 = 1.604,890; 2000 = 1.890,517; 2010 = 2.072,401.

para a década de 1950, algo havia sido irremediavelmente revelado na “Cidade da Bahia”. Algo que inflexionou a percepção de cidade e que subsidiou, no decorrer dos anos que viriam, as tantas transformações que até hoje ecoam no imaginário e nas práticas cotidianas de uma cidade tão contraditória como Salvador, até então acostumada às relações primárias, solidárias e de vizinhança; estratificada socialmente quase de forma estamental, sobretudo em relação à permeabilidade étnica; apresentando relações de poder notoriamente personalistas, sobretudo na dimensão das representações político-partidárias.

Acompanhando as análises de Rubim (2016) acerca das interações ocorridas no âmbito da cultura baiana entre as décadas de 1950/1960, consideradas como o “período fundante da modernização socioeconômica e da modernidade cultural das terras baianas” (*idem*, p. 80), é possível citar: i) a criação, em 1946, da Universidade Federal da Bahia (antiga Universidade da Bahia), que, devido à gestão do seu primeiro Reitor, o professor Edgar Santos, conseguiu extrapolar o seu papel precípua de lugar de ensino e “passa a incorporar – ainda que momentaneamente – sua dimensão mais inerente: a produção da cultura, como ciência e arte, em especial” (*id.*, p. 81); b) o espaço encontrado por jovens intelectuais nos jornais, como Glauber Rocha, Muniz Sodré, João Ubaldo Ribeiro, além de diretores e atores de teatro, que se aproveitavam do caráter elitista, sobretudo dos suplementos culturais, para repercutir as suas ideias; c) a criação do Clube de Cinema da Bahia que, apesar de se constituir em um espaço inerentemente especializado, acabou favorecendo aos jovens intelectuais superarem a pressão das perspectivas hegemônicas nas suas futuras produções literária e cinematográfica.

Além desses lugares geradores e formadores de cultura, Rubim ainda destaca a profícua atuação da Universidade e do movimento estudantil em um ambiente cultural hegemonizado por concepções de cultura nacional-popular, mas capaz de absorver influências da vanguarda internacional, do modernismo brasileiro, da tradição conservadora baiana, bem como elementos relacionados ao conjunto da conhecida cultura nordestina, perspectiva bastante afinada com os debates nacionalistas da esquerda brasileira. É nesse momento que Rubim revela um aspecto importante para a compreensão da dinâmica da exclusão da população afro-brasileira na sociedade baiana.

À vertente negra, escanteada dos horizontes do imaginário, era atribuída pouca utilidade política e parecia que até lhe era recusada a dignidade de ser reconhecida como culturalmente significativa. A sua presença se fez sentir, enquanto traço excepcional e explicável, nas artes de maior envergadura

plástico/visual, como a pintura e a dança, onde o investimento argumentativo politizante estava abrandado. (2016, p. 83)

A exclusão seletiva e heteronômica da produção cultural negra daquele cadinho político-cultural, definido por representantes das estruturas sociais presentes no ambiente político-institucional da universidade, revela, com pouca surpresa, parte do complexo mecanismo que retroalimenta o racismo nas estruturas sociais de poder: a ausência/ineficácia de mecanismos que garantam a representatividade das pautas afrocentradas nas instâncias de poder econômico e político.

Considerando, agora, os ambientes educacionais como espaços de disputa de poder, parece evidente que as políticas de acesso à universidade refletirão uma estrutura historicamente determinada, mas não irremediavelmente determinada. Nessa perspectiva, e retornando ao fenômeno observado, evidencia-se que aquela primeira exclusão (a da produção cultural negra) denuncia uma segunda: a de jovens negros(as) no ambiente universitário baiano. É essa sequência, nem sempre linear, mais ou menos flexível e permeável de exclusões, condições indispensáveis para que a hegemonia do poder econômico e político se sustente e se propague em um estado de democracia burguesa, que passaremos a chamar, a partir de agora, de *Círculo das Exclusões*.

**Figura 3 - *Círculo das exclusões***



Fonte: elaboração própria

A Figura 3 facilita o entendimento da sequência de exclusões de que vimos falando, destacando alguns dos seus aspectos intrínsecos. Da mesma maneira que o ambiente cultural foi o ponto de partida do fenômeno observado, percebe-se que qualquer um dos demais ambientes poderia acionar a circularidade excludente imposta à

representatividade negra e às suas racionalidades no ambiente escolar.

No primeiro caso, a restrição estratificada do acesso de pessoas negras ao ambiente educacional contribui para validar a menor representatividade da cultura negra nas escolas, dificultando a sua penetração e conseqüente propagação nos ambientes de poder econômico e político, entre os quais as instituições de ensino ocupam local de destaque.

Vale notar que as instituições de ensino não detêm a primazia da propagação e da criação de cultura, que acontece nas múltiplas dimensões das relações socioeconômicas, validando as formas de existência material. Contudo, no contexto do aparato simbólico gestado pelas interações com a vida material, o sistema educacional, em certa medida, pode ser compreendido como a “joia da coroa” de qualquer sociedade moderna, pois ele não apenas contribui para moldar as lentes pelas quais os(as) cidadãos(ãs) serão institucionalmente instados(as) a lerem o mundo, como também é segmentado para promover as diferenciações sociais tão importantes para o desenho das relações de prestígio, por sua vez indispensáveis para a preservação das estruturas de poder.

Tendo em vista a exclusão nos ambientes de poder econômico e político, parece patente que, quanto menor for a penetração das demandas da população negra nesses ambientes, menor será a visibilidade (positivada) dessa produção cultural e menor será a pressão por parte das camadas sociais historicamente excluídas nos ambientes escolares. Em outras palavras, a ausência de políticas que garantam a diversidade étnico-racial nos diversos níveis de espaços de poder, *de per si*, já se constitui em uma política (nesse caso, de fomentação das exclusões cultural e educacional); uma política que não pode ser considerada apenas reprodutivista, pois está aparelhada para promover a atualização e, sobretudo, a ampliação das suas formas originais em resposta às dinâmicas de uma sociedade desigual. Constitui-se em política, também, porque representa os interesses de forças que historicamente conseguiram impor a violência física para subjugar grupos de poder institucionalmente minoritários, ou, por meio das instituições majoritariamente aceitas e creditadas na sociedade moderna, dissimular a violência implícita nos processos de invisibilidade desses grupos. Sendo assim, o destaque do componente político, como aquele que perpassa e costura a circularidade de exclusão que descrevemos é outro aspecto que emerge da análise da Figura 3.

Contudo, as entrelinhas produzidas pelas exclusões étnico-raciais no âmbito do sistema escolar podem revelar espaços de tensões e de encobrimentos dos projetos políticos hegemônicos, manifestos de diversas formas. Uma delas diz respeito à realidade

apontada por Rubim (2016) quando denunciou que a aceitação da produção cultural negra ocorria em espaços bastante específicos, como nas artes plásticas e na dança, em certa medida porque as correlações de força possibilitaram o diálogo com tais produções culturais. Esse é mais um aspecto que se destaca no Círculo de Exclusão, articulado pela hegemonia das forças políticas dominantes: a heteronomia seletiva, termo usado anteriormente, das produções culturais. O efeito desse processo, em muito, explica a depreciação que recai sobre o conjunto da produção cultural afro-brasileira, sobretudo aquela que não obteve o aval das instituições educacionais formais.

Por fim, ainda cabe salientar que a sequência de exclusões não obedece a uma ordem preestabelecida, muito menos consegue impedir a influência de fatores socioeconômicos, políticos e culturais presentes ou promotores das transformações da sociedade. Pelo contrário, é justamente essa permeabilidade a causa do eterno estado de tensão das instituições de ensino, na medida em que se constituem, como já dito anteriormente, em espaços privilegiados de disputa de poder.

## 1.2 “EU SOU NEGÃO, MEU CORAÇÃO É A LIBERDADE”<sup>88</sup> – RACISMO E ANTIRRACISMO NA “ROMA NEGRA”



Yê quilombos da Bahia  
Neste mundo, todo mundo  
Tem um nêgo na família

Luandê  
(Ederaldo Gentil)



### 1.2.1 Indígenas e negros(as): quanto vale ou é por quilo?

---

<sup>88</sup> Mais uma vez, título e epígrafe se combinam para tratar o tema da seção e do capítulo: o racismo e o antirracismo em Salvador. O primeiro trecho faz parte de uma longa canção gravada por Gerônimo Santana em 1986, “Eu sou negão”, que relata o encontro de um trio elétrico com um bloco afro no trajeto do carnaval. Na cena que descreve, tanto a cultura quanto a autoestima são enaltecidas pelo compositor como formas de resistência do povo negro (e indígena) à opressão racista. No contexto da canção, a opressão ficou simbolizada pelos blocos de trio, em virtude de eles representarem um importante espaço de estratificação social na dinâmica dos carnavais de Salvador a partir da segunda metade dos anos 1980, quando os blocos afrocarnavalescos começaram a se popularizar (ouvir em <<https://youtu.be/ZFxQANVem4w>>). A segunda canção, composta por Ederaldo Gentil, denuncia a estupidez do racismo pela sua incoerência, na medida em que não há como fundamentá-lo, sobretudo em uma sociedade assentada na violenta miscigenação forçada e invisibilizada. Em certa medida, ambas as canções tratam de aspectos da “Roma Negra” que Salvador se tornou: um local de referência e de (re)criação diaspórica negra, território de convergência para a reafirmação de saberes ancestrais e de cosmovisões de natureza africana. Sobre a origem do termo, cunhado em 1920 por Mãe Aninha, yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, e as configurações que ele tem tomado no decorrer do tempo, ver Silva (2018b). Luandê pode ser ouvida em <<https://youtu.be/9f4WfZJTQCc>> ou, em outra versão, em <<https://youtu.be/fLWLp745QGk>>.

Como já dito, a construção de Salvador surge como um grande e complexo instrumento ordenador da metrópole, que busca, por meio da implantação de sua burocracia estatal, estabelecer o controle da colônia para reposicionar-se no cenário geopolítico mundial, o que não ocorreu sem prejuízo para os povos originários. Risério, mais uma vez, é cirúrgico ao expor e analisar esse fenômeno:

Os portugueses se achavam divididos quanto ao destino dos índios. Para falar em termos extremos, tínhamos a polarização entre os jesuítas e os colonos. Os jesuítas queriam transformar índios em cristãos. Os colonos queriam braços para as plantações que começavam a se expandir pelo Recôncavo Baiano. De um lado, a usina de signos, empenhada em concretizar o ideal utópico de uma sociedade cristã. De outro, a fábrica de açúcar, desejosa de incrementar riquezas. E enquanto o missionário jesuíta projetava pacificar e converter, o colono agrícola preferia que os índios continuassem canibais, guerreando entre si, pois assim estariam mais seguros nas suas plantações. Para os brasis, por seu turno, as perspectivas eram as piores possíveis. Embora houvesse dois planos lusitanos para o seu futuro, ambos apontavam, sem dúvida, para a sua destruição. Não haveria futuro algum. (2004, p. 88)

Apesar da precisão do autor, o que ele chama de divisão talvez não o seja exatamente, uma vez que as duas perspectivas portuguesas em relação ao “índio”, ambas desumanizadoras, em grande medida se completavam e acabavam estruturando o projeto político-econômico das colonizações.

A primeira refere-se especificamente à conversão religiosa dos povos indígenas, uma conversão que deve ser compreendida em uma perspectiva mais ampla, mas não menos desumanizadora, pois ela trazia consigo uma proposta pedagógica voltada à transformação dos brasis em seres “civilizados”, portanto seres próximos dos valores e das crenças europeias. Se a primeira perspectiva implicava a desqualificação e negação de valores e visões do mundo constituintes de uma identidade ancestral, a segunda, valendo-se de ideias e morais validadoras, constituía-se na mais abjeta relação entre seres humanos, responsável por violentos processos físicos de eliminação, subjugação e reificação do sujeito: a escravidão. Ou seja, Risério tem toda a razão ao afirmar que “para o jesuíta, o índio ideal era o índio que não fosse índio” (2004, p. 90).

Ainda assim, é impossível negar o embate político – com repercussões no plano físico, também – entre jesuítas e colonos pela posse das almas e dos corpos indígenas. Contudo, mais uma vez, apesar de o resultado desses conflitos ter sido favorável ao pragmatismo econômico dos colonos, ele já era esperado na sua origem, pois a natureza das motivações dos conflitos jamais apresentou-se de forma excludente ou sugeriram a preservação radical da liberdade dos “gentios”. Pelo contrário, o que de fato estava em

jogo era a forma como os povos nativos seriam integrados à nova ordem sociocultural e econômica que se implantava, se primordialmente pela fé ou pelo trabalho, ainda que ambos, em grande medida, se completassem.

Tamanha foi a importância da opção pela mão de obra escrava na estrutura da sociedade que se formava, que o cativo dos povos originários logo substituiu o cenário oportunista e contingencial das relações de troca possibilitadas pelo escambo nos primeiros contatos europeus. Dessa forma, à medida que o projeto econômico e político da colônia se implantava, a escravidão passava a assumir cada vez mais importância nas relações de produção instituídas no Brasil. A opção pela escravidão confirmou-se a partir da estruturação do tráfico de pessoas sequestradas no continente africano, estratégia que provocou o aprofundamento dos contatos entre os povos africanos e originários, como constatou Moura ao afirmar que “foram raríssimas as tribos indígenas que não entraram em contato com os negros” (2013, p. 208). Essa aproximação provocada pelo escravista, com o intuito de associar o trabalho forçado dos nossos povos originários com o dos povos africanos, foi chamada por Moura de “Escravidão Mista” (*idem*, p. 149). O relato feito pelo antropólogo e biólogo inglês, Alfred Russel Wallace, quando visitou a região amazônica no século XIX, evidencia não apenas a autossuficiência da fazenda São José e a especialização do trabalho dos escravizados, mas, sobretudo, o “aprendizado” do proprietário para obter o máximo de produção dos africanos e dos “indígenas”, forçadamente consorciados pelo trabalho.

Viviam na propriedade uns cinquenta escravos de todas as idades, e outro tanto de índios, todos empregados no cultivo da cana, de arroz, no trabalho do moinho e a bordo de suas embarcações. O estabelecimento também produzia açúcar e cachaça, especialmente esta, que alcança melhores preços. Ademais, todos os trabalhos eram feitos no próprio local, havendo ali sapateiros, alfaiates, carpinteiros, ferreiros, construtores de barcos e pedreiros, tanto entre os escravos como entre os índios, havia até os que fabricavam bons cadeados para portas e caixas, além de latão e cobre de todos os tipos. Disse-me o Sr. Calixto [proprietário da fazenda] que só assim, pondo para trabalhar juntos os escravos e os índios, é que se conseguiu fazer com que os últimos apresentassem um bom rendimento. Nenhum outro sistema adotado fora de fato bem-sucedido. (MOURA, 2013, p. 149)

Contudo, ainda que a reificação intrínseca ao modo de produção escravista tenha igualado “índios(as)” e “negros(as)” na condição de escravizados(as) e que os povos americanos e as suas práticas tenham sido associados a uma condição animalésca ou humanamente primitiva (no caso da aplicação da tese aristotélica de “escravidão natural”), o debate teológico europeu acerca da condição humana dos povos originários

americanos acenou, muitas vezes, a favor desses e em detrimento dos etíopes, como eram genericamente conhecidos os africanos.

Entre 1550 e 1551, ficaram conhecidos os debates entre os teólogos Juan Guines de Sepúlveda, que também era jurista, e o dominicano Bartolomé de Las Casas acerca da condição humana do nativo americano. Promovida pelo rei espanhol Carlos V, essa discussão embasou o corpo jurídico que a metrópole espanhola formulou a respeito da possibilidade de se aplicar sobre os povos americanos a tese aristotélica de “escravidão natural”.

Segundo Freitas (2011), valendo-se de argumentos que imputavam a esses povos uma inferioridade mental e grande compleição física, o que os habilitava ao trabalho escravo, Sepúlveda alegou que tal escravidão seria justificada, e um bem para eles, pois apresentavam incapacidade para gerirem as próprias vidas, além de possuírem características e práticas que os distanciavam da espécie humana. Rebatendo as teses de Sepúlveda, Las Casas, que ficou conhecido pela defesa dos indígenas, demonstrou a impossibilidade de se pensar uma nação “composta na sua totalidade por escravos por natureza”. Também refutou a ideia de inferioridade mental e grande compleição física, alegando que os nativos apresentavam valores verdadeiramente cristãos, contrários às práticas violentas dos colonos, esses sim os verdadeiros bárbaros. Contudo, ao defender de forma enviesada o Estado como uma comunidade política perfeita, capaz de garantir a sobrevivência e a preservação dos homens (europeus), foi o teólogo Francisco de Vitória quem mais contribuiu para a questão indígena no século XVI. Mesmo contestando as teses de “povos bárbaros” e de “servidão natural”, Francisco de Vitória argumentou que não cabia aos povos indígenas impedir o direito espanhol de buscar a aproximação e a comunicação com eles, bem como considerava legítimo e benéfico para os não cristãos que a fé cristã fosse imposta a todos os que não a conheciam, bem como garantir que os inocentes e os convertidos à fé cristã fossem protegidos dos pagãos. Ou seja, “Francisco de Vitória sistematizou as justificativas da legitimidade do domínio espanhol sobre o Novo Mundo sem, contudo, derivar esses direitos da condição natural dos índios” (*idem*, p. 2.656).

Vejamos como Bethencourt resume a questão:

De certa forma, esse debate de finais do século XVIII [o abolicionismo e a tese de escravidão natural do negro decorrente da sua inferioridade em relação ao branco], estendido para os séculos XIX e XX, renovou a discussão entre Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda quanto aos índios americanos, em que a ideia de um comportamento infantil contrastava com a noção de escravidão natural.



No entanto, quer mutável, quer imutável, a condição inferior dos escravos negros em particular e do povo africano negro em geral era um conceito partilhado por praticamente todos os brancos. (2018, p. 331)

Assim, fica impossível discordar da constatação feita por Risério de que não haveria futuro algum para os “povos indígenas” a partir da perspectiva portuguesa quanto ao destino das terras brasílicas. Afinal, tanto os esforços para escravizá-los pressupunha uma conversão cultural quanto os esforços para convertê-los jamais comprometeram-se com uma promessa de liberdade autônoma (no máximo uma liberdade vassala, condição que aquecia as discussões teo-jurídicas das igrejas portuguesa e, principalmente, espanhola sobre a “ética” da escravização dos povos americanos). Em outras palavras, no plano das ideias, quando ocorria a conversão à lógica da colonização, ou seja, quando o(a) convertido(a) não integrava o conjunto dos “brasis” capturados em “guerra justa”, poderiam ser reconhecidos(as) como potenciais súditos(as) das monarquias europeias, diferentemente da população africana escravizada, que não possuía atributos morais para igualar-se à condição dos povos originários, até porque, como herdeiros do pecado de Cam<sup>89</sup>, carregavam consigo a sina imposta por Noé de serem escravos (FREITAS, 2011).

A rigor, o que se apresentava de forma generalizada e prática (tragicamente prática) aos povos americanos era uma interpretação europeia acerca do seu próprio *ethos*<sup>90</sup> e do *ethos* daqueles povos nativos, ambos resultantes dos sistemas classificatórios europeus das raças humanas. De fato, acompanhando a análise feita por Bethencourt sobre o frontispício do primeiro atlas relevante publicado no mundo – elaborado por Abraão Ortélio em 1570, o *Theatrum Orbis Terrarum* –, fica evidente, na inédita personificação feminina que faz das quatro partes do mundo conhecidas à época, a superioridade dos costumes e valores atribuídos à Europa em relação às demais. Esse jogo imagético vai se constituir em um poderoso instrumento de disseminação de preconceitos e de futuras discriminações que justificarão não apenas as conquistas territoriais, tão necessárias aos projetos de expansão econômica e política dos Estados Nações surgidos

---

89 Sobre a relação entre o pecado original e os filhos de Cam, mais tarde compreendidos como os povos negros da África, Freitas nos ensina que “importantes teólogos como Santo Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho consideraram a escravidão, juntamente com outros instrumentos seculares de coerção e governo, como ferramentas de controle e punição dos homens marcados pelo pecado original. E, entre os homens, os irremediavelmente marcados pela condição cativa seriam os descendentes dos filhos de Cam. Santo Agostinho foi, enfim, o primeiro a notar a relação entre escravidão em geral e a maldição de Cam exposta no Gênesis. Segundo o teólogo, até o momento da narrativa do pecado de Cam – que observou com escárnio a nudez de Noé, seu pai – o termo ‘escravo’ estava ausente na Bíblia” (2011, p. 2652).

90 Segundo Mariana Pini, “para Aristóteles, o *ethos* teria uma dimensão ontológica, visto que emerge da maneira pela qual se tomam decisões e da maneira pela qual se vive e se existe” (2015, p. 84).

e consolidados a partir do século XVI, mas também às formas como as demais populações serão percebidas e tratadas no cenário das conquistas europeias:

Se analisarmos com mais atenção a iconografia do frontispício, veremos que a representação da Europa concentra as ideias de sabedoria, justiça, ética e trabalho. As figuras alegóricas restantes carecem claramente desses atributos. O contraste vertical entre a Europa e a América, estando esta literalmente tão abaixo quanto possível dos pés da primeira, é o mais revelador. O cetro é um símbolo de autoridade real ou imperial que implica o exercício legítimo da justiça. A América usa uma borduna estilizada em vez de um cetro para representar a total ausência de justiça ou de autoridade moral. A ideia de que depende unicamente da lei da brutalidade, algo enfatizado pela cabeça da vítima, um idoso sábio barbado, acentua o contraste com a Europa. A oposição horizontal da Ásia em relação à África também foi algo cuidadosamente encenado: a primeira com belas roupas e um toucado elegante, que insinuam luxo e indolência; e a segunda mostrando dureza e selvageria ao surgir desnuda e com adornos descuidados na cabeça. A oposição entre as duas figuras é reforçada pelo contraste entre o ramo de madeira perfumada arrancado de uma árvore e o turíbulo que queima produtos aromáticos refinados. Existe uma derradeira oposição diagonal entre Europa-Ásia e África-América, definida pelo vestido contra o despido, e pelo decoro contra a nudez. Mais uma vez, as roupas são um elemento de suma importância na identificação e transmissoras de preconceitos. (BETHENCOURT, 2018, p. 104)

Não é coisa pouca, muito menos caso do acaso, o conjunto de atributos de que Ortério lançou mão para compor os *éthe* das populações do mundo quinhentista, mesmo aqueles que podem conotar uma genérica obviedade, como a cor da pele, por exemplo (clara na figura feminina representativa da Europa e escura na África). Pelo contrário, o que aquele frontispício denota, por meio de um complexo jogo de representações iconográficas, são reproduções das mais diversas formas de preconceito produzidas ao longo da história da Europa, muitas delas estrategicamente reforçadas ou inauguradas pelo projeto político que motivou as Cruzadas. Contudo, foram os novos projetos de expansão econômica dos Estados-Nações, que se organizaram na virada para o século XVI, que radicalizaram a lógica da produção de preconceitos no continente europeu, recrudescendo as discriminações de natureza étnica, sobretudo em relação aos povos de outros continentes. O excerto a seguir, redigido por Bethencourt em relação aos povos africanos, também poderia ser perfeitamente aplicado ao povo tupinambá de Kirimuré-Paraguaçu e aos demais povos do continente americano:

O comércio escravagista atlântico, que entre meados do século XV e finais do século XVI aumentou de maneira drástica o número de escravos transportados para o sul da Europa e depois, entre os séculos XVI e XIX, se dirigiu para as Américas, contribuiu para a alteração das percepções dos fenótipos dos europeus tanto no seu continente como fora dele. A definição das etnias baseou-se cada vez mais na cor da pele, embora continuassem a ser usados

outros elementos tradicionais de identificação, como penteados e barbas, roupas, calçados, ornamentos (joias e tatuagens), materiais e formas usados na construção, hábitos alimentares e animais domesticados. (2018, p. 100)

Lembrando que “as características biológicas ou culturais só são significantes de raça ou gênero em determinadas circunstâncias históricas, portanto políticas e econômicas” (ALMEIDA, 2019, p. 56), o que se apresenta aqui são as bases sobre as quais se formou o racismo estrutural, engendrador dos valores e das relações materiais da sociedade baiana. Tal base somente foi reforçada e radicalizada com a inserção da mão de obra escravizada no continente africano e das subjetividades a ela associadas para justificar a sua desumanização.

### **1.2.2 Da escravidão estrutural ao racismo estrutural**

Uma boa maneira de aprofundar as discussões que virão sem perder a diversidade dos contextos históricos e políticos que compõem a cidade de Salvador, ela própria forjada nas tensões de uma sociedade escravista, é conectando o nosso raciocínio às possíveis reflexões daquele turista imaginário durante espera para o início do desfile do afoxé Filhos de Gandhi.

Detentor de uma arguta percepção sociológica (cf. *supra*), é possível que Charles tenha se envergonhado por, mesmo rapidamente, ter comparado a comuna de Gordes à Salvador, apenas pela suspeita de que o poder contagiante daquele afoxé poderia sugerir uma superação das tensões históricas refletidas na realidade socioeconômica e cultural da cidade.

Enquanto espera, Charles provavelmente olharia ao seu redor e viria a fachada do Palácio do Governo à sua frente, o imenso “mar interior” que é a Bahia de Todos os Santos e o topo do Elevador Lacerda, cujo corpo se estende para mergulhar na cidade. Notaria que estava no centro de uma praça que se espraia e unifica tudo com a moradora mais antiga e importante do lugar, a Câmara Municipal de Salvador, ali desde a fundação da cidade representando a ordem institucionalizada. Aquela visão facilmente o despertaria para um outro tipo de poder bem diferente do afoxé, mas também indispensável para se entender a história e o presente daquele povo.

De onde estava, daria para imaginar aquela enorme enseada repleta de embarcações transportando riquezas e pessoas, ambas voltadas a uma cidade que durante séculos legitimou e executou um modelo econômico assentado no trabalho escravo e na

inculcação de estereótipos raciais, esses, fundamentais para a promoção e a reprodução daquela forma de exploração. Também seria fácil imaginar a antiga Câmara Municipal abrigando açougues e cadeia no seu pavimento térreo, uma associação simbolicamente potente para representar o exercício de um poder sempre assentado na violência. Nesse momento, imediatamente se lembraria de uma canção que ouvira quando passava pelo Terreiro de Jesus, que dizia “Cada pedaço de chão / Cada pedra fincada / Um pedaço de mim, Ilê Aiyê, / O povo Bantu ajudou a construir o Brasil” (CISSA; VAZ, 1999)<sup>91</sup> e constataria: somente um Estado estruturado sob uma lógica racista poderia sustentar uma realidade em que o carnaval se apropria da cultura afro ao mesmo tempo que a violência ocorrida na festa é nitidamente mais recorrente sobre a população negra. Essa mesma lógica justificaria o histórico protagonismo negro nos ofícios menos prestigiados e salubres, tanto no período da escravidão quanto nos festejos de hoje em dia. Tudo isso, naquela época como nesta, a despeito de o povo negro ser maioria patente no perfil demográfico de Salvador.

Mais uma vez o nosso imaginário e imaginativo turista abre espaços importantes para o estabelecimento do diálogo entre o real e as ideias. Assim, aproveitando a “deixa” do instigante Charles, um primeiro ato que pode ajudar a compreender mais devidamente os contextos históricos que modelaram a multifacetada Salvador é a inserção, nesse importante diálogo, de recortes das discussões sobre raça e racismo, para depois avançar nos tipos de racismo e nas relações que eles estabelecem com a ideologia, a política, o direito e, finalmente, a economia, seguindo a estrutura presente em Almeida (2019).

Dentre tantos aspectos que podem ser citados como importantes na Europa da virada do século XV para o seguinte, dois merecem ser destacados pelas transformações irreversíveis que provocaram na história: a) as grandes navegações motivadas pela política de expansão mercantil-territorial dos Estados-nações que se formavam; b) o encontro com os povos nativos dos territórios a serem conquistados e com suas diferentes e desconhecidas culturas.

Como em linhas gerais esses dois aspectos se complementaram e preservaram um elevado grau de autonomia e coerência entre si, ou seja, não se diminuíram nem em importância nem nas repercussões sobre as políticas que organizaram as relações de poder no interior do sistema, e dessas com as interrelações que mantiveram com variáveis no nível planetário, as ideias que a Europa produzia para validar a expansão mercantilista,



---

91 Ouvir em <<https://youtu.be/WD8EXY5OmJM>>.

bem como as formas de se viabilizar tal expansão, constituíram-se em chaves, muitas vezes até hoje ocultadas, para se entender a formação das colônias e dos Estados nacionais que elas vieram a se tornar. Em outras palavras, motivado por interesses econômicos e geopolíticos, o projeto de expansão mercantilista europeu renovou os preconceitos de origem étnica em relação aos povos originários dos territórios invadidos, valendo-se de argumentos etnocêntricos para, a partir de pretensas hierarquias humanas, impor projetos colonizadores assentados em discriminações étnico-raciais historicamente ainda não superadas, mesmo a partir dos processos de independência.

Dadas as relações de poder estabelecidas entre religiões cristãs e os Estados nacionais, desde as Cruzadas argumentos de natureza religiosa foram imprescindíveis para validar processos de renovação dos preconceitos europeus sobre o “resto do mundo”, destacadamente quando associados à fenotipia e à cultura dos povos. Um conhecido exemplo, entre tantas vezes que livres interpretações da palavra do deus cristão foram usadas para justificar a escravidão, refere-se à leitura racista da maldição de Noé sobre Canaã, um dos quatro filhos de Cam. O patriarca teria fadado Canaã (e, por extensão, seus descendentes) a tornar-se “servo dos servos” de Sem e de Jafé (irmãos de Cam). Eis a citação que se encontra na Bíblia (Gênesis 9:18-27):

- 18.** Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cão [Cam] e Jafé. Cão é o pai de Canaã.
- 19.** Estes três foram os filhos de Noé; e destes foi povoada toda a terra.
- 20.** Começou Noé a ser lavrador, e plantou uma vinha.
- 21.** Bebendo do vinho, embriagou-se e achou-se nu dentro da sua tenda.
- 22.** Cão, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai, e contou a seus dois irmãos que estavam fora.
- 23.** Então tomaram Sem e Jafé uma capa, puseram-na sobre os seus ombros e, andando virados para trás, cobriram a nudez de seu pai; tiveram virados os seus rostos, e não viram a nudez de seu pai.
- 24.** Despertando Noé do seu vinho, soube o que seu filho mais moço lhe fizera.
- 25.** E disse: Maldito seja Canaã; Servo dos servos será de seus irmãos.
- 26.** E acrescentou: Bendito seja Jeová, o Deus de Sem; E seja-lhes Canaã por servo.
- 27.** Dilate Deus a Jafé, E habite Jafé nas tendas de Sem; E seja-lhes Canaã por servo.

Ainda que a maldição de Noé tenha sido feita diretamente a Canaã (e não ao seu pai) e ainda que Canaã não tenha habitado o continente africano, mas a “região a oeste do rio Jordão, até a costa do Mediterrâneo (sudoeste da Mesopotâmia)” (ALIANÇA

CRISTÃ EVANGÉLICA BRASILEIRA, 2013)<sup>92</sup>, na prática, a interpretação que se consolidou dessa passagem bíblica foi que a maldição recaiu sobre Cam e todos os seus descendentes. Essa falsa leitura foi crucial para validar preconceitos e discriminações contra todos os povos africanos, na medida em que esse foi o continente povoado por Cuxe, patriarca da Etiópia, Mizraim, patriarca do Egito e Pute, patriarca da Líbia, demais filhos de Cam.

Assim, valendo-se da primazia de conhecer, interpretar e difundir a palavra de Deus, a colonização europeia, mas não apenas a europeia, lançou mão de ideias e práticas necessárias para impor projetos colonialistas, ainda que, para isso, fosse necessário subjugar e exterminar povos originários<sup>93</sup>. A seguir, mais um caso de cumplicidade entre os poderes religioso e político instituídos em meados do século XVI na Bahia:

Bem deve Vossa Reverendíssima saber, pois o sabe toda a terra, que desde que o Governador Mem de Sá sujeitou os gentios da comarca da Bahia e os colocou em uma [outra] ordem de vida, dando-lhes com toda moderação o jugo de Cristo, e desde que baixou a soberba do gentio de Paraguaçu, começou logo a tirania dos injustos cristãos. E como o gentio estava medroso e sujeito [subjugado], tiveram espaço para roubarem e assolarem toda a terra, depois de lhe haverem primeiro tomado as terras e os haverem tirado dela. E começaram depois de dada a sentença contra os Caetés, a qual durou pouco tempo. (NÓBREGA, 2020, p. 98)

O relato acima chama atenção por ter sido escrito pelo padre jesuíta Manoel da Nóbrega em 1567, respondendo ao também padre jesuíta Quirício Caxa (1538-1599), defensor da tese de escravidão voluntária, em caso de grande necessidade. A atenção destacada justifica-se pelo perfil antiescravagista e “humanista” do padre Manoel da Nóbrega não se chocar com a violência aplicada por Mem de Sá na sua campanha de sujeição dos “gentios” ao “jugo de Cristo”, considerando-a, inclusive, moderada, quando

---

92 Com o título “Nota de esclarecimento e repúdio quanto à suposta maldição sobre africanos e negros”, publicado no Portal Geledés em 11 de abril de 2013, a Aliança Cristã Evangélica Brasileira pontuou dez questões que contestam as interpretações inadequadas de uma suposta maldição contra os povos africanos e seus descendentes, herdada da maldição lançada por Noé sobre o seu neto Canaã, filho de Cam. A partir de fundamentações teológicas, a nota repudia os argumentos de setores religiosos conservadores-racistas que deslocam a compreensão das desigualdades históricas impostas aos povos africanos para o plano da “vontade divina”.

93 O décimo quesito da “Nota de esclarecimento e repúdio quanto à suposta maldição sobre africanos e negros” emitida pela Aliança Cristã Evangélica Brasileira, aponta que a má fé desse tipo de interpretação também atingiu populações ameríndias do Brasil colonial, inserindo essas populações no rol do fatalismo divino: “[...], toda vez, na história, que esse texto foi aventado a partir dessa hipótese vulgar, tratou-se de ato de má fé a serviço de interesses escusos, seja quando usado para justificar a escravidão de ameríndios no Brasil colonial, seja quando usado para justificar a escravidão dos africanos de tez negra, seja quando utilizado para a elaboração de sistemas legais de segregação social como o que ocorreu nos Estados Unidos, seja quando usado para justificar a política nefasta e mundialmente condenada do apartheid” (ALIANÇA CRISTÃ EVANGÉLICA BRASILEIRA, 2013).

já era sabido que milhares de homens, mulheres e crianças haviam sido cruelmente assassinados(as) pelo poderio militar português. Vale observar, no entanto, que a escalada de violência física contra os “gentios” não foi iniciada por Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil, nem por Thomé de Souza, o primeiro, mas por Duarte da Costa, o segundo governador, que cumpriu à risca a ordem lusitana de submissão dos “brasis” ao império português, já ordenada ao próprio Thomé de Sousa. A longa citação, a seguir, justifica-se pela perfeita articulação que Risério faz entre, de um lado, a devastação física imposta pelos portugueses aos povos originários e, de outro, as articulações do poder político-militar com os antiescravagistas e “humanistas” jesuítas:

Consta que, em 1555, ele [Duarte da Costa] incendiou cinco aldeias pelas bandas do Rio Vermelho e, em seguida, no espaço de apenas uma semana, destruiu outras treze nos arredores da capital, levando à morte, ao cativo e à fuga cerca de três mil ameríndios. [...] Mas o grande massacre da massa indígena ainda estava a caminho. Viria com a aliança entre Mem de Sá, terceiro governador-geral, e os padres da Companhia de Jesus. Mem de Sá deu apoio claro à política de aldeamento dos jesuítas. Estes, por sua vez, apoiaram a guerra do governador contra os brasis, inclusive com Anchieta celebrando-a exaltado, no poema Feitos de Mem de Sá<sup>94</sup>. E o jogo foi, sem dúvida, pesado. “Caem já aos índios brutais os brutos braços e pernas...”, comemora, em um dos seus versos, o padre Anchieta. Na verdade, foi Mem de Sá, irmão do poeta Sá de Miranda, quem ultimou a “conquista militar” do Recôncavo. Quem moveu a chamada Guerra do Paraguaçu, nos anos de 1558-1559, quando foram arrasadas cerca de cem aldeias indígenas. “Mem de Sá destruiu e desbaratou o gentio que vivia de redor da Bahia, a quem queimou e assolou mais de trinta aldeias, e os que escaparam de mortos ou cativos, fugiram para o sertão e se afastaram do mar mais de quarenta léguas”, escreveu o nosso sempre citado Gabriel Soares de Sousa. Em termos panorâmicos, o fato é que, do governo de Thomé de Sousa ao governo de Mem de Sá, os milhares de tupinambás de Kirymuré e Paraguaçu – aqueles que se opuseram aos lusos, é claro, porque boa parte deles se aliou aos novos invasores – não foram simplesmente submetidos ao domínio português. Foram eliminados. (2004, p. 96-97)

Sem escapar do componente religioso, o texto a seguir, elaborado a partir de relatos de viajantes nos primeiros anos de contato entre portugueses e povos originários do Brasil, demonstra bem o processo de renovação dos preconceitos europeus, mas agora destacando aspectos nitidamente culturais:

Basta lembrar os relatos dos primeiros cronistas diante da “nova terra dos portugueses”. Viajantes seiscentistas como André Thevet (1516), Jean de Léry (1578) e Hans Staden (1557) destacaram a “natureza” paradisíaca do local, mas, ao mesmo tempo, desconfiaram dos “naturais”. “Nus estão os homens e

---

94 “Feitos de Mem de Sá” pode ser considerado o primeiro poema épico brasileiro. Nele, Anchieta trata da campanha de Mem de Sá para subjugar os povos originais aos interesses da coroa portuguesa e dos jesuítas. No decorrer do imenso poema, após violenta dominação, os dominados abandonam o seu caráter altivo e passam a pedir, mansos, pela paz.

as mulheres”; esse é o início do capítulo que descreve como indígenas produziam pão, preparavam a farinha, fabricavam o vinho, moqueavam a carne, mas faziam também a guerra, praticavam a vingança e o canibalismo, o tempo todo. Foi, aliás, outro cronista, o português Pero Gândavo, quem sintetizou tal tipo de percepção, concluindo que a língua dos gentios pela costa carecia “de três letras, *scilicet* [a saber], não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei”. (SCHWARCZ; GOMES, 2018, p. 403)

Os relatos dos viajantes, como tantos outros escritos da época, apontam para uma ideia de “ingenuidade” dos povos originários atribuída ao não rompimento com um suposto “estado de natureza” primitivo que o bestializa, como também ao seu modo de vida. Esse “estado de natureza”, contudo, traz consigo uma ideia de “ordem natural” bastante imprecisa, como aponta Antonio Sérgio Guimarães:

O termo “natural”, empregado em sentido amplo, significa uma ordem a-histórica ou trans-histórica, isenta de interesses contingentes e particulares, representando apenas atributos gerais da espécie humana ou das divindades. A ordem natural presumida, portanto, pode ter uma justificativa teológica (origem divina), científica (endodeterminada), ou cultural (necessidade histórica – como no caso de evolucionismos que justificam a subordinação de uma sociedade humana por outra). Em todos os casos, quando essa ordem natural delimita as distâncias sociais, assiste-se a sistemas de hierarquização rígidos e inescapáveis. (2009, p. 32)

Assim, sem falar explicitamente de “raça”, relatos como os mencionados mais acima foram suficientes para estereotipar os povos originários e suas culturas, pois incorporavam ideias de hierarquias que justificavam a aculturação, a escravidão ou, até mesmo, o extermínio dessas populações. Ou seja, discriminações. Em outras palavras, compreendendo o olhar etnocêntrico dos viajantes como um exemplo bastante representativo das relações que os portugueses firmaram com os povos originários, o que se verificou, daí para adiante, foram ações sistematizadas no intuito de subjugar milhões de pessoas que originalmente habitavam o território que veio a ser denominado Brasil, justificando tais ações nas ascendências étnicas dessas populações. Dessa forma, logo nas primeiras décadas de presença portuguesa no território brasileiro, já é possível perceber ideias que parecem confirmar a hipótese de Bethencourt sobre o racismo, segundo a qual, “[...] ao longo da história, o racismo na forma de preconceito étnico associado a ações discriminatórias foi motivado por projetos políticos” (2018, p. 22); ainda que seja impossível, até mesmo para os projetos políticos, escaparem de sua motivação primeva, a motivação material.

Apesar de Bethencourt definir recorrentemente racismo como “preconceito em



relação à ascendência étnica combinado com ação discriminatória”, em vários momentos, de acordo como o contexto em que tal definição é usada, o autor destaca que as ações discriminatórias devem ser consistentes e sistemáticas para que se forme um contexto racista, conforme é possível perceber na passagem que em ele comenta (e contesta) a defesa de Benjamin Isaac acerca da existência de racismo na antiguidade:

O pressuposto de que o racismo é um fenômeno moderno foi posto recentemente em discussão. Benjamin Isaac contesta a ideia comumente aceita de Frank Snowden, segundo a qual os gregos e os romanos tinham preconceitos contra os bárbaros e contra os negros, embora fossem culturais e não naturais. Os bárbaros não sabiam falar grego, portanto não tinham noção dos hábitos, das ideias e das regras de comportamento desenvolvidos pelos gregos. Os negros eram apelidados de “caras queimadas”, o significado original da palavra “etíope” em grego, mas de acordo com Snowden os preconceitos contra a cor da pele não se traduziam em políticas de exclusão social. A divisão entre povos livres e escravos [organização da vida material], ou entre os gregos e os bárbaros [ameaça à organização da vida material], era mais importante. Contra essa visão, Isaac desenvolve uma defesa extremamente detalhada da existência de racismo na Antiguidade. Para Isaac, os preconceitos eram produzidos constantemente e estavam bastante disseminados, sendo prejudiciais àqueles que eram suas vítimas. Tal abordagem prova a existência de preconceitos enraizados em relação à descendência coletiva, mas não prova a **ação discriminatória consistente e sistemática — o segundo elemento essencial do racismo**. (2018, p. 24-25, grifos nossos)

Mais um momento emblemático em que o autor estabelece que o racismo não pode prescindir de ações sistemáticas e discriminatórias é quando ele trata das práticas racistas da Ku Klux Klan: “a ideologia da supremacia branca foi reforçada graças a grupos paramilitares como a Ku Klux Klan, que exerciam **intimidação violenta sistemática** contra a população negra” (*idem*, p. 467-468, grifo nosso).

Assim, retomando o que foi sinalizado há pouco, ainda que Bethencourt tenha sido preciso ao definir racismo quando afirma que esse fenômeno tem por motivação projetos políticos, a rigor, essa centralidade diminui a importância daquilo que está na origem do racismo e até mesmo desses mesmos projetos políticos: a motivação mais profunda dos fenômenos sociais, que é a própria existência física e material dos seres humanos. Nessa perspectiva, esta pesquisa reconhece a relevância da definição de racismo do autor, contudo considera que o fenômeno se apresenta sempre associado a um projeto político, por sua vez motivado por questões econômicas.

Na medida em que não há como ignorar a centralidade das formas de organização da vida material no ordenamento das relações políticas de uma sociedade, não basta existir preconceitos para que o racismo se instale, mas discriminações sistemáticas associadas a projetos políticos e econômicos, elemento indispensável na genealogia dos

racismos.

Levando a discussão para o campo da dialética, mas trazendo-a para o contexto brasileiro, Moura (1993; 1994) compreende o racismo como a resultante dos processos de contradições entre “senhores” e escravizados(as). Para o autor, os antagonismos provocados por tais posições produziram conflitos e, por conseguinte, as mais diversas formas de reação à escravidão. Em decorrência dessa tensão, a classe senhorial tanto atuou na repressão quanto na criação e propagação do racismo como forma de reação, agora por parte do opressor. Ainda sobre o pensamento de Moura a respeito do racismo, é fácil perceber a vinculação que ele faz entre racismo e dominação: “o racismo tem, portanto, em última instância, um conteúdo de dominação, não apenas étnico mas, também, ideológico e político” (2020, p. 20). Ou seja, “somente admitindo-se o papel social, ideológico e político do racismo poderemos compreender sua força permanente e seu significado polimórfico e ambivalente” (*idem*, p. 19).

Almeida apresenta uma definição de racismo bastante próxima à de Bethencourt, ainda que reconheça as questões econômicas como componentes indispensáveis do fenômeno. Contudo, ao assumir uma compreensão mais integrada do racismo, portanto mais complexa, as aproximações com o pensamento crítico de Clóvis Moura tornam-se evidentes: “[...] o racismo – que se materializa como discriminação racial – é definido por seu caráter *sistêmico*. Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2019, p. 34, grifos do autor).

A emergência dessa perspectiva no contexto dos projetos políticos transnacionais contemporâneos, em que o recrudescimento da opressão vem sendo puxado pelo alastramento da radicalidade do modelo neoliberal, possibilita a instrumentalização dos grupos oprimidos contra as interpretações tendenciosas que tentam anular a historicidade do racismo, deslocando, de forma puramente argumentativa e ideológica, os agentes políticos da opressão para a possibilidade de ocuparem a condição de oprimido, esvaziando, assim, o caráter histórico, econômico e político que faz o racismo ser racismo<sup>95</sup>. Na prática, fenômenos dessa natureza podem ser verificados na origem dos

---

95 Moura também esteve atento aos vieses ideológicos produzidos pelo neoliberalismo nas discussões sobre as estratégias de reação negra à escravidão. Para o autor, “atualmente há uma tendência de cunho neoliberal de subestimar o conflito e dar-se mérito à acomodação por parte da massa escrava,

argumentos que tentam explicar a ideia de “racismo reverso” ou dos discursos xenofóbicos dos países de economia dominante, que, ao reagirem violentamente contra imigrantes, ignoram os processos históricos que vinculam a formação da sua condição econômica aos projetos coloniais, por exemplo.

Se é verdade que, no que tange ao contexto ocidental capitalista, a ideia de raça começa a se desenvolver a partir das circunstâncias históricas do século XVI, com o mercantilismo impulsionando as viagens ultramarinas e o contato com sociedades desconhecidas, somente na segunda metade do século XIX é que teorias racialistas vão avançar na esteira do positivismo e da ideologização da ciência. Mais uma vez faz-se necessário atentar para o que Bethencourt escreveu sobre racismo e raça:

Se por um lado o substantivo “racismo” adquiriu de imediato um conteúdo específico, o significado do termo “raça” é extremamente instável. A palavra começou a ser usada na Idade Média como sinônimo de casta, aplicada à cultura de plantas e à criação de animais. No fim do período medieval, era usada como definição de linhagem nobre na Itália e na França. Durante a longa contenda ibérica entre muçulmanos e cristãos, seguida da expansão ultramarina, o termo “raça” adquiriu um sentido étnico — originalmente aplicado aos descendentes de judeus e de muçulmanos, referindo-se à impureza do sangue, e foi depois usado para nativos africanos e americanos. **Portanto, no contexto ibérico, o conteúdo semântico do termo desenvolveu-se através de um sistema hierárquico de classificação étnica.** No século XVIII, o termo “raça” era usado na Europa para referir o gênero feminino e, de um modo geral, para indicar variedades de seres humanos. No seio das teorias das raças, o termo adquiriu um papel ambíguo na catalogação de subespécies, praticamente transformadas em espécies pelo racismo científico de meados do século XIX. Em finais do século XIX, início do XX, o triunfo do nacionalismo por todo o mundo ocidental fez com que o termo “raça” fosse equiparado a nação. (2018, p. 13, grifo nosso)

No estágio em que se encontram os estudos relacionados à raça, desenvolvidos no âmbito da biologia, da história e do conjunto das ciências sociais, entre tantas possibilidades de confluência, pelo menos uma deve ocupar a atenção dos estudos que direta ou indiretamente convergem para essa categoria. Esse destaque diz respeito à percepção do componente político-ideológico intrínseco ao termo, capaz de fundamentar projetos políticos e econômicos marcadamente violentos e desumanizadores. Como exemplo é possível citar aqueles tocados pela expansão colonial do século XVI, cujos efeitos ainda são percebidos na modelagem da geopolítica contemporânea, nas tensões

---

vendo-se nisso uma estratégia do escravo (em abstrato) que procurava criar um espaço social, cultural e econômico próprios, no qual a convivência com o seu senhor era conseguida através de um pacto, um acordo implícito e negociado no qual as contradições eram assimiladas e substituídas pela convivência, se não harmônica pelo menos estável e consensual” (1994, p. 16).

interétnicas muitas vezes decorrentes daquela expansão, ou na morte compreendida como política por países e instituições alinhados com projetos racistas.

### 1.2.3 Ciência e racismo no Brasil

A partir da evolução do uso do termo “raça”, sinteticamente descrita por Bethencourt, certamente ficará mais fácil compreender o direcionamento racista tomado pelos cientistas e intelectuais brasileiros ao tratar dos nossos povos originários. Elaborado por João Baptista de Lacerda<sup>96</sup> e José Rodrigues Peixoto, renomados cientistas brasileiros ligados à corrente poligenista<sup>97</sup> amplamente aceita no ambiente acadêmico brasileiro da segunda metade do século XIX, o texto a seguir, escrito em 1876, foi utilizado por John Manuel Monteiro para demonstrar o alinhamento dos estudos desenvolvidos no Brasil com as pesquisas que tentavam dotar de cientificidade as teorias das raças:

Pela sua pequena capacidade craniana, os Botocudos devem ser colocados a par dos Neo-Caledônios e dos Australianos, isto é, entre as raças mais notáveis pelo seu grau de inferioridade intelectual. As suas aptidões são, com efeito, muito limitadas e difícil é fazê-los entrar no caminho da civilização. (LACERDA FILHO; PEIXOTO, citado por MONTEIRO, 1996, p. 19)

Sem precisar contestar a validade das conclusões de João Baptista de Lacerda, uma vez que a ciência já demonstrou que variações de genes entre as propagadas raças humanas são biologicamente desprezíveis, invalidando qualquer argumentação racista, a pesquisa ganha representatividade justamente por demonstrar o alinhamento das instituições científicas brasileiras da segunda metade do século XIX com as teorias de raça, haja vista o autor ser considerado, à época, um expoente da ciência nacional<sup>98</sup>. Além

---

96 João Baptista de Lacerda, que também assinava Lacerda Filho, foi médico e cientista com importantes contribuições na área de microbiologia, doenças tropicais e nos estudos voltados à produção de antídotos para o veneno de ofídios e anfíbios. Foi também diretor do Museu Nacional por vários mandatos e presidente da Academia Nacional de Medicina entre os anos de 1893 e 1895, além de ter sido um dos maiores defensores da “tese do embranquecimento”, que via na miscigenação com povos brancos uma saída para o Brasil se livrar do passado étnico associado ao atraso e primitivismo. João Baptista foi o cientista eleito para representar o Brasil no I Congresso Internacional de Raças, realizado em 1911 em Londres, único país latino-americano convidado por ser considerado um exemplo de misturas raciais bem-sucedidas.

97 Duas correntes teóricas se destacaram nas discussões sobre a origem dos seres humanos, inspiradoras de supostas teorias das raças voltadas a comprovar a existência de hierarquias humanas: de um lado, o monogenismo, alicerçado nos escritos bíblicos de ascendência única da humanidade e, de outro o poligenismo, que advogava a ideia de que a humanidade derivava de múltiplas origens (BETHENCOURT, 2018; SCHWARCZ, 2016).

98 Sobre as intencionalidades políticas que envolviam a criação dos primeiros centros de pesquisa

disso, a presença dos povos originários nos estudos racialistas revisa a falsa ideia de que toda a discussão de exploração racial-escravista se voltava, àquela altura, exclusivamente aos povos africanos, não atingindo os povos originários nas relações de dominação a eles impostas, como constata Monteiro ao afirmar que

na segunda metade do século XIX, a penetração de novas ideias sobre raça e evolução encontrava um campo já armado no que diz respeito ao debate sobre os índios no Brasil. Longe de sustentarem uma política única, concebivelmente conivente com a violência premeditada que fazia dos índios objetos de extermínio, os pressupostos raciais tiveram que dialogar com um contradiscurso que via no índio não apenas as raízes da nacionalidade, como também um caminho para o futuro da civilização brasileira, sobretudo através do processo de mestiçagem. Ainda assim, mesmo os mais dedicados defensores dos índios tendiam a concordar que os mesmos haviam de desaparecer, porém não necessariamente pelos defeitos da raça. (1996, p. 20-21)

Contudo, se é verdade que as teorias racialistas, *de per se*, traziam consigo forte carga política em favor daquelas nações autoproclamadas superiores, o que dizer de países que, sem possuir o *status* dessas nações, apresentavam forte dependência econômica da mão de obra dos “povos inferiores”? Qual a melhor forma de lidar com a presença maciça desses “inferiores”, sendo eles objeto da contradição inerente ao binômio necessidade *versus* exclusão? Como lidar com o esforço de criar uma ideia de identidade nacional, tão importante no âmbito de um Estado-Nação que se constituía a partir de sua recente independência, sem poder, ao menos, disfarçar uma presença tão indesejável quanto maciça?

Ainda que problematizações como essas pareçam não ter fim, pontos de convergência entre elas podem ser encontrados, possibilitando-nos avançar na direção de uma explicação acerca do perfil assumido pelas relações classistas brasileiras e pela estrutura da sociedade baiana, foco desta pesquisa. Nesse sentido, parece que a melhor chave para lidar com tais questões encontrar-se-á na forma como a sociedade baiana organizou, não apenas as suas relações socioeconômicas, mas também ideias e instituições validadoras dessas relações.

Partindo do que já foi exposto, então, um fruto encontra-se maduro e já pode ser colhido facilmente: a sociedade baiana estruturou-se sob a lógica da produção de riqueza

---

no Brasil, instituídos somente a partir do êxodo da família real para o Brasil, o perfil e a vinculação dos nossos primeiros cientistas com as elites econômico-financeiras do país, e a dinâmica desses centros no decorrer das transformações econômicas da colônia, faz-se indispensável consultar Schwarcz (2016).

a partir do uso intensivo dos recursos naturais disponíveis e da mão de obra escravizada dos povos originários e africanos. Isto, por sua vez, só foi possível a partir de violentos e sistemáticos processos discriminatórios<sup>99</sup>, assentados em preconceitos étnico-raciais, ou seja, no racismo.

Tão importante quanto perceber que a estruturação da sociedade baiana teve o seu ponto de partida no modo de produção escravista, deve ser entender os desdobramentos das relações que possibilitaram tal estruturação, aguçando o olhar e todos os demais sentidos sobre a concretude das tensões étnicas decorrentes de um processo civilizatório assentado no racismo contra homens, mulheres e crianças escravizados(as) em um território que se transformou em uma das cidades mais negras fora do continente africano.

Assim, avançando mais um pouco nas formas operativas do racismo, questão chave para se entender uma sociedade tal qual a baiana, é preciso reconhecer que violentas formas de discriminação jamais lograriam êxito, no decorrer de séculos, sem a sustentação de subjetividades e práticas que cotidianamente as validassem, naturalizando-as. Ou seja, ao afirmar que a ideologia “*não é uma representação da realidade material, das relações concretas, mas a representação da relação que temos com essas relações concretas*” (2019, p. 66, grifo do autor), Almeida ressalta o papel da ideologia no processo de reprodução e naturalização do racismo e, mais ainda, nos ensina como ele opera, na prática:

Para nos convenceremos de que existem lugares de negro e lugares de branco na sociedade, ou no mínimo não nos espantarmos com essa constatação, não basta ler os livros de autores racistas como Gobineau, Nina Rodrigues ou Oliveira Vianna. É necessário, por exemplo, que, ao frequentar a escola, as lições desses autores racistas sejam acompanhadas de uma realidade em que os professores sejam brancos, os alunos sejam brancos e as pessoas consideradas importantes sejam igualmente brancas. Da mesma forma, o imaginário em torno do negro criminoso representado nas novelas e nos meios

---

<sup>99</sup> Um dos mais impactantes relatos de violência escravagista de que se tem registro, cometida contra homens, mulheres e crianças escravizados(as) durante todo o período em que vigorou o modo de produção escravista, foi obtido por Mott a partir da pesquisa que realizou no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, entre os Processos da Inquisição de Lisboa: “o objetivo deste artigo é divulgar um medonho documento conservado até hoje escondido debaixo de sete chaves nos arquivos secretos da Inquisição de Lisboa: trata-se da denúncia das crueldades extremadas e inauditas praticadas contra seus escravos pelo homem mais rico da Bahia, e de todo o Brasil na segunda metade do século XVIII, o Mestre de Campo Garcia d’Ávila Pereira de Aragão. Os requintes de crueldade ali descritos nunca chegariam ao nosso conhecimento, não fosse o zelo humanitário de uma testemunha corajosa que os denunciou ao Tribunal do Santo Ofício. Sem tal testemunho, dificilmente imaginaríamos que o sadismo de um senhor de escravos chegasse a tanto” (2010, p. 65). O depoimento relata com detalhes as mutilações, esfolações por açoitamentos, as queimaduras, entre outras formas de tortura cometidas, na maioria das vezes, pelo próprio Garcia d’Ávila, o que demonstra prazer e convicção quanto à exemplaridade dos “castigos” em relação aos demais “escravos”.

de comunicação não poderia se sustentar sem um sistema de justiça seletivo, sem a criminalização da pobreza e sem a chamada “guerra às drogas”, que, na realidade, é uma guerra contra os pobres e, particularmente, contra as populações negras. (ALMEIDA, 2019, p. 66)

Eis o que faltava para explicar como a ideologia opera a partir da diversidade narrativa, seguindo um fluxo contínuo e aparentemente crônico de reproduções cumulativas “imperceptíveis”<sup>100</sup>. Assim, resgatando exemplos aqui já trabalhados isoladamente nos campos da religião e da ciência (que parecem se excluir, mas podem se unir em prol de projetos políticos, reforçando o aspecto ideológico de ambos) e conectando-os com uma produção do campo das artes, é possível compreendê-los em uma espécie de metanarrativa de sustentação e reprodução do racismo.

A maldição de Cam (narrativa religiosa) e o pensamento de Lacerda (narrativa científica) exemplificam bem um indisfarçável nexos histórico e político tão comum na construção da ideologia racista brasileira. Sem embargo do poder simbólico e social que ambas trazem consigo, nada impede que tais poderes não possam ser amplificados; e, ao que tudo indica, isso foi o que aconteceu quando Lacerda, único cientista brasileiro escolhido para participar do I Congresso Internacional de Raças realizado em Londres em 1911, incorporou ao seu ensaio a imagem do quadro “A Redenção de Cam”, do pintor espanhol da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro, Modesto Brocos y Gomez. Intitulado *Sur les métis au Brésil* (Sobre os mestiços do Brasil), o texto defendeu as políticas de migração de europeus como forma de diluir o componente negro e indígena da nossa população, remetendo ao famoso quadro que revela o alívio de uma senhora negra frente ao fato do seu suposto neto, ou neta, apresentar tez branca, semelhante à do provável genro (isto é, o pai do bebê), retratado na tela, e não à da provável filha (e mãe do bebê), jovem mulher negra que segura a criança no colo.

O que temos a partir daí é uma “troca” de fatalidades que diz muito sobre imbricações importantes na construção de narrativas racistas, pois, a rigor, o que é trocado não tem a potência nem a intenção de alterar a estrutura que já está posta: sai a fatalidade bíblica da maldição de Cam e entra em cena a fatalidade da miscigenação,

---

100 O termo “imperceptíveis” foi propositadamente destacado, pois mesmo que a ideologia opere na criação e na reprodução de subjetividades isso não quer dizer que tais processos não possam ser detectados, criticados e denunciados. Dessa forma, apesar de todas as condicionantes reprodutivistas contidas na dimensão educacional, a educação, por se constituir em um processo social, portanto dialético, “pode desenvolver também *um discurso contra-ideológico*, ou seja, desnudar, explicitando-o, o vínculo que relaciona as várias formas de discurso às condições sociais que o engendram e tornando manifestas as causas reais, denunciando as explicações que apelam para causas que o são apenas na aparência” (SEVERINO, 1986, p. 97).

“cientificamente” comprovada e plasticamente reforçada pelo quadro de Brocos, como forma de redenção da negritude brasileira. Ou seja, como dito anteriormente, as narrativas se intercambiam e se renovam, de sorte que, tão importante quanto reproduzir o racismo nas teorias, aproveitando-se do discurso de autoridade imposto à ciência, também o é reproduzi-lo nas demais formas culturais reforçadoras da ideologia racista, afinal “[...] mais do que um produto do imaginário; a ideologia é, antes de tudo, uma prática” (ALMEIDA, 2019, p. 66).

No contexto da sociedade baiana, a discriminação imposta à religiosidade afro-brasileira seguiu um caminho bem parecido com o exemplo anterior e por isso tornou-se emblemática para demonstrar como narrativas e práticas, tanto religiosas quanto estatais e pseudocientíficas, cumulativamente se associam, possibilitando-nos identificar o *modus operandi* ideológico do racismo.

Tomando de empréstimo a ponte que Mott (2010) construiu ao relacionar o curioso sincretismo do Frei Alberto de Santo Tomás<sup>101</sup> com o entendimento seletivo de ecumenismo católico, evidencia-se que não é de hoje que uma narrativa religiosa de base cristã impõe uma determinada ordem excludente e abertamente contrária à religiosidade afro-brasileira.

Da mesma forma que narrativas religiosas atuam na construção de subjetividades, o mesmo pode ocorrer nas práticas científicas, consolidando projetos políticos de interesse comum, como é o caso do racismo. Um exemplo dessa associação aparentemente contraditória, quando não percebida na totalidade das relações socioeconômicas, pode ser verificada na tentativa do famoso cientista eugenista Nina Rodrigues de justificar a propensão da população negra à criminalidade. Para Rodrigues, o “negro” apresenta: 1) propensão atávica à criminalidade, “uma modalidade de degeneração psíquica [...] que, quando corporizada na inadaptação do indivíduo à ordem social adotada pela geração a que ele pertence [...] constitui a criminalidade normal ou ordinária” (2010, p. 300); 2) criminalidade étnica, resultado da “coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral ou ante-jurídico para uns réus já deve sê-lo para

---

101 Nos primeiros anos dos 1700 o frei dominicano Alberto de Santo Tomás ficou conhecido no sertão baiano pela “eficiência” dos “exorcismos” que praticava. O curioso é que o frei utilizava elementos e rituais não convencionais ao catolicismo (ervas, ouro em pó, patuás...), mas comuns às práticas das “feitiçarias” que ele atacava abertamente nos seus sermões, quando conclamava “que as pessoas evitassem os negros que tinham trato com o demônio e que procurassem os exorcismos da Igreja, por ser remédio mais seguro e eficaz” (MOTT, 2010, p. 34).



outros” (*idem*, p. 300-301). Em relação a essa última propensão, Rodrigues conclui: “a contribuição dos negros a esta espécie de criminalidade é das mais elevadas. Na sua forma, esses atos procedem, uns do estágio da sua evolução jurídica, procedem outros do das suas **crenças religiosas**” (*id.*, p. 301, grifos nossos).

#### **1.2.4 Racismo e religiosidade afro-baiana**

Mesmo potentes na construção de subjetividades, tanto narrativas religiosas quanto científicas precisam de práticas igualmente potentes para efetivarem discriminações, condição indispensável para a constituição do racismo. Assim, no contexto das discriminações contra as religiosidades afro-brasileiras, foi a repressão policial, bem como as relações jurídicas que a validavam, coerentemente com projetos políticos e econômicos excludentes, que cooperaram para a inculcação coletiva da existência de lugares, posturas, aptidões e tratamentos diferenciados entre pessoas percebidas negras e não negras, afetando estruturalmente as perspectivas das relações socioeconômicas da população afro-baiana. Uma das mais emblemáticas provas da associação jurídico-policial voltada à discriminação da religiosidade afro-baiana somente teve fim em 15 de janeiro de 1976, quando o então governador da Bahia, Roberto Santos, assinou a Lei Estadual n.º 25.095, que finalmente liberou os terreiros de candomblé e de umbanda da obrigatoriedade de licença policial para praticarem suas liturgias.

Ainda que a Lei Estadual n.º 25.095/1976 tenha representado um marco histórico em favor da efetivação da liberdade religiosa, ela não foi suficiente para evitar que a violência contra as religiões de matrizes africanas continuasse a fazer vítimas na sociedade baiana. De fato, após vinte e quatro anos da publicação da Lei que representou um avanço nas pretensões de isonomia racial em um dos Estados mais negros do país, morre em Salvador, no dia 21 de janeiro de 2000, Mãe Gilda, sacerdotisa do Ilê Axé Abassá de Ogum, vítima dos constantes ataques racistas promovidos pela Folha Universal, jornal da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em virtude da repercussão assumida, quer seja porque a morte de Mãe Gilda escancarou a intolerância contra as religiões afro-brasileiras, quer seja pelas artimanhas jurídicas que a IURD promoveu a fim de reduzir o seu apenamento<sup>102</sup>, em 21 de janeiro de 2007 foi publicada

---

102 Após nove anos da morte de Mãe Gilda, período em que sucessivos recursos foram acatados pelo Superior Tribunal de Justiça da Bahia (STJ/BA), mesma corte que havia condenado a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em R\$ 1,4 milhão, a 4ª Turma do Tribunal confirmou a decisão tomada em 2008

a Lei Federal nº 11.635/2007 instituindo aquela data como o “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa”.

O exemplo da discriminação imposta à religiosidade afro-brasileira na Bahia, sendo ele emblemático de outras discriminações recorrentes contra a população percebida como negra, permitiu constatar a imbricação do racismo com processos históricos de natureza jurídica e política que contribuíram para estruturar a sociedade baiana. Além disso, possibilitou inverter a falsa ideia de que em sociedades ocidentais com grande população negra o racismo seja um fenômeno atenuado. Na verdade, a presença maciça de homens negros e de mulheres negras não é um prerequisite suficiente para que um ambiente antirracista se imponha aos processos discriminatórios, anulando-os ou minimizando-os substancialmente, ideia que vai ao encontro do que afirmou Charles Hamilton e Kwame Ture, citados por Almeida (2019, p. 110): “visibilidade negra não é poder negro”. Pelo contrário, em se tratando de racismo e das suas manifestações, elas deverão ser tão mais discriminatórias e violentas quanto maiores forem a presença de pessoas negras, sobretudo se tais posições “ameaçam” as relações de privilégio historicamente e politicamente reservadas (e garantidas) aos não negros.

### **1.2.5 A violência racial como política na África brasileira**

Se é verdade que todo processo discriminatório é *de per se* violento, também é verdade que a violência assume diversas faces e formas de operar na sociedade, sempre alinhada a projetos políticos e econômicos dominantes. Tais faces podem assumir características educacionais, econômicas, jurídicas, contudo, é a face da violência física, majoritariamente promovida e subliminarmente estimulada pelo aparelho jurídico-policial do Estado, que de forma mais acintosa se evidencia. Os números fornecidos pelas secretarias estaduais, solicitados pela Rede de Observatórios da Violência via Lei de Acesso à Informação, comprovam que a violência policial na Bahia, como nos demais estados brasileiros, tem cor:

---

e fixou a indenização a ser paga aos familiares da yalorixá em R\$ 145,2 mil. A Folha Universal, que havia publicado em 1999 uma foto de Mãe Gilda ilustrando a matéria “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”, acusando a sacerdotisa de charlatanismo, também foi condenada a publicar uma retratação em duas edições. O último recurso da IURD (2008) alegou que a iniciativa da ação caberia apenas a Mãe Gilda, que a Igreja não poderia ser arrolada no processo, pois tinha personalidade jurídica distinta da Folha Universal, e que o valor era demasiado em se tratando de um jornal sem fins lucrativos.

Desconsiderando casos em que a cor de pele da vítima não foi informada, temos: na Bahia [em 2019], estado em que 76,5% das pessoas são negras, quase 97% (474) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; no Ceará, estado em que 66,9% das pessoas são negras, 87% (27) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; em Pernambuco, estado em que 62% das pessoas são negras, 93% (68) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; no Rio de Janeiro, onde somente 52% das pessoas são negras, 86% (1.423) das mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras; em São Paulo, estado em que menos de 35% da população é negra, 63% (495) de mortes decorrentes da intervenção policial são de pessoas negras. (REDE DE OBSERVATÓRIOS DA VIOLÊNCIA, 2020, p. 7)

Apesar de parecer irreal, a incômoda estatística da Rede de Observatórios da Violência encontra similitude com as Tabelas 4 e 5 (ver abaixo), elaboradas a partir do Atlas da Violência 2020, publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA).

**Tabela 4 - Homicídios no Brasil e na Bahia por indivíduos negros e não negros – 2008 – 2017 – 2018**

	Número de homicídios de negros			Variação (%)		Número de homicídios de não negros			Variação (%)	
	2008	2017	2018	2008 a 2018	2017 a 2018	2008	2017	2018	2008 a 2018	2017 a 2018
Brasil	32.702	49.524	43.890	34,2	-11,4	15.053	14.734	12.729	-15,4	-13,6
Bahia	4.137	6.798	6.089	47,2	-10,4	345	484	430	24,6	-11,2

Fonte: elaboração própria a partir das informações obtidas em Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2020)

Nota 1: negros: pretos(as) e pardos(as), segundo o IBGE.

Nota 2: não negros: brancos(as), indígenas e amarelos(as), segundo o IBGE.

Difícil ignorar que a questão racial é o ponto em comum entre os números da Rede de Observatórios da Violência e o Atlas da Violência 2020. Enquanto a Rede indica que quase a totalidade dos homicídios decorrentes de ações policiais na Bahia em 2019 vitimou pessoas negras (97%), é possível extrair informações tão assustadoras quanto essas a partir dos números do IPEA (2020). Do total de homicídios registrados no Estado em 2018 – 6.787 homicídios, incluindo pessoas negras (6.089), não negras (430) e os casos em que a cor da pele não foi verificada (268) –, 89,7% ocorreram entre indivíduos negros. Mais ainda, embora o número de homicídios na Bahia tenha caído entre 2017 e 2018 para ambos os grupos raciais aqui abordados – vale destacar, caído com mais intensidade entre os “não negros(as)” – a década 2008/2018 registrou um aumento do

número de homicídios contra pessoas negras de 47,2%, um percentual que representa quase o dobro do crescimento dos homicídios ocorridos entre não negras no mesmo período (24,6%). Convertidos os números relativos em absolutos, ou seja, em vidas humanas, os dados do IPEA (2020) informam que, enquanto em 2008 foram assassinados na Bahia 4.137 indivíduos negros, apenas 345 não negros tiveram o mesmo fim. Em 2017 esses números foram dramaticamente elevados para 6.798 negros(as) contra 484 não negros(as), para, no ano seguinte, apresentarem uma discreta queda (6.089 pessoas negras assassinadas contra 430 não negras).

A Tabela 5, também elaborada a partir do Atlas da Violência 2020, reafirma uma tristeza cotidiana e racialmente endereçada, realidade que parece alheia à beleza da poesia de Moreira e Macedo (1985), quando cantam a canção que diz, “alegria, alegria é um estado que chamamos Bahia”<sup>103</sup>.



**Tabela 5 – Taxas de homicídios no Brasil e na Bahia por indivíduos negros e não negros, por 100 mil habitantes – 2008 – 2017 – 2018**

	Taxa de homicídios de negros por 100 mil habitantes			Variação (%)		Taxa de homicídios de não negros por 100 mil habitantes			Variação (%)		Razão de risco relativo
	2008	2017	2018	2008/2018	2017/2018	2008	2017	2018	2008/2018	2017/2018	2018
Brasil	34,0	43,1	37,8	11,5	-12,2	15,9	16,0	13,9	-12,9	-13,2	2,7
Bahia	36,0	55,3	50,8	41,0	-8,2	11,3	15,9	15,4	35,7	-3,5	3,3

Fonte: Tabela elaborada a partir das informações obtidas em Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2020)

Nota: de uso muito comum nas ciências médicas, o risco relativo (RR) é a razão entre duas taxas de incidência: uma que representa a situação ou fenômeno a ser experimentado (Taxa de homicídios de pessoas negras da BA) e outra taxa que representa a situação ou fenômeno de controle (Taxa de homicídios de pessoas não negras da BA). O IPEA (2020) fez uso dessa razão para demonstrar quantas vezes é maior o risco de uma pessoa negra ser assassinada, se comparado a uma pessoa não negra.

Observando a variação percentual das taxas de homicídios de pessoas negras e não negras por 100 mil habitantes é possível perceber como a Bahia, estado majoritariamente negro, registrou uma realidade incontestavelmente pior que a média brasileira em ambos os períodos apurados. Entre 2017 e 2018 a taxa de homicídios de indivíduos negros por 100 mil habitantes apresentou uma queda menos acentuada na

Bahia (-8,2%) do que no Brasil (-12,2%), e um crescimento muito mais significativo do que o registrado no país na violenta década que vai de 2008 a 2018 (41% contra 11,5%).

Em relação à população não negra, percebe-se que ela também foi afetada pela violência registrada no estado nos períodos pesquisados, destacadamente no ano de 2017, quando 15,9 pessoas morreram a cada 100 mil habitantes. Contudo, no geral, a dinâmica dos homicídios foi visivelmente menos devastadora nesse grupo. Além das taxas de homicídios por 100 mil habitantes não negros ser acintosamente menor do que as taxas da população negra, inclusive em 2017, ano em que mais pessoas negras foram assassinadas por grupo de 100 mil habitantes (55,3 pessoas), comparando as variações das taxas baianas dos homicídios desses dois grupos raciais é possível observar que, apesar da quantidade de pessoas não negras assassinadas por grupo de 100 mil ter caído apenas 3,5% entre 2017/2018, ela cresceu 35,7% na década 2008/2018, percentual bem menor do que aquele registrado entre as pessoas negras (41,0%).

Ainda sobre a década 2008/2018, mas agora tratando da taxa nacional de homicídios por 100 mil habitantes, verifica-se o quanto o país apresentou-se racialmente desigual em termos de segurança pública. Enquanto essa taxa cresceu 11,5% entre a população negra, ela caiu 12,9% entre a não negra, comprovando o que a população brasileira certamente já intui, a saber, que é mais seguro não ser negro ou negra.

Colocando mais lenha na fogueira das percepções sobre a dinâmica do racismo, duas questões devem ser elucidadas, principalmente porque elas surgem recorrentemente como argumentos desqualificadores da violência contra a população negra. A primeira tem a ver com uma ideia simplista, diretamente relacionada à maior quantidade de mortes entre pessoas de um determinado grupo, quando esse grupo é demograficamente majoritário. Esse argumento parte do entendimento, por exemplo, de que se uma determinada população tem mais pessoas negras, mais pessoas negras vão morrer, sendo esta uma consequência do próprio perfil populacional, regra que também valeria para pessoas brancas, amarelas ou outros grupos étnico-raciais. Ou seja, se há mais pessoas brancas, mais pessoas brancas morrem; se há mais pessoas amarelas, mais pessoas amarelas morrem; e assim por diante. Entretanto, limitado aos números absolutos, esse raciocínio desconsidera a dinâmica dos estratos raciais, motivo pelo qual os fenômenos estudados devem ser ponderados em relação aos estratos dos quais fazem parte; daí a importância de apresentar o cálculo por grupos de 100 mil, por exemplo. Assim, informar que em 2017 foram assassinadas 15,9 pessoas não negras por grupo de 100 mil (habitantes não negros) diz muito sobre a dinâmica socioeconômica e política de um território,

sobretudo ao se comparar essa proporção com os números relativos à população negra, cuja taxa de mortalidade foi de 55,3 pessoas por grupo de 100 mil (habitantes negros).

A segunda questão que deve ser explicada tem a ver com um certo estranhamento causado quando o racismo é denunciado em sociedades com perfil populacional predominantemente negro. Nesses casos, acompanhando o estranhamento, é bastante comum a seguinte pergunta: “mas como é possível haver racismo em uma cidade majoritariamente negra?”. O que os assustados arguidores não percebem, entretanto, é que o dinamismo histórico que resultou na consolidação do modo de produção capitalista no Brasil acabou conservando o racismo como um importante elemento de estruturação das relações socioeconômicas políticas e culturais, de forma que se torna impossível compreender a sociedade brasileira sem considerar a estrutura significativa do seu sistema de classes: o racismo. É por isso que não parece ser coerente associar a virulência do racismo à presença ou à ausência de pessoas negras em determinada sociedade, mas, sim, ao grau de mobilização, organização e capacidade de transformação socioeconômica, política e cultural que o conjunto da população negra conseguir infringir à ordem social. A respeito dessas questões, vejamos três aspectos que Dennis de Oliveira aponta como singularidades históricas da sociedade “liberal” brasileira e de sua “esfera pública”:

1. *O racismo como elemento estruturante* das divisões de classe, uma vez que o processo transitório do modo de produção do escravismo colonial para o capitalista aconteceu sem rupturas e protagonizado pelas mesmas elites dirigentes do período anterior.

2. *A concentração de riquezas* como elemento central na sociedade capitalista brasileira, uma vez que ela se constitui como capitalismo dependente e, portanto, voltado ao atendimento prioritário das demandas externas, à manutenção da concentração da posse da terra oriunda do período colonial e à superexploração do trabalho como instrumento central da reprodução do capital.

3. *A violência como prática política permanente e não episódica*, tendo em vista que a manutenção de uma ordem social nesses termos – racista e concentradora de riquezas – só é possível por meio da permanência de instrumentos de repressão continuada. As demandas sociais são tratadas como casos de polícia”, o espaço para a negociação é reduzido, e a criminalização dos movimentos sociais se mostra uma constante. (2021, p. 28-29, grifos do autor)

Ao apontar precisamente o racismo como elemento estruturante das divisões de classe; a concentração de riquezas como elemento central na sociedade capitalista brasileira; e a violência como prática política permanente e não episódica para manter a ordem racialmente estabelecida, Oliveira não apenas apresenta as singularidades históricas da sociedade “liberal” brasileira e da sua “esfera pública”, como as conecta

diretamente ao racismo, quando conclui: “por isso, o racismo aparece como uma **ideologia** que faz parte dessas matrizes de opressão, estruturantes do autoritarismo social que permeia as relações sociais” (*idem*, grifo nosso). Essa é a chave, portanto, para se entender a violência que aqui vem sendo demonstrada contra a população negra baiana e brasileira.

A razão de risco relativo pode ser especialmente útil para provar que a violência racial não é necessariamente menor nos estados ou municípios com maior concentração populacional de pessoas negras, pelo contrário, nessas circunstâncias as reações discriminatórias podem até acentuar-se, como verificado nos números fornecidos pelo IPEA (2020), já que a violência constitui uma “política pública permanente e não episódica”. Tomando-se o ano de 2018 como referência, o risco de uma pessoa negra ter sido assassinada no Brasil foi 170% maior do que a de uma pessoa não negra. Na Bahia esse risco foi de 230%<sup>104</sup>.

Ainda que a situação da violência contra a população negra brasileira e baiana seja dramática, desagregações desse quadro de violência podem evidenciar mais ainda o racismo estrutural de ambas as sociedades. Vejamos o que a Tabela 6, elaborada a partir dos números do IPEA (2020), diz a respeito da violência contra a mulher negra.

**Tabela 6 – Homicídios no Brasil e na Bahia por mulheres negras e não negras – 2008 – 2017 – 2018**

	Número de homicídios de mulheres negras			Variação (%)		Número de homicídios de mulheres não negras			Variação (%)	
	2008	2017	2018	2008/2018	2017/2018	2008	2017	2018	2008 / 2018	2017 / 2018
Brasil	2.255	3.288	3.070	36,1%	-6,6%	1.579	1.544	1.358	-14,0%	-12,0%
Bahia	260	417	369	41,9%	-11,5%	34	55	44	29,4%	-20,0%

Fonte: elaboração própria a partir das informações obtidas em Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2020)

---

104 Mesmo resultando de um cálculo simples, a razão de risco relativo (RR) pode fornecer importantes subsídios para a compreensão de fenômenos sociais. Acompanhemos o cálculo realizado pelo IPEA para o RR da Bahia ( $RR_{BA}$ ) em 2018:  $RR_{BA} = 50,8$  (taxa de homicídios de pessoas negras) /  $15,4$  (taxa de homicídios de pessoas não negras). Como o coeficiente de 3,3 pode não ser bem entendido, faz-se necessário transformá-lo em taxa:  $RR_{BA}$  em percentual =  $(RR_{BA} - 1) \times 100$ , ou seja,  $(3,3 - 1) \times 100 = 230\%$ . Assim se faz possível afirmar que em 2018 o risco relativo de uma pessoa negra ter sido assassinada na Bahia foi 230% maior do que uma pessoa não negra.

O comportamento do número de homicídios entre mulheres negras e não negras segue uma tendência semelhante à da Tabela 4. Desse modo, apesar de ter sido registrada uma redução das ocorrências entre 2017 e 2018, tanto no Brasil quanto na Bahia, a vulnerabilidade da mulher negra continua sendo acentuadamente maior do que a da mulher não negra. De fato, as variações percentuais do período 2017-2018 informam que a intensidade dessa redução entre as mulheres não negras (12,0%) foi quase o dobro da verificada no conjunto das mulheres negras brasileiras (6,6%). Na Bahia, essas quedas foram de 11,5% e 20,0% respectivamente. Ou seja, enquanto em 2018 assassinou-se uma mulher negra por dia, registrou-se, nesse mesmo período, essa frequência de uma morte a cada oito dias entre mulheres não negras.

Ainda que de forma acintosamente desproporcional, se em 2018 foram registradas quedas em relação ao ano anterior na quantidade de homicídios entre mulheres negras e não negras tanto no Brasil em geral quanto na Bahia em específico, os números da década comprovam o quanto o Brasil foi violento contra a mulher negra: os homicídios no país aumentaram entre as mulheres negras (36,1%) e diminuíram entre as mulheres não negras (-14,0%). Na Bahia, os homicídios contra as mulheres cresceram em ambos os grupos raciais, mas apresentaram crescimento mais acentuado entre as mulheres negras (41,9%) do que entre as não negras (29,4%), demonstrando que também para a mulher negra a Bahia é mais violenta do que a média brasileira.

**Tabela 7 - Resumo dos homicídios registrados no Brasil e na Bahia – 2018**

Homicídios	Brasil			Bahia		
	Total	%	Taxa por 100 mil	Total	%	Taxa por 100 mil
Total (sem recorte racial ou de gênero)	57.956	100,0%	27,8	6.787	100,0%	45,8
Somente negros(as)	43.890	75,7%	37,8	6.089	89,7%	50,8
Somente não negros(as)	12.729	22,0%	13,9	430	6,3%	15,4
Indivíduos com fenotipia não verificada	1.337	2,3%	-	268	3,9%	-
Total de mulheres (sem recorte racial)	4.519	100,0%	4,3	427	100,0%	5,5
Somente mulheres negras	3.070	67,9%	5,2	369	86,4%	6,0
Somente mulheres não negras	1.358	30,1%	2,8	44	10,3%	3,0
Mulheres com fenotipia não verificada	91	2,0%	-	14	3,3%	-

Fonte: elaboração própria a partir das informações obtidas em Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2020)



A Tabela 7 demonstra os números mais recentes sobre os homicídios registrados no Brasil e na Bahia, calculados pelo IPEA. Dela se abstrai que em todas as categorias de homicídios aqui trabalhadas, sem ou com recorte racial ou de gênero, os indicadores da Bahia apontam para uma realidade racialmente mais segregada do que a média nacional<sup>105</sup>. De fato, verificando alguns números apresentados na Tabela 7, impressiona a violência contra a população negra baiana quando comparada com a média nacional: a) enquanto indivíduos negros (homens e mulheres) representaram 75,7% das vítimas de homicídios no Brasil, registrando uma taxa de 37,8 ocorrências por 100 mil habitantes, na Bahia esse percentual foi de 89,7% e a taxa de homicídios por cem mil ficou em 50,8 pessoas; b) enquanto 22% foi a participação de indivíduos não negros (homens e mulheres) no conjunto das pessoas assassinadas no Brasil, na Bahia esse percentual foi de apenas 6,3%, demonstrando que, apesar da tragédia que representa a violência no Brasil, a Bahia é um lugar relativamente seguro para homens e mulheres não negros(as). Mais ainda, em relação aos 4.519 registros de homicídios femininos no Brasil, apesar do percentual de mulheres negras dominar essa estatística (67,9%) em relação às não negras (30,1%), na Bahia esse fenômeno foi muito mais intenso do que as médias nacionais: das 427 mulheres assassinadas no Estado, 86,4% delas era negra, enquanto o percentual de não negras foi 10,3%.

Ao mesmo tempo que esses números, em termos absolutos ou relativos, trazem consigo um drama social dos mais complexos a serem resolvidos numa sociedade majoritariamente negra, eles também podem sinalizar uma perigosa naturalização no imaginário da população baiana, capaz de banalizar a violência contra a população negra ou justificá-la a partir de argumentos reforçadores de ideologias racistas, retroalimentando o círculo da violência contra a população negra.

Nesse sentido, não há como invisibilizar o esforço político das classes dominantes baianas em promover, na esteira do mito da democracia racial, a imagem de uma Bahia afro-amalgamada, alegre e festiva por conta de idiosincrasias históricas que modelaram um jeito baiano de ser, uma “baianidade nagô”, ou seja, um cenário difícil de ser

---

105 A situação do jovem negro baiano não foi aqui abordada, pois o Atlas da Violência 2020 não desagregou os homicídios dos jovens por unidade federativa e por raça, apenas por unidade federativa e gênero, mas, ao se analisar os assassinatos dos jovens brasileiros (entre 15 e 29 anos), verificou-se uma realidade muito próxima da realidade baiana: “uma das principais expressões das desigualdades raciais existentes no Brasil é a forte concentração dos índices de violência letal na população negra. Enquanto os jovens negros figuram como as principais vítimas de homicídios do país e as taxas de mortes de negros apresentam forte crescimento ao longo dos anos, entre os brancos os índices de mortalidade são muito menores quando comparados aos primeiros e, em muitos casos, apresentam redução” (2020, p. 47).

associado ao racismo. Contudo, na contramão da reprodução desse imaginário negacionista, movimentos negros, organizados ou orgânicos, sempre marcaram presença nas brechas da sociedade racista, fazendo-se ouvir, ver, debater, enfim, reconhecer.

Figura 4 - O racismo em dois momentos no carnaval de Salvador



Fontes:

- Matéria “O Carnaval”: <<https://blogs.ibahia.com/a/blogs/memoriasdabahia/2017/01/27/dois-tempos-dos-blocos-afros-e-afoxes-no-carnaval-da-bahia/>>
- Matéria “Bloco racista, nota destoante”: jornal A Tarde, 12/02/1975

Figura 5 - Músicos do afoxé Filhos do Congo



Fonte: arquivo pessoal

## CAPÍTULO II – “MÃO DE PRETO NO COURO”<sup>106</sup> – OS BLOCOS AFROCARNAVALESCOS



Toda a eletricidade  
Trio-elétrico e o seu gerador  
Toda energia que magnetiza a cidade  
Para pra deixar ouvir o bater do tambor  
Mão de preto no couro  
E o Brasil grita em coro  
ê mori mori ô babá  
ê mori mori ô babá

O bater do tambor  
(Caetano Veloso)

Após os esperados testes de som e avisos preparatórios, o barulho intermitente e já naturalizado do gerador daquele imenso caminhão branco, rodeado por caixas de som e cornetas capazes de projetar centenas de milhares de *watts* de som por alguns quilômetros de distância, finalmente passou a ser substituído pelo som amplificado dos clarins, agogôs, atabaques e xequerês que tocam de cima do caminhão. Complementando a sensação incontrolável de pertencimento que costura os sentidos daquela multidão, são recorrentes as saudações sempre respondidas por quem acompanhava aquele cortejo e por quem só queria ver e sentir para ter o que recordar: “*ajayô, ajayô, ajayô*”<sup>107</sup>. Abandonando a sombra do Palácio do Governo e dos antigos casarios e prédios que lhe são vizinhos, à medida que o trio elétrico avança os 150 metros que o separam da cumeeira da depressão que um dia foi útil para limitar a cidade, o que se percebe é que a cidade jamais conseguiria limitar o que aquela multidão representava, algo muito mais profundo, inclusive, do que a plástica daqueles milhares de homens vestidos de túnicas e torços

---

106 A canção “O bater do tambor”, composta por Caetano Veloso em 1978, apresenta uma realidade distinta da que Gerônimo Santana retratou em “Eu sou negão”, gravada dez anos depois e utilizada como título da seção 1.2. Ela foi incorporada nesse capítulo porque ambas têm em comum a centralidade da música afro-baiana, mas também para demonstrar que na segunda década de 1970 os espaços de convivência entre os trios elétricos e os blocos afros se davam em outros termos, inclusive pela ausência, ainda, de um *know-how* tecnológico que se desenvolveu e se incorporou nos trios elétricos durante as décadas seguintes. Ouvir em <<https://youtu.be/6s1ZKqUEqLg>> ou na versão <<https://youtu.be/nBvgQLtymSs>>.

107 Provavelmente criada pelos integrantes do afoxé Filhos de Gandhi, essa expressão não pertence ao idioma iorubá, devendo se tratar de uma corruptela da expressão *ajoyê*, nome dado à função de quem cuida dos afazeres do orixá, sinônimo, portanto, de *ekedi*, forma mais conhecida dos “vigilantes dos orixás” no candomblé de matriz iorubana. Contudo, vejamos o que diz Arivaldo Fagundes Pereira (Carequinha) um dos fundadores do afoxé Filhos de Gandhi, ao explicar a criação da canção *Papai Ojô*: “Estávamos reunidos, quando um colega, Zenoí, passou esbaforido, falando ‘ê-já-ê-ô’. Aí, nós perguntamos: ê mori mori ô babá, babá ô kê oxê jô kê. Isso significa: **a benção meu pai**. Estou te saudando, o que é que há?” (FÉLIX, 1987, página sem numeração, grifos nossos). Impossível não perceber a semelhança entre o que Zenoí falou – segundo Carequinha, “a benção meu pai” – e a expressão *Ajayô*.

brancos que tomavam toda a Praça Castro Alves e subiam a rua Carlos Gomes “a perder de vista”. Mais um ano se repete um dos fenômenos mais representativos do afro carnaval de Salvador: o tão chamado “tapete branco da paz”, denominação dada ao desfile do afoxé Filhos de Gandhi.

Ainda que devedora de emoção e poesia<sup>108</sup>, a cena minimamente descrita acima traz consigo elementos bastante representativos do carnaval de Salvador, deixando pistas de caminhos que ajudam a explicar a evolução da festa no contexto das relações socioeconômicas e culturais da cidade. Nesse sentido é possível citar: i) a inovação tecnológica promovida a partir da invenção do trio elétrico, elemento que reconfigurou não apenas o carnaval de Salvador, mas, em certa medida, o de todo o país; ii) as disputas territoriais e simbólicas da folia, cujas imbricações estão sutilmente contidas no desfile de uma gigantesca entidade afro carnavalesca que, partindo do espaço em que se encontra o centro do poder (ao lado do Palácio do Governo e à frente da prefeitura e da Câmara dos Vereadores), hoje avança por antigos espaços ocupados pela classe dominante da cidade; iii) a participação e a representatividade da população negra na festa, central enquanto referência estética e cultural, mas periférica em relação à economia do carnaval.

A esses três elementos deve ser somado pelo menos mais um, a multidão, que, além de representar a quantidade de pessoas presentes na festa, se observada por lentes mais acuradas e de forma segmentada, revela um aspecto qualitativo bastante presente também em outras sociedades que radicalizaram as suas relações cotidianas com o carnaval, a exemplo de Recife/Olinda e do Rio de Janeiro. Em sociedades como essas, o carnaval assumiu um protagonismo que não se resumiu ao período momesco, mesmo que ampliado nos meses que imediatamente o precedem. Pelo contrário, engendrou relações socioeconômicas, políticas e culturais profundas, cuja organicidade é facilmente percebida no aparato institucional do Estado, nas estratégias da indústria do entretenimento e nas ações dos movimentos sociais, muitos deles criados a partir do carnaval. Em outras palavras, as inter-relações que o carnaval produz direta ou indiretamente nessas sociedades há muito perderam o componente sazonal daquele lapso de tempo contido nos três ou cinco dias que precedem a quaresma, podendo ser constatado




---

108 Nessa, e em tantas outras situações, a arte configura-se como uma potente aliada no esforço que é descrever fenômenos como o desfile do afoxé Filhos de Gandhi, como o fez Moraes Moreira na canção “Axé do Gandhi”: “Quanto mais filhos de Gandhi / No terreiro de Jesus / Mais se acende a branca luz / Da paz / A luz do lençol / O preto da pele / Queimada de sol / A sua aparência / Diz não violência não / É a grande alma / Aquela que acalma / A fúria do mal / Agogô que vibra / O axé do Gandhi equilibra / Nosso carnaval” (ouvir em <<https://youtu.be/Ddfug1HbJi4>>).

por um conjunto de fatores que garantem a permanência do carnaval no cotidiano da cidade e das centenas de milhares de pessoas que vão compor essa multidão. Entre tantos elementos, no contexto do carnaval de Salvador destacamos: i) as estruturas das instituições públicas e privadas que têm o carnaval como objeto permanente de atuação; ii) as constantes demandas no âmbito dos poderes judiciário e legislativo, palcos constantes de disputas entre grupos que promovem/participam da festa; iii) as atividades econômicas e culturais geradoras de emprego, renda e bens simbólicos; iv) as produções acadêmicas e projetos educacionais que têm como objeto o carnaval e as suas interdisciplinaridades; v) a imagem dos(as) artistas, incansavelmente usadas em campanhas publicitárias públicas e privadas; vi) O “olhar estrangeiro” e a presença de turistas nacionais e internacionais; vii) as intermitentes reações de grupos conservadores e religiosos que veem na festa a causa de um subdesenvolvimento e o caminho da danação<sup>109</sup>.

A multidão que acompanha o carnaval de Salvador não pode ser considerada, portanto, uma massa amorfa, passiva e inteiramente alheia aos aspectos simbólicos e materiais que formatam a festa. Pelo contrário, atua como um componente ativo, cujos grupos, socioeconomicamente bem definidos, disputam territórios e bens simbólicos economicamente demarcados no imaginário dos foliões, que se municiam de narrativas socialmente construídas e historicamente reafirmadas para justificarem suas participações e espaços no contexto da festa. Adaptando uma expressão popular para sintetizar o componente dinâmico e participativo da multidão, “ela tanto sabe por que bate quanto o porquê de estar apanhando”.

Quer seja por força do poder econômico que acionou o Estado e o seu aparato institucional para preservar privilégios, quer seja por processos de ressignificação do carnaval, sobretudo por parte da população afro-baiana, que ao longo do tempo se

---

109 Uma cena que já vem se tornando tradicional no carnaval de Salvador, ilustrando a importância dada por algumas igrejas pentecostais à festa, pode ser presenciada por qualquer pessoa que passe pela Praça da Sé em direção ao Terreiro de Jesus ou à Praça Municipal, pontos de grande concentração das entidades afro-carnavalescas. Nesse local, é inevitável se deparar com grupos de religiosos distribuindo panfletos e cantando ao som de caixas de som portáteis, levadas à praça com a finalidade de exortar os foliões a aceitarem a palavra de Deus, que eles garantem conhecer. Alheios a qualquer argumento fundamentado na diversidade religiosa, mas embebecidos com o destino manifesto de evangelizar o mundo, aqueles religiosos, não por acaso, concentram-se maciçamente no Circuito Batatinha, onde desfilam ou se organizam os afoxés e os blocos afros, dando menor ou nenhuma atenção aos demais circuitos da cidade. Esse fenômeno não pode ser percebido como fortuito, pelo contrário, ele representa um discurso que se reelabora constantemente e que faz do carnaval um alvo privilegiado, pois, em Salvador, o evento mobiliza grandes parcelas da população por todo o ano, inclusive com a realização de eventos e divulgação de artistas, bandas e canções, demonstrando a organicidade que a festa construiu com o cotidiano da cidade.

apropriou dessa dinâmica para construir espaços de atuação política e cultural específicos, a multidão – representação dos sujeitos desse processo – constitui uma dimensão própria da totalidade que é o carnaval. A organicidade desse último em relação ao cotidiano da cidade, revelada na sua multidão, deve ser percebida a partir do componente dialético que integra a sua natureza; como processo em estruturação (portanto jamais como um elemento estruturado) que resulta em uma “forma-carnaval” representativa das tensões socioeconômicas e políticas que caracterizaram a sociedade baiana. Somente a partir daí será possível perceber algumas nuances que ao longo do tempo foram constituindo esse carnaval, entre elas a territorialidade, a diversidade e a forte participação popular, elementos que constantemente protagonizam disputas étnico-raciais dentro e fora dos dias de folia.

Voltando ao exercício criativo de tentar conduzir a compreensão do fenômeno que é o carnaval de Salvador a partir de problematizações elaboradas por um sujeito estranho à festa, ainda que em contato direto com ela, retornemos ao turista Charles. Mais do que muitos baianos, o estrangeiro já presenciou parte do Padê para Exu, orixá com que se identificou desde que se preparou intelectualmente para passar o carnaval em Salvador; aprendeu a ver o que jamais teria visto sem a conversa com o vendedor de cervejas; presumiu como deveriam ter sido as relações de poder que constituíram a sociedade baiana; enfim, não à toa e como poucos, apresentou-se como um competente elaborador de dúvidas metódicas indispensáveis à análise crítica sobre aquela festa.

Certamente ansioso com o que experimentaria em instantes, mas precavido em relação às confusões que poderia vivenciar fora do território das cordas, Charles deve ter se mantido fiel à concentração do afoxé e ter constatado tudo o que foi descrito na cena que abriu este capítulo. Perspicaz como imaginamos ser, deve ter reparado na diferença entre o perfil dos integrantes do afoxé Filhos de Gandhi e dos demais blocos de abadás coloridos, estes mais dispersos do que aqueles. “Talvez a tranquilidade e a autoestima decorram do simbolismo da indumentária, da faixa etária ou da história que os afoxés trazem consigo”, pensou. Deve ter estranhado a ausência de mulheres no afoxé, tradição desde o ano em que foi criado (1949), mas as diferenças entre os perfis dos foliões não se reduzem a esses fatos. Impressionou-se, dessa vez positivamente, com o clima de respeito e alegria que o afoxé propicia ao apresentar aspectos da religiosidade afro-brasileira, tema que deve ter estudado desde que decidiu conhecer o carnaval de Salvador. Contudo, o que mais impactou o atento turista foi menos o que ele viu, e mais o que ouviu: *“Exu anã / Exuanã motirê lodê elebara / Oramilê Exuanã kuaô / Exu-tá-milorê Exu-tá-*

*milorê / Vevereketê Emaô noatixê nabiorô*<sup>110</sup>. Místico, mas sem perder o seu “jeitão racional europeu”, deve ter olhado imediatamente para o relógio, que marcava 15h23m, e ganhado uma sobrenatural confiança. Havia interpretado aquela sequência de acontecimentos como um sinal, enviado por Exu, de que os caminhos estavam abertos para ele e para o desfile, pois associou o horário à Sequência de Fibonacci<sup>111</sup>, ainda que desordenada, o que não viu como problema, lembrando-se do *oriki* que havia lido sobre Exu em Verger, segundo quem “Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro” (1981, p. 78). Mas não parou aí e imediatamente emendou uma segunda associação: como a Sequência de Fibonacci está presente em diversas formas espirais encontradas na natureza, foi fácil associá-la ao *okotô*<sup>112</sup>, um dos símbolos de Exu que aprendeu lendo um livro escrito por Mestre Didi e Juana Elbein<sup>113</sup>.

A partir dessa sequência de associações bastante pessoais e de tudo que havia aprendido a respeito da religiosidade e cultura afro-baiana, Charles deve ter olhado ao seu redor e percebido que estava na Rua Chile, um dos pontos de maior efervescência das famílias abastadas baianas desde o século XIX, local praticamente proibido aos divertimentos negros dos antigos carnavais, e pensado: “como essa população pode ter conseguido elaborar divertimentos tão marcantes a ponto de assumir a centralidade do carnaval?”; “Como deve ter participado daquelas festas?”. Lembrando que estava a poucos metros do local em que existiu um pelourinho, questionou-se: “que brechas devem ter encontrado para manter as suas tradições em uma sociedade tão racista?”; “Como a

---

110 Cântico para Exu, transcrito do depoimento de Domiense Pereira Amorim, “Domi”, um dos fundadores do afoxé Filhos de Gandhi, quando relatou ao jornalista Anísio Félix como eram feitos os padês para Exu (FÉLIX, 1987). É importante destacar que há uma grande variedade de formas escritas dos cânticos dos orixás. Optou-se, aqui, por transcrever a forma dada por um dos integrantes do afoxé Filhos de Gandhi, pois o cântico encontra-se no contexto em que o afoxé está diretamente inserido.

111 São números pertencentes a uma sequência originada em 0 e 1, de forma que o próximo número será igual a soma dos dois anteriores: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21... A sequência foi descrita pelo matemático italiano Leonardo de Pisa (Fibonacci) em 1202, mas já era conhecida por povos da antiguidade. A Sequência Fibonacci gera o conhecido Número Áureo, relacionado à diversas proporções encontradas na natureza, dentre elas as espirais dos caramujos, da Via Láctea, dentre outras.

112 Espécie de caracol cônico que cresce em espiral, formando um desenho semelhante às espirais associadas à Sequência de Fibonacci. Vejamos como Santos e Santos descrevem o *okotô* e a sua simbologia com Exu: “*okotô* é a denominação da parte superior [do caracol], que, repousada na ponta do cone (uma perna, um único ponto de contato), evolui em espiral, abrindo-se em cada rotação até tornar-se uma circunferência que se expande ao infinito (cume oco). *Okotô* demonstra que Exu, apesar de vários, possui uma única origem e natureza, e explica também seu princípio dinâmico e seu modo de auto expansão e multiplicação. Exu é uno e infinitamente multiplicável” (2014, p. 27).

113 O livro chama-se *Èsú* (SANTOS; SANTOS, 2014) e é uma das mais profundas obras sobre o orixá, pois apresenta Exu nos seus aspectos ontológicos e axiológicos, mas, sobretudo, como elemento estruturante da cosmovisão iorubana e do sistema religioso que a integra.



participação da população negra está inserida no contexto do carnaval e como ela se apropria da festa?”.

Deixemos o pensativo Charles acompanhar o desfile, pois ele já formulou importantes indagações que cabem, agora, à nossa pesquisa.

Antes de iniciar a empreitada que é tentar dar conta das problematizações do nosso imaginário e astuto turista, ou até por conta delas mesmas, faz-se necessária uma pausa metodológica, explicativa dos rumos que este capítulo vai tomar. O primeiro ponto diz respeito às referências bibliográficas que tratam do carnaval burguês de Salvador. Mesmo que a literatura aqui utilizada seja bastante conhecida e recorrente em pesquisas que passem pelo tema, sendo impossível deixar de repeti-las, em alguns aspectos ainda é possível ampliar a exposição sobre o que pensavam alguns dos autores que registraram as importantes transformações culturais do período. Outro ponto, agora relacionado com as fontes documentais, refere-se à pesquisa realizada na Biblioteca Central da Bahia com a finalidade de identificar o tratamento dado pelo *A Tarde*, jornal de maior circulação do estado, em relação à participação do povo negro no carnaval de Salvador entre as décadas de 1940 e 1960. O recorte desse período deu-se em função das transformações verificadas no cenário socioeconômico, político e cultural da sociedade baiana, que a retiraram de uma realidade quase interiorana, inclusive no âmbito das suas relações interpessoais, para inseri-la no dinamismo urbano-industrial da década de 1970. Por fim, também devem ser mencionados os relatos de personagens importantes para subsidiar a compreensão do povo negro no carnaval de Salvador, principalmente no que diz respeito à organização da festa e às relações que os blocos afrocarnavalescos mantêm com o Estado, por meio dos seus projetos de fomento às manifestações afro-baianas, e com o mercado.

Paralelamente aos pontos destacados, atuando como uma espécie de pano de fundo desta investigação, o leitor perceberá que a abordagem dada ao carnaval de Salvador não objetivou a realização de um levantamento historiográfico da festa, muito menos concentrou-se em analisá-lo a partir dos seus aspectos fenomenológicos, abordagens e análises que podem ser encontradas em diversos e importantes trabalhos que adotaram tais perspectivas. Aqui, o carnaval foi compreendido como uma forma social e economicamente determinada, que tem na discriminação racial o seu principal elemento organizador. Nessa perspectiva, o trabalho assume a ideia de que sociedades racistas promovem culturas racistas, alinhando-se ao que Marx e Engels afirmaram em *A ideologia alemã*:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (2007, p. 47)

No momento, é importante destacar, na nossa aproximação teórico-metodológica adotada nesta pesquisa com o pensamento marxiano e engiliano, que, estando a sociedade brasileira e a população negra da segunda metade do século XIX inteiramente imersas em um ambiente escravista, não é coerente imaginar que o carnaval, inventado para “libertar a sociedade da barbárie”, pudesse acolher as manifestações culturais do povo negro. Em outras palavras, as forças materiais dominantes determinaram de tal forma o modo de pensar da época, que suas ideias (força espiritual) representavam o modo de pensar da sociedade e uma forma poderosa de dominação.

Contudo, é imprescindível ressaltar que a história já demonstrou que tais condições não devem ser assimiladas como inexoráveis, mesmo que as forças políticas a reproduzam como tal, quer seja pela repressão física e econômica, quer seja pela inculcação de uma aura de fatalidade que leve os oprimidos à desesperança e à alienação do seu papel histórico na luta pelo fim da opressão. Pelo contrário, ainda que a realidade tenha sido marcada, no caso da sociedade baiana da segunda metade do século XIX, pelo racismo e pela desumanização da população negra, isso jamais quer dizer que essa mesma realidade não possa ser transformada a partir de práticas antirracistas, afinal, como as estruturas significativas são historicamente determinadas, elas devem ser entendidas como processos em estruturação. A seguir, são essas práticas que passarão a ser abordadas a partir de diferentes contextos históricos, mas sem esquecer o que registrou o médico e explorador alemão Robert Avé-Lallemant durante estadia em Salvador em 1836: “tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro” (VERGER, 1999, p. 21-22).

## 2.1 “JÁ É CARNAVAL, CIDADE, ACORDA PRA VER”<sup>114</sup> – A CIDADE E A

---

<sup>114</sup> Mais uma canção de Gerônimo Santana que foi incorporada para anunciar a ideia central da seção, agora a de avisar que o carnaval finalmente vai ser tomado como objeto de análise das suas relações com a cidade e, evidentemente, com os grupos sociais que interagem e compõem a sua multidão. “Acordar para ver” o carnaval a partir da crítica ao conhecido “jogo de inversões” é o objetivo desta seção (ouvir em

## FOLIA CARNAVALESCA



“Já é carnaval, cidade, acorda pra ver  
A chuva passou, cidade, e o sol vem aê [...]”

Lambada de delícia  
(Gerônimo Santana)

Buscando escapar da tentação de abordar o carnaval como um fenômeno imanente ao espírito festivo de um povo, foi possível enveredar por caminhos que conduzem a compreensão do carnaval como um fenômeno histórico que surge e se transforma a partir de tensões socioeconômicas, políticas e culturais, marcadas pela ascensão do protagonismo das classes populares e da população negra, que notoriamente se confundem em sociedades racistas. Contudo, tal opção, vale destacar, jamais pretendeu desconsiderar as especificidades das relações socioculturais e étnicas que forjaram distintamente a sociedade brasileira e criaram diferentes modos de vida. Pelo contrário, o pensamento que alinha esta pesquisa reconhece que é a partir de tais especificidades que o carnaval, ou melhor, os carnavais devem ser entendidos, o que implica analisar uma das mais importantes festas baianas a partir dos elementos e das relações que a constituíram, evitando o risco de explicá-la pela aparência ou pelos contextos de outros carnavais.

Nesse sentido, algumas constatações vão emergir das condições históricas e culturais que definiram a forma do carnaval de Salvador ao longo dos últimos séculos. Tais condições, por sua vez, podem ser vislumbradas no conjunto de respostas criativas de uma população majoritariamente negra em relação às tensões classistas e racistas de sua sociedade, sendo a primeira delas a longa passagem do entrudo para o chamado carnaval burguês, ponto de partida considerado fundamental para entender o afro carnaval de Salvador.

Analisando com mais rigor as condições que determinaram a substituição do entrudo, é possível afirmar que a sua *causa mortis* se deve muito mais a transformações que dizem respeito à natureza do território onde ele ocorria do que propriamente ao seu caráter agonístico, elemento sempre presente a esse tipo de divertimento, mesmo quando ainda estava circunscrito ao ambiente das famílias. De fato, é porque ele deixou o ambiente do espaço privado e migrou para o público, onde as relações de privilégio nem

sempre estão postas de forma a garantir distinções fáceis de perceber e preservar, que os grupos dominantes perderam o “controle” do jogo do entrudo – isto é, perderam o controle de sua intensidade e da identidade de quem dele participava. É a partir dessa horizontalização social do divertimento, e por conseguinte da diluição do privilégio das famílias, que o entrudo amplia o seu caráter agonístico e os seus espaços de atuação. Esse movimento será rapidamente interpretado pelos grupos dominantes e reverberado pela imprensa como primitivo e deletério ao estágio de civilização que se pretendia alcançar, forçando o poder público baiano a acompanhar as medidas restritivas que já estavam acontecendo por todo o país, resultando na proibição formal do entrudo em 1859<sup>115</sup>, seis anos depois de essa modalidade festiva ter sido proibida no Rio de Janeiro.

A ideia que grassa as pesquisas e muitos relatos de época sobre o entrudo aponta que a população negra participava de forma mais ou menos periférica aos jogos, atuando na “logística” dos(as) brincantes brancos(as) da festa, sendo o alvo daquelas brincadeiras, ou, ainda, brincando entre si nos momentos em que isso era possível. Sem duvidar de que essa atuação refletia ou estava contida na realidade de diversos municípios brasileiros, não parece coerente desconsiderar a influência das especificidades socioeconômicas, políticas e culturais desses municípios na constituição de formas singulares de organização social, inclusive da população negra, capazes de promover peculiaridades na configuração dos entrudos. Nesse sentido, talvez as melhores pistas para se entender a atuação dessa população no jogo possam ser encontradas na intensidade da repressão dos poderes públicos e das sociedades locais; nos relatos da imprensa, porta-voz qualificada do ideal desenvolvimentista dos grupos dominantes e da sua *intelligentsia*; ou, ainda, pela

---

115 Como foi encontrada uma divergência quanto ao primeiro Código de postura proibindo o entrudo em Salvador, este trabalho adotou o mais antigo referenciado, ou seja, o ano de 1859, informado por Vieira Filho de acordo com a “Postura Municipal ‘A’, sancionada em 11/5/1859, entrando em vigor, oficialmente, no ano de 1860, Arquivo Municipal de Salvador, Livro de posturas municipais nº 119.6, folha 114” (1997, p. 40, nota de rodapé). A outra data é a de 1873, encontrada por Santos nas “Posturas da Câmara Municipal da Cidade de S. Salvador, 1873. Posturas aprovadas pelo governo, nº A 73” (2018, p. 18, nota de rodapé). Sem descreditar essa última data, é possível que o governo tenha reelaborado o código de postura anterior a fim de reafirmar as exigências de se pôr fim ao entrudo. Essas duas datas, portanto, podem representar uma resistência da sociedade baiana em migrar para outras formas de divertimento. Vejamos o que a autora transcreveu daquela proibição: “fica Absolutamente proibido o jogo de entrudo, e os objetos para elle destinados expostos á venda e encontrado nos lugares publicos serão apprehendidos e logo inutilizados. Os infractores incorrerão na multa de 30\$000 ou 8 dias de prisão. O chefe da casa donde se jogar entrudo, responderá pelas infracções dos que com elle morarem, ou n’ella se acharem com sciencia sua. Os escravos ficarão isentos da supradita pena sendo castigados corporalmente á pedido de seus senhores” (SANTOS, 2018, p. 18). Mais adiante a mesma autora informa que, de fato, o entrudo resistiu em Salvador, o que motivou a Intendência Municipal a solicitar à imprensa, 23 anos depois da divulgação do Código de Postura de 1873, as penalidades contidas nessa postura, evidentemente ajustando-as ao contexto pós-escravidão. Segundo Araújo (2008), a resistência da sociedade mineira quanto ao fim do entrudo também foi marcante, principalmente no interior de Minas Gerais.

relevância da presença negra desde a origem da festa que o substituiria, ou seja, na organização dos divertimentos negros no contexto do carnaval burguês.

Patrícia Vargas Lopes de Araújo (2008) demonstra que, em Minas Gerais, não apenas foram recorrentes os protestos da sociedade e da imprensa como também o foram as publicações de Códigos de Postura estabelecendo sanções à atuação da população negra no jogo do entrudo, evidenciando a forte participação de escravizados e escravizadas no protagonismo do divertimento e não apenas como coadjuvantes.

Em Porto Alegre, Alexandre Lazzari (2001) demonstra que as críticas em relação ao entrudo eram idênticas às demais registradas por todo o país, ou seja, a imprensa propagando ferrenhas campanhas pelo fim do bárbaro divertimento e exortando a população e as autoridades a adotarem o modelo civilizado do carnaval da Corte (Rio de Janeiro), sinalizando, ainda, a partir da presença de escravizados e de libertos nas ocorrências policiais, que deveria ser expressiva a participação da população negra no entrudo.

Registros de Verger (1999) também apontam para uma atuação mais incisiva da população negra nos entrudos de Salvador, inclusive de forma coletiva, levando para as ruas cucumbis<sup>116</sup> e grupos musicais que posteriormente se fortaleceriam, passando a ser alvo das notícias dos jornais do final daquele século e de comentários dos antropólogos que trataram do carnaval de Salvador.

Assim como Verger, Vieira Filho é outro pesquisador que destaca a participação da população negra no entrudo, inclusive a partir de formas originais bastante distintas da tradicional condição coadjuvante de fornecedor de laranjinhas e limõezinhos de cera para os(as) senhores(as). O que o autor informa, apoiado em trabalhos de Edson Carneiro, Raul Lody e Anísio Félix, é que a população afro-baiana conservava “muitas outras formas de divertimentos carnavalescos. Porém, nesse período, esses folguedos negros são tratados pela literatura sobre o carnaval baiano como se fossem uma única expressão, os afoxés” (1997, p. 39).

---

116 Segundo Eric Brasil, sempre acompanhado por instrumentos percussivos e cânticos em línguas africanas, os “cucumbis coloniais” eram autos compostos por pessoas negras, representando a ressurreição do filho do Rei do Congo, que havia sido mortalmente atingido por uma flecha inimiga e voltado à vida pela magia de um feiticeiro. Valendo-se de relatos do médico e folclorista baiano Alexandre José de Mello Moraes Filho, um reconhecido cronista do Rio de Janeiro na virada para o século XX, o autor informa que a origem dos cucumbis remonta a Bahia colonial e teria apresentado as mesmas características das congadas. No entanto, em meados dos anos 1880, os cucumbis cariocas vão intensificar o seu caráter identitário, passando a referenciar a população negra do Rio de Janeiro, que chegou a sair às ruas cantando “A África sempre foi livre”. Esse formato de cucumbis, que experimentou o seu apogeu entre os anos 1884 e 1888, no Rio de Janeiro, foi denominado por Brasil como “cucumbis carnavalescos” (BRASIL, 2014).

Para uma sociedade declaradamente racista e higienista como a brasileira do século XIX, acolhedora das teses do racismo científico e deslumbrada pelo modo de vida europeu, não faltavam motivos para a substituição do entrudo pelo modelo de divertimento que o carnaval burguês prometia. Separatista e coadunado com o espírito daquela sociedade, esse modelo de divertimento caracterizou-se, também em Salvador, por tentar promover o afastamento de uma parcela da população branca e abastada dos folguedos populares e negros, típicos do ambiente da rua, reservando para si os espaços dos salões dos clubes sociais e dos corsos e préstitos dos clubes carnavalescos<sup>117</sup>. Esse tipo de movimento é emblemático para a compreensão dos rumos que o carnaval tomaria em Salvador, mesmo após a decadência formal do modelo burguês, pois ele cria duas tendências precisamente percebidas por Bastide e citadas por Verger: “O branco dança sosinho ou em casal, o negro dança em ‘blocos’, ele refaz o coletivo” (1999, p. 83). É essa ideia de refazer o coletivo, em explícita contradição com o individualismo de quem dança só ou em casal, que, em grande medida, explica uma das indagações do nosso turista imaginário: como a população negra pode ter conseguido elaborar divertimentos tão marcantes a ponto de assumir a centralidade do carnaval?

O coletivo a que Bastide se refere deve ser compreendido em duas perspectivas que, não resta dúvida, se complementam. A primeira, mais literal, diz respeito ao contexto do carnaval e pode ser percebida facilmente nas formas dos divertimentos elaboradas pela população negra para participar da festa. Os cucumbis e os afoxés, já citados, mas também as batucadas, as escolas de samba, os blocos afro, os maracatus, enfim, diversas manifestações afro-brasileiras podem ser mencionadas como resultantes dessa forma de refazer o coletivo no contexto do carnaval brasileiro. Contudo, refazer o coletivo pode, também, ser compreendido a partir do caráter aglutinador que a cultura afro-brasileira

---

117 Aqui é importante explicar as duas categorias de clubes tratadas nesta pesquisa, que acabam se confundindo no decorrer do tempo e da dinâmica do carnaval de Salvador. A primeira delas é a de Clubes Carnavalescos, que além dos atributos típicos de um clube social, caracterizavam-se por organizar préstitos que desfilavam no carnaval. Eles se dividiam em dois grupos: os clubes grandes – Cruz Vermelha (1893), Fantoches de Euterpe (1894) e Inocentes em Progresso (1900) – e os clubes pequenos (Democratas, Tenentes do Inferno, Filhos da Liberdade etc.). Esta pesquisa insere a Embaixada Africana e os Pândegos da África no rol dos grandes clubes carnavalescos. Além dos clubes carnavalescos, existiam também os clubes que, no período do carnaval, não se ocupavam com a organização de préstitos, focando as suas atenções para a organização de bailes. Eram clubes mais novos, que foram denominados nesta pesquisa apenas como Clubes Sociais: Associação Atlética da Bahia (1914), *Bahiano* de Tênis (1916), *Yacht* Clube da Bahia (1935), entre outros. Ocorre que, com a lenta agonia dos préstitos, os clubes carnavalescos vão remodelar a sua atuação e começar a disputar foliões(as) dos clubes sociais, pois entrarão fortemente no mercado de bailes. Esse reposicionamento fará com que as categorias Bailes e Clubes sociais muitas vezes se confundam (ver, mais adiante, Tabela 8).

assumiu e desenvolveu enquanto forma de resistência à opressão imposta pela escravidão, preservando a humanidade de homens e mulheres submetidos(as) àquela condição. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras assumiram um papel de destaque entre todas as demais, pois, além de fortalecer a mediação da realidade de coletivos específicos a partir de elementos que a transcendem, instituindo uma das religiosidades<sup>118</sup> mais importantes do Brasil, contribuiu para que processos sincréticos elaborassem ações de resistência e leituras de mundo para um coletivo mais amplo, assumindo formas diversas de atuação política<sup>119</sup>.

Dessa forma, ainda que as estratégias de apartação do povo tenham levado as famílias abastadas aos salões dos clubes sociais, o espaço das ruas também deveria ser ressignificado e devidamente ocupado pelo modelo de carnaval burguês, afinal, se os eventos fechados remetiam à seletividade do ambiente familiar, as ruas deveriam refletir a civilização e não mais o campo de batalha de laranjinhas e limõezinhos, jatos d'água ou de punhados de farinha. Pelo contrário, deveriam transformar-se em um importante espaço pedagógico voltado à inculcação nas massas de elementos culturais e modos de vida que contribuiriam com a sua emersão do primitivismo. Batalha, agora, só de confetes. Nesse sentido, os corsos e os desfiles dos clubes carnavalescos tornaram-se comuns nas ruas e nas páginas da imprensa soteropolitana, mesmo quando eles não desfilavam<sup>120</sup>.

---

118 Esta pesquisa admite religiosidade como um conjunto coerente de percepções assumidas pelo indivíduo acerca dos fundamentos e das práticas sistematizadas por religiões derivadas de uma matriz religiosa específica, compatível, portanto, com aquilo que Sanchis sintetizou como “vivência efetiva – portadora de ‘marcas institucionais em termos de crença e de práxis ética” (2018, p. 91). Nesse sentido, a religiosidade reflete a predisposição que o indivíduo apresenta para absorver e incorporar, na sua leitura do mundo, elementos de caráter filosófico, prático e, evidentemente, religioso de uma religião ou de religiões ontologicamente convergentes, pois reconhece nelas pontos de concordância acerca dos seus pressupostos éticos e espirituais. Mesmo que a fluidez seja uma marca da religiosidade, é assim que o autor entende fazer sentido adjetivar as religiosidades, distinguindo-as, por conseguinte, uma das outras (religiosidade cristã, religiosidade do catolicismo popular, religiosidade mulçumana, religiosidade afro-brasileira etc.).

119 Certamente por conta desse refazer coletivo (afro-criativo) o carnaval de Salvador tenha assumido uma organicidade que atua em diferentes dimensões da vida material e simbólica de sua população, majoritariamente negra como também é o carnaval. Nessa perspectiva, além do carnaval é possível citar, pelo menos, três outras expressões que representam o Estado da Bahia e a sua cultura no imaginário nacional e baiano: a culinária, a religiosidade e a capoeira (todas oriundas de matrizes africanas, mas que foram refeitas coletivamente pela população afro-baiana).

120 São diversas as menções saudosistas encontradas nas matérias publicadas pelo jornal A Tarde na década de 1940 acerca dos antigos desfiles dos Fantoches de Euterpe, do Cruz Vermelha e dos Inocentes em Progresso. Contudo, os préstitos desses famosos clubes não desapareceram espontaneamente no período anterior aos anos 40, mas, sim, foram interrompidos por diversos motivos de ordem administrativa e orçamentária, voltando a desfilar, ainda que sem regularidade, por vários anos. Segundo Félix e Nery (1993), o Cruz Vermelha surge em 1883 e desfila até 1958; o Fantoches de Euterpe foi fundado um ano depois do principal rival, o Cruz Vermelha, e desfila até 1962; e o Inocentes em Progresso, o que apresentou maior descontinuidade nos desfiles, surge em 1900 e, de forma bastante precária, ainda saiu às ruas em

Quem bem ilustra os primeiros movimentos voltados à “europeização” e “civilização” da festa é Anísio Félix, ao apresentar o histórico dos principais clubes carnavalescos brancos dos finais do século XIX. Merece atenção a forma como o autor inicia o capítulo que trata de um dos mais requintados clubes da sociedade baiana daquela época, o Fantoches de Euterpe, fundado em 1894:

Euterpe. Deusa da poesia e da música lírica. E, lá num dia de março de 1884, resolve um grupo fundar um clube para a fina flor da sociedade. Preços de “jóias” e mensalidades perderam-se na espiral inflacionária. Moda de bengalas, fraques e cartolas. Reuniões, disputas, decisões e festas na sede primitiva, a rua Pedro Autran. O por quê de Fantoches – bonecos animados por alarmes, cordéis e mãos – ninguém explica.

Um ano depois, Salvador assistia a “Entrada Triunfal de César em Roma”. Primeiro préstito do Clube Carnavalesco Fantoches de Euterpe para o reinado de Momo, inspirado na cidade de Nice (Itália). O fausto deslumbrou todas as classes sociais. Arautos, rainhas, reis e cavalheiros [...]. Naquele carnaval, no bairro chique, dezenas de requintados franceses e outros estrangeiros. A orquestra atacava de jazz<sup>121</sup> e valsas e os casais “mandavam brasa”. (FÉLIX; NERY, 1993, p. 84)

Ainda que aparentando animação, a descrição do autor evidencia que algo a precedia: o requinte. No entanto, não qualquer requinte, mas um tipo específico, imbricado e coerente com uma forma de se pensar a “civilização”; forma essa que deveria refletir padrões de moda e comportamento europeus, apenas acessíveis às famílias abastadas da cidade ou às autoridades e turistas endinheirados, capaz de formatar e determinar, inclusive, a animação. Mais ainda, apesar de os autores não arrisarem uma explicação, fica fácil, a partir do livre exercício da inferência, deduzir o porquê do termo “fantoques”. Certamente os seus criadores queriam evidenciar a potência lírica dos membros do clube, todos manipulados, conduzidos, movidos, não apenas pelos sentimentos e valores líricos contidos na “nobre” poesia, mas pela própria “Deusa do poema lírico”, ou seja, por Euterpe<sup>122</sup>. Grosso modo, poder-se-ia entender como uma

---

1988, com apenas um carro alegórico e, decerto, completamente descontextualizado em relação àquele carnaval. Vale registrar que os mais importantes clubes negros apresentaram um período de atuação bem menor; a Embaixada Africana desfila entre os anos de 1895 e 1899 e os Pândegos da África entre 1896 e 1899 (SANTOS, 2018).

121 Diversos anúncios de bailes carnavalescos, publicados no jornal A Tarde entre as décadas de 1940 e 1950, demonstram que era comum aos clubes anunciarem grupos ou bandas de jazz animando as festas que promoviam durante os três dias de carnaval. Contudo, o termo “jazz” não deve ser tomado como designativo do gênero musical executado por esses grupos, mas das suas formações instrumentais, provavelmente compostas por uma maioria de metais, algumas cordas e percussão, pois o repertório anunciado era bastante amplo, indo do fox e de adaptações dos clássicos consagrados da música erudita aos xotes e às marchas, sobretudo.

122 Se o irônico Charles não estivesse entretido com o desfile do afoxé, certamente lançaria uma provocação a respeito da escolha de Euterpe. Conhecedor da mitologia grega, lembraria que lera no



forma positiva de demonstrar pertencimento ou filiação a algum elemento identitário, uma versão sofisticada do que explicitamente fizeram os Filhos do Congo, os Filhos de Gandhi, os Filhos de Odé, ou, de forma mais jocosa, os blocos Filhos de Filó e Sofia, Filhos de Irene e Filhos de Oligo, para ficarmos em apenas alguns exemplos<sup>123</sup>. Nesse sentido, há um simbolismo entre “Fantoches de Euterpe” e “Filhos do Congo”, por exemplo, que diz muito sobre o caráter classista e racista do carnaval de Salvador.

Entretanto, outros préstitos também ocorriam naquele carnaval<sup>124</sup> de forma mais ou menos semelhante com o luxo e a grandiosidade dos Fantoches de Euterpe, a exemplo do Cruz Vermelha (1893), seu principal rival, ou ainda daqueles organizados pela Embaixada Africana (1895) e pelos Pândegos da África (1896), clubes carnavalescos negros que chamavam a atenção do público e da imprensa pela grandiosidade, originalidade e musicalidade dos desfiles, além dos Inocentes em Progresso (1900), que ficou conhecido pela crítica que fazia ao ambiente político institucional.

Surpreendentemente, o que se percebe no rol dos principais préstitos que compunham o carnaval burguês de Salvador, é uma certa tolerância da sociedade em relação à participação de clubes negros naquela que deveria ser a festa que a redimiria da barbárie, algo aparentemente contraditório com o racismo estrutural vigente, já que, segundo essa ideologia, a raça negra seria a causa do nosso atraso civilizatório. Ideias como essas eram, aliás, recorrentemente propagadas e confirmadas a partir de políticas

---

conhecido livro escrito por Bulfinch (2002) que Euterpe, musa da poesia lírica, teve outras oito irmãs, todas filhas de seu pai Júpiter e Mnemósine (Memória): Calíope, musa da poesia épica; Clio, musa da história; Melpômene, musa da tragédia; Terpsícore, musa da dança e do canto; Erato, musa da poesia erótica, Polínia, musa da poesia sacra; Urânia, musa da astronomia; e Tália, musa da comédia. Mas Euterpe também tinha diversos outros meios-irmãos, dentre eles, Baco (Dionísio) Deus do vinho, filho de Júpiter e Semeie. Ora, tirando “Fantoches de Terpsícore”, que seria quase impronunciável, por que o clube não escolheu chamar-se “Fantoches de Baco” ou “Fantoches de Erato”, figuras bem mais representativas do ambiente carnavalesco?

123 Nesse sentido, Vieira Filho faz uma importante observação acerca do sentido dado ao termo “filho” na religiosidade afro-brasileira. Ao comentar sobre uma série de entidades carnavalescas citadas no *Jornal de Notícias* do dia 23/02/1898, o autor identifica pelo menos um afoxé, “os *Filhos de África*, cujo nome nos remete diretamente à expressão do modo de pertencimento à África ou à comunidade religiosa, onde ser ‘filho’ significa estar iniciado no candomblé” (1997, p. 55).

124 Diversos autores (GÓES, 1982; FÉLIX; NERY, 1993; SANTOS, 2018) fazem referência a um grande número de clubes, troças ou outras formas musicais na segunda metade do século XX, inclusive algumas bastante semelhantes ao que passou a ser conhecido como afoxés, ampliando em muito a percepção da diversidade do carnaval de Salvador (Tenentes do Diabo, Democratas, Críticos Independentes, Bambá sem Dendê etc...). Contudo, chama atenção a quantidade de clubes negros inspirados na Embaixada Africana e nos Pândegos de África, além de outros folguedos identificados por Santos (2018) nos jornais entre 1895 e 1909: Chegada da África, Chegada dos Africanos, Filhos da África, Caçadores da África, Defensores da África, Embaixada da Troça, Sobrinhos da África, Aprendizes da África, Embaixadores Africanos, Evolução dos Alufás, Vadios da África, Guerreiros da África, Amantes da África e Pândegos Carnavalesco.

públicas formuladas nos aparelhos ideológicos (inclusive as instituições científicas) e repressivos do Estado brasileiro, que se valiam daquilo que divulgavam os afamados antropólogos, sociólogos, biólogos, mas sobretudo médicos e juristas adeptos do racismo científico. É nesse contexto racista que duas correntes de pensamento acerca da identidade nacional e do próprio futuro da nação influenciarão as discussões sobre o Brasil: a corrente que via o país como exemplo de degenerescência racial e social por causa da sua miscigenação (darwinismo social) e a que percebia na miscigenação com a raça branca uma forma do país eliminar a influência do “elemento negro” e inserir-se na civilização (evolucionismo social)<sup>125</sup>. Em ambos os contextos, dois elementos mantêm-se presentes, o racismo e a busca pela civilização; a rigor, o que muda entre as teses é a forma de preservar ou atingir a branquitude, o que equivale a dizer que diferença está na forma de preservar ou atingir a civilização.

Agora já não deve causar mais tanta surpresa a tolerância do centro do poder soteropolitano em dividir parte do espaço do carnaval civilizado com os clubes negros. Ao fazê-lo, esperavam as classes dominantes viabilizar a introjeção de valores e referências culturais entendidas como superiores, que atuariam diretamente na evolução de parcelas significativas da sociedade, promovendo o movimento do primitivo para o civilizado. Modelar os divertimentos negros de acordo com a estética e a moral da classe dominante representava, portanto, um movimento que não apenas se compatibilizava com os propósitos evolucionistas do carnaval como integrava um projeto mais amplo de refundação da sociedade baiana a partir da implantação do modo de produção capitalista. É esse projeto, que parte de uma ideia de civilização euro-referenciada, e por conseguinte discriminatória, que criou tensões capazes de atingir as mais diversas dimensões da sociedade baiana, produzindo racionalidades e formas diferentes de reação de acordo com a posição e o contexto em que se dão as relações de opressão.

Restringindo a abordagem das tensões do projeto “modernizador” da sociedade baiana para caber no âmbito daqueles carnavais, duas questões devem ser devidamente

---

<sup>125</sup> Essas correntes de pensamento desenvolveram-se no contexto do racialismo científico. De um lado os monogenistas, que defendiam a tese de que os seres humanos descendiam de uma única e mais perfeita origem, mas que se degeneravam à medida que se afastavam dela, e os poligenistas, cuja tese atribuía à humanidade diversas origens que não se reduziam a nenhuma outra, pois apresentavam e conservavam atributos imutáveis por conta de determinismos geográficos ou raciais. Dessa forma, enquanto para o evolucionismo social as sociedades evoluíam, passando todas elas por estágios comuns de desenvolvimento (algo possível com a miscigenação), para o darwinismo social as raças não poderiam se misturar, preservando os tipos puros, pois a miscigenação leva à degeneração das raças e da cultura (SCHWARCZ, 2016).

colocadas, já que serão, mais à frente, desenvolvidas em conjunto. A primeira diz respeito à confusão que pode decorrer de conclusões precipitadas acerca da participação de clubes negros no formato do carnaval burguês, pois seria um erro grosseiro pensar que eles foram cooptados pelas classes dominantes daquela sociedade. Já a segunda refere-se ao tratamento diferenciado que a imprensa e os intelectuais da época davam aos divertimentos negros que desafiavam as premissas do “civilizado carnaval” e não se enquadravam na forma-préstito, ou seja, as rodas de samba, os afoxés, os grupos de mascarados etc. Nesses casos, a virulência das críticas demonstrava a fragilidade representativa do modelo, que aparentemente via, na magnitude dos divertimentos negros, uma ameaça ao projeto civilizatório do carnaval.

Registros da imprensa e de pesquisadores, que se ocuparam quase em tempo real a analisar as transformações sociais da Bahia a partir do que se revelava no ambiente carnavalesco da virada para o século XX, em seus relatos informando sobre a grandiosidade dos desfiles de determinados clubes negros (frequentemente referidos como tais quais ou superiores aos dos clubes brancos), que esses cortejos costumavam possuir temáticas de interesse do povo negro, além de componentes musicais, performáticos e cenográficos alinhados com uma estética afro-baiana. A conciliação que os clubes negros acabavam produzindo, contudo, não retratava a submissão pretendida pela classe dominante, pelo contrário, passou a representar mais um espaço de afirmação política da população negra no carnaval. De fato, foi valendo-se de elementos do próprio projeto civilizatório do carnaval burguês, os préstitos, que a população negra reafirmou expressões culturais, contestou perspectivas preconceituosas que associavam o primitivismo ao continente africano e à sua população, como também protestou contra a violência que estrutura o modo de produção escravista e se perpetua no racismo. O manifesto da Embaixada Africana, enviado e publicado em 1897 pelos jornais A Bahia e Correio de Notícias para dar ciência ao público sobre o tema e a forma como se daria o préstito do clube, demonstra o comprometimento político daqueles organizadores com aspectos do que recentemente passou a se chamar de luta antirracista:

A Embaixada enviou-nos um longo e espirituoso manifesto, assignado pelo embaixador Manikus e os secretários Chaca e Muzilla.

“Sua magestade o rei da Zululândia, considerando que o facto de azorragares (chicotearos) africanos na praça pública não encontra apoio em nenhuma razão de justiça.

Resolve:

1º Instituir sobre o Estado Federado da Bahia o Mucamo de 5921850718241970127092160287363280 de jardos de algodão riscado, como

indennisação pelos africanos mortos no mesmo estado, por ocasião do movimento alcunhado de levantamento de malês;

2º Enviar ao mencionado estado uma embaixada, que sera portadora deste documento.

...O prestito será assim organizado:

Seguir-se-ha bem organizada banda de musica, preparada pela “digna colonia africana desta cidade” para acompanhar a Embaixada. Trajará notavel costume algeriano, executando em seu trajecto os dobrados Fortunato Santos, Menelik, Makonem, etc.

Dois pesonagens da corte Gungunhana aprenderam a arte musical, afim de annunciarem em clarins a approximação da cavallaria composta de Guerreiros Reaes Cafres – Zulos. Estes guerreiros vêm armados de azagaias e escudos usados em sua terra, e montarão em formosissimas zebras.

Dois trombeteiros, trajando costume abyssinio, anunciarão a passagem do vitorioso Menelik, negu dos negus, que, por homenagem ao rei da Zululandia empunhará o glorioso estandarte da Embaixada Africana...

O imperador surgirá de um busio.

Guiará este carro a Fama, que descançará suas azas em linda concha.

O negus dos negus será acompanhado por dois ministros, os quaes trajarão rico vestuário de gala.

...Seis ras (chefe etíope) empunhando espadas formarão a guarda de honra imperial.

Marchará em seguida, cavalgando animal alexandrino o embaixador Manikus, ladeado pelo Muata de T’Chiboco.

Acompanharão o embaixador (encanecido no serviço de S.M. El-Rey da Zululandia) – seus secretario Chaca e Muzila.

Para prova de que o papelorio não é privilégio desta terra das palmeiras, um possante animal carregará o archivo africano, onde virão todos os documentos concernentes á missão que tem a cumprir a Embaixada na Bahia.

A promotora desta estrondosa festa, a patriotica Colonia Africana, desfilará após, formando incomparavel charanga, devidamente correcto e augmentada com instrumentos novos (marimbas, instrumentos de cordas, etc) que do centro d’Africa trouxe o laureado maestro Abédé.

Fechará o prestito, para afastar da Embaixada o azocri dos olhos máos – significativa chave de ouro, que será conduzida pelo poderoso Muquichi ou desmancha-feitiço”. (CORREIO DE NOTÍCIAS *apud* VIEIRA FILHO, 1997 p. 46)

De forma inteligente, comprometida e contextualizada com os movimentos históricos que envolviam o continente africano, mas acima de tudo provocativa, a Embaixada Africana iniciava o seu manifesto rechaçando a desumanização imposta aos(as) africanos(as) escravizados(as), torturados(as) em praça pública sem qualquer “razão de justiça”, o que deveria incomodar grande parte da população, pois o sistema econômico que possibilitava tais práticas fazia apenas oito anos de extinto. Também, logo no seu primeiro item, o manifesto reavivava a memória da cidade em relação a uma das revoltas de escravizados(as) que mais preocuparam as autoridades portuguesas e brasileiras, a Revolta dos Malês (ocorrida em Salvador há apenas 52 anos daquele carnaval), e reivindicava vultuosa soma em “jardos de algodão riscado” pela morte dos africanos durante o levante. Contudo, o tom provocativo da Embaixada não parava por aí, pois reposicionava a civilização africana sem qualquer intenção de negociar as suas

identidades (ver a alusão feita ao “poderoso Muquichi”, que protegeria a chave de ouro para afastar os “mãos olhos”), confrontando diretamente os discursos vigentes que promoviam uma ideia de África primitiva e incompatível com a “civilização”, elemento motivador daquele carnaval burguês. Pelo contrário, o que se vê de forma explícita e diversa é a assunção de símbolos identitários afro-brasileiros ou africanos, um processo que, segundo Godi somente se intensificará na produção cultural dos grupos afrocarnavalescos.

Daí para cá, uma série de grupos começaram a assumir esses símbolos. Essa coisa era tão poderosa que, em 1897, a Embaixada Africana sai homenageando aquele que seria o grande herói da luta negra no final do século XIX, que foi Menelik [o “negu dos negus”], que, um ano antes, tinha posto para fora da Etiópia as tropas italianas. Já no final do século XIX, os grupos negros da Bahia que saíam no carnaval estavam antenados com o que acontecia no mundo. A Guerra de Adows aconteceu em 1896, na Etiópia, e, já em 1897, a Embaixada Africana sai cantando essa vitória. E eles não festejaram somente o Menelik, festejaram também o Makonnen, que na realidade, seria o tio de Hailé Salassié. Imaginem como a cultura negra transita, e como ela vai constituindo os seus símbolos identitários no decorrer da história [...]. (1991, p. 97)

Para que não reste dúvidas sobre a imponência e a natureza do protagonismo da população negra no carnaval de Salvador, nada melhor do que constatá-las a partir das próprias observações da intelectualidade racista, aqui expostas na sequência de descrições feitas por Rodrigues sobre o que presenciou no carnaval de 1899. Sem jamais perder o olhar racista, o antropólogo começa pelo reconhecimento da intensidade dessa participação e pela descrição dos clubes e dos demais divertimentos negros:

As festas carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes tem sido: A Embaixada Africana e os Pândegos da África. Mas, além de pequenos clubes como A Chegada Africana, os Filhos de África, etc., são incontáveis os grupos africanos anônimos e os máscaras negras isolados. Na constituição destes clubes se revelam aqueles dois sentimentos distintos. Nuns, como a Embaixada Africana, a ideia dominante dos negros mais inteligentes ou melhor adaptados, é a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição. Os personagens e o motivo são tomados aos povos cultos da África, Egípcios, Abissínios, etc.. Nos outros, se, da parte dos diretores, há por vezes a intenção de reviver tradições, o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas populares africanas. O tema é a África inculta que veio escravizada para o Brasil. (2010, p. 205)

Mas é quando narra o desfile dos Pândegos da África, na sequência, que o autor depõe acerca do sucesso e da multidão que acompanhava o préstito. O testemunho de Rodrigues, contudo, vai mais além, pois destaca a presença da religiosidade afro-baiana

no contexto do carnaval, encontrando espaço, ainda, para estabelecer uma frágil “cumplicidade”<sup>126</sup> com as estratégias dos “Negros fetichistas”, que encontraram nos desfiles um meio de divulgar a sua religiosidade.

Nos Pândegos da África, o carro, descreve um jornal diário, “representa a margem do Zambeze, em cuja riba, reclinado em imensa concha, descansa o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman, Abato, empunhando o último o estandarte do clube”. Após vinha “um carro com dois sócios representando poderosos influentes da corte do rei, — Barborim e Rodá. Três cavaleiros precediam a charanga africana que vinha a pé, com os seus instrumentos estridentes e impossíveis”. Depois, um “carro representando a cabana do pai Ajou e sua mulher com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos”. O sucesso deste clube foi enorme. Vimos compacta multidão de negros e mestiços que a ele, pode-se dizer, se haviam incorporado e que o acompanhavam cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço. **Dir-se-ia um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade.** E de feito, vingavam-se assim os Negros fetichistas das impertinências intermitentes da polícia, exibindo em público a sua festa. E não é pequeno afinal o desforço que assim tomam, pois bem contadas, inclusive todos os bandos anunciadores de quanta festa de arrabalde existe, por mais de uma dúzia orçarão anualmente essas oportunidades. (2010, p. 205, grifo nosso)

Por fim, o antropólogo toma as matérias da imprensa para ratificar o sucesso e o impacto positivo que trouxe para o carnaval de 1899 o desfile do Pândegos da África:

Se acaso este depoimento de testemunha ocular pudesse ser averbado de parcial ou de *parti pris*<sup>127</sup>, havia de ratificá-lo a transcrição unânime da imprensa local. Diário da Bahia, 16 de fevereiro de 1899: Seguiam a charanga “muitos entusiastas do clube (Pândegos da África) acompanhando os cantos africanos e as danças rítmicas”. Jornal de Notícias, de 11 de fevereiro de 1899: “A melhor passeata de ontem foi a dos Pândegos da África, que com certeza farão uma das primeiras figuras do Carnaval deste ano. Uma enorme multidão o acompanhava, aclamando-o”. Ainda o Diário da Bahia: “A Chegada Africana, com os clássicos instrumentos e danças, deu no gotto de muito papalvo”. As danças e cantigas africanas, que se exibiam com este sucesso no Carnaval, são as danças e cantos dos candomblés, do culto gêge-iorubano, fortemente radicado na nossa população de cor. (*idem*, p. 205)

Ombreando os préstitos dos clubes brancos e dos clubes negros a fim de comparar elementos e intencionalidades que melhor os caracterizavam, ou seja, luxo e tradição, apartação e inclusão, individualismo e coletividade, fica fácil perceber o porquê de a dualidade do carnaval burguês ter se tornado um dos seus componentes mais destacados

---

126 A predileção de Nina Rodrigues pela Embaixada Africana era, em diversos momentos, visível nas suas análises, pois entendia que o clube era composto por “negros mais inteligentes ou melhor adaptados”. Contudo, apesar de reconhecer na citação o mérito dos Pândegos da África, demonstrava uma percepção negativa em relação a esse clube dirigido por um dos seus principais opositores, o escritor Manuel Querino.

127 Expressão francesa que significa parcialidade, opinião tendenciosa, preconcebida ou tomada de forma antecipada.

e apontados por pesquisadores<sup>128</sup>. Nesse sentido, as explicações partem, quase sempre, da confrontação entre a tentativa de europeização e “elitização” dos bailes, corsos e desfiles dos clubes brancos e a participação do povo negro no contexto da festa, marcada pela insistência de batucadas, rodas de samba, grupos de mascarados, afoxés etc., e pela organização dos préstitos dos clubes negros, alinhados com elementos da cultura africana ou afro-baiana.

Sem embargo da coerência dessas explicações, justificadas pela dualidade racista explícita naquele modelo, também é importante evidenciar que os clubes negros desenvolveram tamanha organização que passaram a dividir território, atenções e reações com os clubes brancos<sup>129</sup>. Assim, ao tratar desse carnaval ou dos clubes carnavalescos que dele participaram, torna-se imprescindível tanto resguardar e evidenciar as especificidades de cada um deles quanto inserir os clubes negros de maior destaque no mesmo espaço de disputas simbólicas dos clubes brancos. Essa postura evita não apenas a sobrevalorização dos clubes brancos e o apagamento dos feitos dos clubes negros, como também o seu hiperdeslocamento analítico, capaz até mesmo de dificultar a percepção do contexto sociopolítico em que eles estavam inseridos e que os formataram. É uma postura, portanto, que assume importância cada vez maior no contexto de luta contra a opressão numa sociedade racista. Isto porque, de um lado, reconhece a determinação imediata do racismo sobre a produção material e simbólica de homens e mulheres negros e negras e, de outro, reafirma a leitura do mundo originária dos oprimidos como elemento indispensável para a construção de novas formas de estar com o mundo, comprometidas

---

128 A discriminação imposta àquele carnaval pelo racismo não apenas ficava evidente nas crônicas jornalísticas, na composição das comissões que organizavam o carnaval, ou nas dificuldades impostas pela polícia em relação aos desfiles das entidades negras; manifestava-se, também, nos territórios de atuação dessas entidades: os próprios bairros, o Terreiro de Jesus e a Baixa dos Sapateiros. Vejamos como Góis aborda essa questão: “Havia, portanto, dois carnavais em Salvador, um, *o oficial*, que tinha a forma de espetáculo, e outro que se desenvolvia em forma de festa. O primeiro era o carnaval feito para o povo, o segundo feito pelo povo. E o conjunto disso era o carnaval da Bahia” (1982, p. 21).

129 Sem poder investigar com maior profundidade as formas e a natureza dessas relações, pois escaparia aos objetivos desta pesquisa, é provável que os organizadores da Embaixada Africana e dos Pândegos da África tivessem boas condições financeiras e bom prestígio social para articular e viabilizar os préstitos desses clubes, sempre inseridos no rol dos mais ricos e organizados do carnaval burguês. Vale destacar que um dos principais dirigentes dos Pândegos da África, o professor e escritor abolicionista Manuel Querino, foi um importante ativista negro na virada para o início do século XX, conhecido por ter inspirado Jorge Amado para compor o personagem Miguel Arcanjo no romance *Tenda dos Milagres*, mas também pela atuação sindical que desenvolveu junto à União Operária Bahiana. Para Castellucci, grande parte dos membros dessa última e do Partido Operário da Bahia, que se reunificaram para criar o Centro Operário da Bahia (1893), se distanciavam da realidade da grande massa da população negra (e branca) da época, pois eram trabalhadores liberais de melhor poder aquisitivo, muitos deles assumindo um protagonismo social, econômico e político que favoreceu o Centro Operário da Bahia assumir “um papel relevante nos arranjos políticos das oligarquias nas eleições estaduais e federais” (2010, p. 90).

com a tendência histórica do ser humano a ser mais. As redes colaborativas<sup>130</sup>, consolidadas pela população afro-baiana para reagir aos processos de desumanização imposto pelo modo de produção escravista, também podem ser compreendidas a partir dessa perspectiva.

Antes de abordar o segundo aspecto a ser considerado no projeto “modernizador” de carnaval burguês, o tratamento dado aos demais divertimentos negros, classificados pela imprensa como “batuques e candomblés”, faz-se necessário apresentar alguns elementos dos desfiles dos clubes carnavalescos, além de algumas considerações acerca da importância que a música passou a assumir no contexto daquele carnaval e a sua reconhecida centralidade no conjunto da cultura afro-baiana.

Iniciando com os elementos componentes dos desfiles, é fácil perceber que os clubes acabavam desenvolvendo determinados atributos que os caracterizavam para o grande público, como era o luxo dos Fantoches e do Cruz Vermelha, a originalidade e a musicalidade da Embaixada e dos Pândegos da África e a irreverência dos Inocentes, ainda que pouco variassem na forma e na estrutura como eram organizados e desfilavam. Eles apresentavam uma organização hierarquicamente bem definida, com chapas eleitas para os cargos gestores (presidente, vice-presidente, tesoureiro, diretores etc.) que durante o ano se organizavam para arrecadar recursos e patrocinadores (o Fantoches era o único custeado apenas pelos sócios). Além disso se ocupavam com a definição do tema e das formas de desenvolvê-lo nos carros de ideias<sup>131</sup>; com a organização e a construção das suas alegorias; com a logística de transporte e do trato dos animais que os moveriam; enfim, uma série de preparativos que, guardando-se as especificidades de cada clube, acabavam em muito se assemelhando e produzindo êxtase em um público que assistia espetáculo tão diferente dos antigos jogos de entrudo, mas dele não participava.

Outra característica, também diferente do entrudo, que contribuiu para o deleite da sociedade baiana foi o protagonismo crescente do componente musical na totalidade da festa. Ela tornou-se, inclusive, um elemento de distinção entre os préstitos. Conduzidos nos carros de ideias, músicos tocavam os mais diversos gêneros, inclusive trechos de

---

130 Destacadamente as irmandades religiosas católicas, os terreiros de candomblé e as sociedades de auxílio mútuo.

131 Os carros de ideias eram estruturas móveis em que desfilavam as moças e as senhoras da “sociedade” ricamente fantasiadas, nos clubes brancos, e os personagens e alegorias condizentes com o tema escolhido, nos clubes negros. Como desenvolviam plasticamente o tema definido pelo bloco, tanto para os clubes brancos quanto para os clubes negros, é possível pensá-lo como os antecessores dos atuais carros alegóricos das escolas de samba.



óperas, iniciativa do Fantoques de Euterpe, conhecido pelo caráter “elitista” que sempre quis impor aos seus desfiles ou, ainda, músicas marcadas pela percussividade africana, como faziam os clubes negros. Sobre a “musicalidade” dos préstitos, Góes faz uma síntese de como ela passou a assumir importância nos desfiles, além da marca que a “tradição operística” dos Fantoques deixou nos trios elétricos das décadas de 1970 e 1980:

Entre os anos 30 e 50 as músicas executadas na rua eram marchinhas carnavalescas, anualmente lançadas pelos cantores de rádio. Anteriormente, depois que o carnaval perdeu as características de entrudo, predominaram os ritmos de sabor europeu como as polcas, marchas e dobrados, ou ainda maxixes, batuques e adaptações para compasso binário de certas composições consagradas e de efeito, como a entrada das trompas da ópera *Aída*, de Verdi<sup>132</sup>. Este trecho operístico anunciava o início do desfile do clube Fantoques de Euterpe, uma marca característica do clube que, mais tarde, serviria de fonte de inspiração à saudação do trio elétrico, tocada sempre que dois trios se cruzam na avenida [...]. (1982, p. 20)



Antes de prosseguir, este é um bom momento para apresentar dois importantes conceitos durkheimianos utilizados de forma precisa por Ortiz para analisar o carnaval de Salvador:

Para a compreensão da análise que pretendo desenvolver, creio que certos esclarecimentos relativos à utilização dos conceitos empregados, são necessários. Primeiro o termo “sagrado” aqui utilizado na sua concepção durkheimiana, isto é, referente à efervescência religiosa. A palavra “profano” caracteriza então o pólo oposto: o da monotonia da vida quotidiana. Neste sentido o Carnaval será descrito em termos de festa sagrada, em que a efervescência dos sentimentos parece se manifestar na forma mais espontânea. Contrariamente ao que se encontra na linguagem comum, a folia carnavalesca não será considerada como uma manifestação profana, concepção profundamente cristã que pretende reduzir os festejos de Momo à ideia de pecado. A utilização desta terminologia é sugerida pela leitura do próprio Durkheim, e também de Mauss, sobretudo se tomamos como exemplo o argumento que pretende demonstrar a gênese do sentimento religioso. (1980, p. 18)

Partindo do que Ortiz apresenta, não resta dúvida, é o componente musical que assume a centralidade do carnaval, pois é ele que atua como elemento catalisador de tudo o mais que se insere no contexto da festa<sup>133</sup>. Assim, funcionando como um epicentro dessa

---

132 Ouvir em <<https://youtu.be/tlzLE9t3qPg>> (o trecho a que o autor se refere encontra-se no início do primeiro ato, mais precisamente aos 7’53’’).

133 Essa é uma potente observação, sobretudo se associada às condições socioeconômicas do grupo social em que estão inseridos(as) o(a) autor(a) da criação cultural, pois conforme alertou Goldmann, “se o conceito de estrutura significativa tem uma importância fundamental no conjunto das ciências históricas e sociais, essa importância é particularmente fortalecida no terreno desses fatos culturais que são obras filosóficas, literárias e artísticas, que caracteriza precisamente a coincidência, ou exatamente a quase-

efervescência, quanto mais próximo o folião se encontrar do ambiente em que a música estiver assumindo o protagonismo, mais próximo esse folião estará da sua “zona quente”. Ocorrendo o inverso, isto é, afastando-se daquele ambiente, o folião se aproximará cada vez mais de “zonas frias”, locais em que a efervescência da festa perde espaço para as práticas cotidianas. Na prática do atual carnaval de Salvador, a gradação para as zonas quentes (que inclusive podem representar maior exposição à violência) associa-se diretamente à proximidade do folião com as cordas das entidades carnavalescas, com os trios elétricos ou com os músicos das bandas que desenvolvem as suas performances no chão, como muitos blocos afros, afoxés, grupos de samba, percussão e sopro. Assim, os conceitos de zonas quentes e frias referem-se, evidentemente, à localização ou ao posicionamento do folião ou da foliã nos circuitos do carnaval, pois, quanto mais próximo estiver do contexto da folia, mais será impactado(a) pela euforia que emana dos desfiles dos trios elétricos e das bandas percussivas. “Neste sentido pode-se dizer que o centro da folia é a música, a dança se concentrando onde ela existe” (ORTIZ, 1980, p. 21).

Retornando ao protagonismo que o elemento musical passa a assumir no carnaval burguês, é evidente que esse movimento não ocorre descontextualizado do ambiente socioeconômico, político e cultural que formatava a sociedade baiana escravista e pós-escravista nas suas décadas iniciais. Relatos do Conde dos Arcos foram utilizados por Nina Rodrigues para ele próprio constatar que “os batuques não se limitavam aos engenhos e às plantações. Invadiam as cidades e na Bahia como no Maranhão etc., nem sempre se circunscreviam aos arrabaldes” (RODRIGUES, 2010, p. 167). Contudo, sendo um dos mais renomados e radicais poligenistas do Brasil, a lente racista do antropólogo maranhense não o ajudou a compreender a natureza recriadora e amalgamante da cultura, capaz de produzir sínteses a partir do contexto socioeconômico em que estão inseridos os seus criadores. Ou seja, os choques de cultura nem sempre produzirão conflitos inconciliáveis, principalmente quando os seus elementos passam a ser percebidos e apropriados como instrumentos de poder, portanto políticos. Nesse sentido, a história demonstrou que o racismo poligenista fez mais uma vítima, agora o Conde dos Arcos<sup>134</sup>, que errou ao subestimar o papel dos “batuques” na sociedade baiana:

---

coincidência, não só *virtual* como também *real* com essas estruturas significativas rigorosamente coerentes que são as visões de mundo” (1979, p. 103, grifos do autor).

134 Marcos de Noronha e Brito (1771-1828) exerceu diversas funções de destaque no Brasil, entre elas a de governador e capitão-general da capitania do Pará e Rio Negro, capitão-general de Mar e Terra e último vice-rei do Brasil, além de governador e capitão-general da Bahia (1809). Além de implantar a primeira tipografia do país, o nobre português fundou a Biblioteca Pública e concluiu o cais da Alfândega

Batuques olhados pelo Governo são uma coisa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outra differentissima. Estes olham para os batuques como para hum Acto offensivo dos Direitos dominicaes, huns porque querem empregar seus Escravos em serviço util ao Domingo tambem, e outros porque os querem ter naquelles dias ociozos á sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O Governo, porém, olha para os batuques como para hum ato que obriga os Negros, insensível e machinalmente de oito em oito dias, a renovar as idéas de aversão reciproca que lhes eram naturaes desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça commum; idéas que podem considerar-se como o Garante mais poderoso da segurança das Grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as, differentes Naçoens da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser Irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandissimo e inevitavel perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. E quem haverá que duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados? Ora, pois, prohibir o unico Acto de desunião entre os Negros vem a ser o mesmo que promover o Governo indirectamente a união entre eles, do que não posso ver senão terríveis consequências. (*apud* RODRIGUES, 2010, p. 166)

Contudo, a preocupação do Conde dos Arcos não pareceu ter cessado com a estratégia de utilizar os batuques para renovar aversões históricas entre os(as) escravizados(as), o que evidentemente não deu muito certo, pois o contexto da “desgraça” que foi a escravidão acabou favorecendo aquilo que ele mais temia: a aglutinação de pessoas e culturas, que recriaram relações e modos de vida. Quem percebeu o poder simbólico da cultura no processo de construção de resistências e de ressignificação da escravidão, mesmo intuitivamente e aparentemente muito a contragosto, foi o Conde da Ponte<sup>135</sup>, também citado pelo Conde dos Arcos:

Os escravos nesta cidade (Bahia), escrevia em 1807 o Conde da Ponte, não tinham sujeição alguma em consequência de ordens ou providências do governo; juntavam-se quando e onde queriam; dançavam e tocavam os estrondosos e dissonoros batuques por toda a cidade e a toda a hora; nos arraiaes e festas eram eles só os que se senhoreavam do terreno, interrompendo quaisquer outros toques ou cantos. (*apud* RODRIGUES, 2010, p. 167)

Partindo da premissa de que a música apresenta potência para sacralizar o cotidiano, e tomando os relatos do Conde dos Arcos, depreende-se que uma outra Salvador, anterior a tudo o que dava forma ao morno carnaval burguês, já havia se aquecido no cotidiano musical dos(as) escravizados(as), indicando que não seria nada

---

e o Teatro São João, local em que, quase um século depois, apresentariam-se “os negros” da Embaixada Africana.

<sup>135</sup> João de Saldanha da Gama Melo Torres Guedes Brito (1773-1809), nobre português, foi o sexto Conde da Ponte. Governou a capitania da Bahia entre 1805 até a sua morte, sendo responsável pela construção do Teatro São João, obra iniciada em 1806 e concluída pelo Conde dos Arcos em 1812.

fácil apartar o povo negro do carnaval que se constituía. De fato, a efervescência causada pela música, percebida por Ortiz como sacralizadora do carnaval de Salvador, não apenas assumia papel central na religiosidade africana e afro-baiana como havia transbordado para o cotidiano dos(as) escravizados(as).

Apesar de imprimir um tom de passividade negra absolutamente descreditado pela produção historiográfica, a citação de Vianna Filho é importante por ressaltar aspectos da presença dessa população em Salvador que reforçam a ideia de que a zona quente, à qual se refere Ortiz, era, no cotidiano da cidade, bastante fluida no seu território, além de diversa, popular e preponderantemente negra:

Na vida da cidade o negro mais facilmente se integrava no ambiente novo em que teria de viver. Bastava a maior aglomeração de negros para facilitar-lhe a integração social, ensinando-lhe costumes a que teria de se adaptar. Pelas ruas da antiga capital brasileira expandiam o gênio alegre e conversador, promovendo diversões em que reviviam saudades da terra distante. Sambas, batucadas, cacumbis, reis congos, festas totêmicas, de tudo se encontrava nas vielas da Bahia. (1946, p. 112-113)

Esse movimento acabava comprometendo a capacidade interpretativa da classe dominante acerca das dimensões e da diversidade das expressões culturais de matrizes africanas, generalizando-as, como aconteceu com o termo “batuque”, por muito tempo utilizado para designar qualquer manifestação musical negra, fosse ela religiosa ou não. Entender essa prática de generalizar as manifestações culturais e as culturas, tão comum na racionalidade opressora, é importante também para perceber que, quando os condes dos Arcos e das Pontes se referiam aos batuques, na verdade, poderiam querer dizer muito mais do que conseguiam.

O mesmo processo de generalização, ainda que um pouco mais refinado, ocorre em matérias dos jornais do início do século XX que se referem aos folguedos negros distintos dos préstitos promovidos, principalmente, pela Embaixada Africana e pelos Pândegos da África. Nesse momento, a imprensa parece avançar um pouco em relação às limitações dos condes e segmentava tais folguedos em “batuques” e “candomblés”, provavelmente referindo-se ao que passou a ser conhecido como afoxés.

O que se percebe nas narrativas das classes dominantes é uma explícita indisposição para compreender e retratar aqueles folguedos na sua diversidade, conotando, ao que tudo indica, uma compreensão oposta à que tinham dos clubes negros, que, apesar de muito criticados, eram facilmente incluídos na chave do pensamento evolucionista. Assim, consequência direta do racismo que o carnaval burguês

expressava<sup>136</sup>, uma parcela significativa da sociedade soteropolitana reagiu ferozmente àquilo que parecia inevitável: a participação ativa da população negra na festa.

Dessa forma, a segunda questão relacionada ao projeto de modernização do carnaval de Salvador é a contradição do modelo de carnaval burguês com as formas majoritárias de representação social da cidade, situação que o aparato estatal reprimia e a imprensa e os intelectuais reforçavam com discursos e narrativas ideológicas. Mais uma vez, é a acuidade de Rodrigues acerca dos discursos racistas, provavelmente por ele próprio ser um notório racista, que serão tomados para retratar a reação contra os divertimentos enquadrados como batuques e candomblés por parte da imprensa baiana:

Refiro-me à grande festa do carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido a apresentação de máscaras mal prontas, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa de civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a Embaixada Africana e, os Pândegos da África, etc.; porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que em grande quantidade alastram-se nas ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização. (JORNAL DE NOTÍCIAS *apud* RODRIGUES, 2010 p. 167-168)

Tal citação<sup>137</sup>, não à toa, tornou-se um “clássico” dos estudos sobre o carnaval baiano, pois a um só tempo informa: i) a reação higienista de uma camada significativa da sociedade contra os folguedos negros, excetuando a Embaixada Africana e os Pândegos da África; ii) a generalização de caráter preconceituoso e classista contida na expressão “batuques e candomblés”, pois associa os seus integrantes às pessoas negras e a bairros populares; iii) a intenção dessa sociedade de livrar-se da influência da cultura negra para atingir a civilização.

---

136 No Brasil, as ideias contidas no escopo do racismo científico ganharam espaço até a década de 1930. De forma geral, tais ideias insistiam em tentar comprovar, por meio do deslocamento de procedimentos reconhecidos nos campos da biologia, medicina, antropologia, entre outros, que havia uma hierarquia no grau de desenvolvimento entre as “raças”, de tal forma que se tornava incontestável, a partir das premissas racistas dessa corrente “científica”, a supremacia da “raça” branca. No Brasil, alguns dos principais expoentes do racismo científico podem ser encontrados em Schwarcz (2016), como o médico João Batista de Lacerda (1846-1915), o advogado e jornalista Sílvio Romero (1851-1914), o médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), o jurista e sociólogo Francisco José de Oliveira Viana (1883-1951).

137 É Vieira Filho quem informa o contexto da citação usada por Nina Rodrigues. Segundo o pesquisador, “Esse fragmento foi parte de uma carta enviada ao redator do ‘Jornal de Notícias’, Lellis Piedade, por um professor de uma das escolas superiores de Salvador. Essas reclamações contra as manifestações ligadas aos elementos simbólicos afro-brasileiros eram habituais no período” (1997, p. 43).

Na sequência Rodrigues elenca mais quatro citações desse jornal, mas em dias seguintes daquele mesmo ano (1901) e dos dois anos seguintes. São citações que somente reafirmam os elementos destacados acima e corroboram a noção de que havia uma relevante pressão para que o poder público pusesse fim aos festejos. Destacamos um trecho de matéria do ano de 1902, pela alusão que faz à religiosidade afro-brasileira:

Ora, se nas festas carnavalescas passadas, quando o entusiasmo explodia à passagem dos clubes vitoriosos, monopolizando todas as atenções, esses grupos de *africanos* despertavam certa repugnância, que será o Carnaval de 1902, se a polícia não providenciar para que as nossas ruas não apresentem o aspecto desses *terreiros* onde o fetichismo impera, com o seu cortejo de *ogans* e a sua orquestra de *canzás* e pandeiros? (JORNAL DE NOTÍCIAS *apud* RODRIGUES, 2010 p. 168, grifos do autor)

Como demonstraram Rodrigues (2010) e Santos (2018), ao longo dos anos foram diversas as matérias no Jornal de Notícias criticando a participação crescente dos “batuques e candomblés”, mas também a proliferação de clubes negros que “imitavam” a Embaixada Africana e os Pândegos da África. Em uma sociedade unificada pelas ideias do racismo científico e convicta de que a civilização dar-se-ia pela verossimilhança com os modelos europeus, poucas instituições como a imprensa assumiriam melhor o papel político de influenciar as decisões do poder público em favor do projeto civilizatório burguês. É assim que o darwinismo social, revelado explicitamente na campanha racial-higienista da burguesia baiana, ganha espaço sobre as ideias evolucionistas que toleravam a Embaixada Africana e os Pândegos da África e provoca, por meio de um recrudescimento constante da repressão sobre os divertimentos negros<sup>138</sup>, a sua proibição oficial em 1905.

Se é um erro achar que os clubes negros ao adotarem o modo-préstito sucumbiram ao projeto racista do carnaval burguês, também o é imaginar que toda a tradição musical da população afro-baiana, que sacralizava o cotidiano por meio das rodas de samba, da capoeira e de tantas outras manifestações culturais, fossem extintas por meio de códigos de postura ou de campanhas da imprensa racista. Tal perspectiva é inteiramente descolada da natureza das relações que promoveram aquele “refazer do cotidiano” percebido por Bastide e citado por Verger (1999). Mais ainda, implica uma percepção dos divertimentos

---

138 Além das críticas e dos apelos de caráter moralista e repressivo à população e às instituições públicas feitas pelo Jornal de Notícias, Santos (2018) informa, citando Vieira Filho, que formas mais incisivas de “persuasão” da polícia também contribuíram para a redução dos divertimentos negros em 1904. Nesse ano, a autora apenas identificou os Caçadores da África e os Guerreiros da África naquele jornal e no Diário da Bahia.

negros apenas na dimensão do território onde se dava o carnaval burguês, desconsiderando o seu caráter gregário, somente possível a partir das relações que seus membros constituíam no espaço das comunidades religiosas, laborais e fraternais, no sentido mais amplo. É nesse contexto que as antigas freguesias, que se transformaram em distritos, subdistritos e, mais recentemente, em bairros, passaram a exercer um protagonismo territorial indispensável na preservação e recriação dos divertimentos negros de Salvador, aparecendo, inclusive, no nome de diversas entidades carnavalescas que os assumirão como referência de pertencimento, a exemplo dos Filhos do Tororó, do Caciques do Garcia, do Diplomata de Amaralina e dos Comanches do Pelourinho. Essa observação é importante para demonstrar pelo menos dois aspectos que marcam as relações entre o carnaval e a cidade: i) novas formas de pertencimento se agregaram às antigas e aos contextos políticos impostos pelas tensões dialéticas do carnaval racista; ii) tais contextos passaram a ser ressignificados, reelaborados e apresentados como formas de reação à discriminação dessa população.

Sem embargo da resistência do povo negro, que manteve vivos os seus folguedos, não há como deixar de afirmar que, sim, a proibição de 1905 atingiu clubes, batucadas, afoxés, troças de mascarados e outras formas de divertimento. Naquele ambiente repressivo tornou-se fisicamente e financeiramente inseguro participar do carnaval no seu território branco-oficial, restando às entidades voltarem-se ao território onde se davam as suas relações interpessoais e institucionais de caráter material e simbólico mais densas, refazendo a festa naquele contexto. Corroborando a ideia de que os divertimentos carnavalescos negros não se extinguíram no período pós-abolição, Santos afirma o seguinte acerca da participação dessas entidades:

Entretanto, o que aponta a bibliografia e as fontes é a permanência dos clubes de costumes africanos mesmo após a proibição. Naquele mesmo ano [1905] recebeu licença para sair os Amantes da África. No ano seguinte, Viera Filho<sup>139</sup> e Albuquerque<sup>140</sup> identificaram a presença dos Filhos da África, este também estava devidamente licenciado. Encontramos o mesmo clube nos festejos de 1908. Para Viera Filho, a participação desses grupos “denuncia uma forma de burlar a lei”, e aponta a possibilidade de que, estrategicamente, esses clubes tenham apresentado programas aos comissários de polícia que encobriam os elementos africanos usados no carnaval. [...] Viera Filho também aponta como estratégias de permanência, a adoção de nomes desvinculados da África [Diabos da Folia, em 1908] e a formação de clubes com temáticas indígenas, fazendo uma associação aos caboclos dos terreiros de Candomblé. (2018, p. 118)

---

139 Ver Vieira Filho (1995).

140 Ver Albuquerque (2009).

Além dessas formas de burla, a pura e simples desobediência demonstrou que a negação de licenças para os desfiles não foi suficiente para impedir a participação do povo negro no carnaval, pois, além de burlar, “ignorar as leis também foi estratégia de permanência dessas manifestações” (*idem*, p. 118).

Quem bem escreveu sobre desobediências ao conjunto das discriminações sobre os divertimentos negros no carnaval de Salvador e a repressão policial foi Jorge Amado. Em *Tenda dos Milagres*, o escritor narra a mobilização de Pedro Archanjo para organizar e desfilar com o “Afoxé Filhos da Bahia” no ano da proibição, desafiando as ordens<sup>141</sup> do “senhor doutor Francisco Antônio de Castro Loureiro, interino da polícia e branco de cu preto [...]” (2010, p. 68):

Veio o carnaval inteiro saudar o Afoxé dos Filhos da Bahia, aplaudir a República libertária dos Palmares. Tanto sucesso assim não obteve sequer o Afoxé<sup>142</sup> da Embaixada Africana, quando, em 1895, pela primeira vez se apresentou, mostrando a corte mirífica de Oxalá. Tampouco, três anos depois, ao exhibir na cidade a corte do último rei do Daomé, Sua Majestade Pretíssima Agô Li Agbô. Nem os Pândegos da África, com o soba Lobossi e seu ritual angola. Nem os Filhos da Aldeia, em 1898, afoxé de caboclo, deslumbrante novidade que arrancou aplausos e elogios. Nenhum capaz de comparar-se aos Filhos da Bahia, no ano da proibição. Veio o carnaval inteiro e com ele a cavalaria e a polícia. O povo reagiu, na defesa do afoxé, morra Chico Cagão, morra a intolerância. A batalha se estendeu, os cavalarianos desembainharam as espadas, foram batendo, pisando e derrubando nas patas dos cavalos — o afoxé dissolveu-se na multidão. Gritos e ais, morras e vivas, gente machucada, correrias, quedas, trompaços, alguns guerreiros presos pelos esbirros, soltos pelo povo contumaz na briga e na folia. Foi assim a primeira e última apresentação, o desfile único do Afoxé dos Filhos da Bahia, trazendo à rua Zumbi dos Palmares e seus combatentes invencíveis. (AMADO, 2010, p. 68)

Comparando o diretor interino da Secretaria de Polícia ao bandeirante escravista Domingos Jorge Velho, que participou dos combates a Palmares e a Zumbi, tema do desfile do “Afoxé Filhos da Bahia”, Jorge Amado avança no seu romance expondo as mazelas e a opressão sobre a população pobre de Salvador, inserindo diversos personagens e fatos históricos referentes àquela sociedade e ao seu carnaval. Mas outra

---

141 A matéria original do delegado Francisco Antônio de Castro Loureiro, publicada em 24/02/1905, foi reproduzida na figura que antecede este capítulo.

142 Jorge Amado, assim como diversos(as) outros(as) autores(as), referem-se aos clubes negros como afoxés. Aparentemente, essa discussão não foi pacificada e resiste ao tempo, reafirmando a importância de melhor pesquisá-los assim como os próprios afoxés. Este trabalho compreende que, apesar dos componentes musicais dos clubes negros assemelharem-se aos dos afoxés, a temática, a plástica e a estrutura dos primeiros os distinguem bastante do que se supõe ter sido os afoxés na virada para o século XX, estabelecendo, assim, a sua distinção.



síntese da proibição e do seu impacto sobre os folguedos negros, que atingiu em especial os chamados clubes africanizados, também pode ser encontrada em Vieira Filho:

As manifestações carnavalescas dos afro-brasileiros foram proibidas de 1905 a 1914. Essas proibições ocasionaram uma forte desorganização dos clubes uniformizados negros e um “desaparecimento” das fontes consultadas. Os pequenos grupos resistiram ainda por um ou dois anos, sem grandes mudanças. Eles conviveram, no período, com manifestações carnavalescas burguesas, tais como: os bailes, as pranchas<sup>143</sup>, os cursos de automóveis e outras. Observamos que com a repressão a seus clubes, os negros incorporaram brincadeiras e manifestações permitidas, levando seus instrumentos e sua música a outros divertimentos carnavalescos. (1997, p. 56)

Finda a proibição dos divertimentos negros se apresentarem nos ambientes do carnaval burguês de Salvador, o cenário oficial da festa estava tomado por manifestações relacionadas aos grupos dominantes da cidade. Além de preservarem invioláveis os espaços privados dos renomados bailes dos clubes sociais, tais grupos também festejavam os dias de Momo no espaço das ruas, cujas atrações envolviam préstitos, cursos de automóveis e pranchas, estabelecendo uma hegemonia bancada pelo apoio político e financeiro das famílias endinheiradas e da imprensa, além de ações mais incisivas do poder público e dos políticos, grande parte deles pertencentes aos quadros sociais dos clubes. Contudo, apesar de todo o contexto desfavorável, Ickes não apenas reafirma a participação paralela das entidades negras no carnaval de Salvador como informa que elas cresceram logo após o fim da proibição, motivadas pelas batucadas<sup>144</sup> e pelo registro fonográfico de “Pelo telefone”<sup>145</sup>, canção consagrada sob a classificação de ‘samba’, registrada por Donga e Mauro de Almeida em 1916 e gravada por Baiano no ano seguinte.



Então, seguindo o lançamento de “Pelo telefone” em 1917, jornalistas escrevendo sobre o carnaval de Salvador de 1918 relataram que o evento foi dedicado ao compromisso explícito com o samba – suas composições e danças. Mais tarde, na década de 1920, jornalistas escreveram sobre o samba nas ruas

143 As pranchas, muito comuns até a década de 1930, eram bondes sem bancos, ricamente adornados, alugados por famílias e grupos endinheirados para desfilarem seus membros e convidados.

144 A descrição que Ickes faz da forma batucada, surgida nos anos de 1930, é bastante precisa e por isso os seus elementos mais representativos merecem ser destacados: i) divertimento masculino e majoritariamente negro; ii) formadas por dez a vinte componentes que tocavam instrumentos percussivos associados ao samba e cantavam canções próprias ou de sucesso da época, quase sempre sambas; iii) era predominante a participação da classe trabalhadora; iv) quase sempre se formavam a partir de laços de vizinhança, “embora quaisquer vínculos associativos pudessem reunir músicos e foliões a partir de uma variedade de bairros ou ocupações” (2013, p. 217); v) os trajes ou uniformes, por eles mesmos confeccionados ou encomendados, representavam, ao mesmo tempo, obstáculo financeiro e elemento de distinção e orgulho da batucada; vi) desfilavam marchando em fila única, aparentando hierarquia e rigidez (*idem*).

145 Ouvir em <<https://youtu.be/woLpDB4jjDU>> ou na versão com Beth Carvalho e Vó Maria, viúva de Donga: <[https://youtu.be/U\\_JoWvXTQ6o](https://youtu.be/U_JoWvXTQ6o)>.

e praças (embora não nos cortejos oficiais) de uma maneira que, embora um pouco paternalista e folclórica, ainda era razoavelmente positiva e regionalista. Parece que o samba em Salvador, durante o carnaval em especial, estava na vanguarda da aceitação pela classe dominante das práticas culturais afro-baianas. No entanto, haveria ainda mais duas décadas antes que o discurso público em Salvador consagrasse o samba no carnaval baiano e estabelecesse retumbantes e positivas associações do maior e mais popular evento cultural da cidade com as batucadas e a herança cultural afro-baiana da região. (VIEIRA FILHO, 1997, p. 206-207)

Somando-se a esse ambiente a presença de “inúmeros pequenos blocos e cordões com referências afrocêntricas em seus nomes” (*idem*, 2013, p. 213), fica fácil perceber o quão distante estava o carnaval dos anos 1920 daquele que provocou o afastamento de clubes negros, de afoxés e de outras expressões afrocarnavalescas havia apenas uma década e meia. O processo de abertura para uma maior participação das manifestações afro-baianas no carnaval somente intensificou-se nas décadas seguintes, conforme demonstra Ickes ao comparar a quantidade de batucadas no início dos anos 1930 com a década seguinte, ponto de partida para o redesenho sociocultural assumido pelo carnaval de Salvador:

A década de 1940, por sua vez, viu triplicar o número de pequenos clubes participantes para bem mais de cem, transformando uma festa centrada na elite em um evento popular dominado quase que inteiramente pelos clubes pequenos.

A julgar pelas matérias de jornais relacionadas ao carnaval, esta foi a “Era das Batucadas”, mas isso não poderia ter sido previsto duas décadas antes. (Ickes, 2013, p. 213)

De fato, muito dificilmente alguém poderia prever a ascensão dos divertimentos negros na década de 1920, pois os cenários socioeconômico, político e cultural daqueles anos ainda não expressavam o contexto histórico que possibilitou a expansão do conjunto dessa criação cultural. A partir dessa perspectiva, dois importantes aspectos devem ser observados, pois, conjugados, favoreceram a construção de um ambiente histórico que culminou na expansão das batucadas e do samba no carnaval de Salvador (somente a partir da década seguinte). O primeiro deles, de caráter endógeno, diz respeito à dinâmica inerente à cultura e à sua produção, que se intensificou na população negra quando se viu forçada a concentrar-se naqueles ambientes a ela reservados durante a década em que esteve proibida de participar do carnaval oficial. Esses espaços de intensas interações sociopolíticas e culturais, a exemplo dos terreiros de candomblé, dos ambientes laborais (grande parte deles no espaço público e dinâmico das ruas) e dos bairros e das formas lúdicas e coletivas de participação social (capoeira, festas e celebrações, sindicatos,

associações, irmandades etc.), indiscutivelmente reorientaram a produção cultural da população negra e, posteriormente, as formas de participação no carnaval.

O segundo aspecto refere-se às circunstâncias exógenas ao processo de criação cultural, estruturalmente determinantes dessa produção por representarem totalidades nas quais os sujeitos da criação cultural estão submetidos. No contexto das décadas de 1930 e 1940, a ideia brasileira de modernidade passou a incluir elementos derivados de uma industrialização mundial, que parecia provocar, no *ethos* nacional, a urgência em abandonar um passado decadente senhorial e assumir leituras de mundo afinadas com as exigências desse modelo de desenvolvimento. Na Bahia esse movimento instalou-se de forma fragmentada e diluída nas duas décadas referidas, somente vindo a demonstrar algum vigor na segunda metade dos anos de 1940, destacadamente a partir da gestão do governador Otávio Mangabeira (1947-1951), primeiro governador eleito depois da “era Vargas” (1930-1945), quando importantes obras, instituições e políticas foram inauguradas e implementadas, reposicionando o papel do Estado no processo de desenvolvimento econômico<sup>146</sup>. Nesse ambiente, a expansão demográfica de Salvador tornou-se inevitável, fazendo com que a década de 1940 fosse o limite de um processo de adensamento populacional que transformaria os hábitos e a cultura da cidade<sup>147</sup>.

Essas duas décadas também presenciaram a retomada e o fortalecimento de teorias sociológicas de caráter evolucionista, indispensáveis para dotar de credibilidade o ideal político-identitário de povo brasileiro que então se construía, amalgamado pela “união das três raças”. Eram teses que promoviam a diluição do racismo na miscigenação e nas negociações simbólicas e materiais inerentes ao estabelecimento de uma democracia racial<sup>148</sup>. Dado o seu potencial para encobrir ou entorpecer os efeitos sociais das históricas tensões raciais, foram amplamente aceitas nos mais diversos círculos da intelectualidade

---

146 Vale lembrar dois aspectos da realidade socioeconômica do Estado da Bahia nesse período: i) o declínio da participação da economia industrial baiana em relação à nacional entre os censos de 1920 e 1940 (ALMEIDA, 2020, p. 35); ii) as transformações promovidas pelo Estado entre os anos de 1947 e 1951, a partir da construção do Fórum Ruy Barbosa e do estádio da Fonte Nova, da ampliação da orla marítima, da implantação da Escola Parque, da criação da Fundação de Desenvolvimento da Ciência, da implantação da Comissão de *Planejamento* Econômico da *Bahia*, da construção do Teatro Castro Alves, além da inauguração da Universidade da Bahia etc. (RUBIM, 2016, p. 84). Também foi no último ano da década de 1940 que a refinaria Landulpho Alves teve sua construção autorizada, recolocando a Bahia no modelo nacional de desenvolvimento industrial.

147 Como já demonstrado, comparando o crescimento populacional dos 68 anos que antecederam a década de 1940 (125%) com os 70 anos que a sucederam (821%), constata-se como aquela década representou um ponto de inflexão para a realidade socioeconômica baiana.

148 A obra que melhor sistematiza a importância da mestiçagem na formação da população brasileira, elemento que será recorrentemente utilizado para explicar uma idealizada democracia racial no Brasil, foi “Casa-Grande & Senzala”, escrita por Gilberto Freyre e publicada em 1933.

brasileira e na política, como explicitamente fizeram o governo de Getúlio Vargas e os militares que tomaram o país a partir do golpe de 1964.

No âmbito da produção cultural baiana, as ideias freyrianas de mestiçagem instrumentalizaram o poder público e produziram formas de pensar as contribuições do povo negro a partir de perspectivas bem distintas daquelas que proibiram os desfiles dos seus divertimentos no carnaval, mas não necessariamente de forma menos racista. Nesse sentido, fala-se agora de um outro povo negro; de um povo que, na alcova portuguesa, modelou o jeito único e especial de ser e de se relacionar socialmente, que é o jeito brasileiro criador da democracia racial. Um povo mestiço que está presente na obra de Jorge Amado de “forma quase onírica”, usando uma apropriada expressão de Schwarcz, “para localizar na mestiçagem a nossa mais marcante particularidade” (2009, p. 35). É essa mesma “forma quase onírica” que constrói um espaço imaginário de relações raciais cotidianas assentadas na “compreensão” e na “mútua estima”, que inspira uma quantidade sem fim de intelectuais, como Verger, a particularizar a Bahia como exemplo dessas relações, chamando-a, como tantos a chamam, ainda que os motivos possam ser os mais diversos, de “‘Boa Terra’, motivo de inspiração das obras de Jorge Amado e dos desenhos de Caribé” (1999, p. 7). Pensando dessa forma, não haveria mais espaço, na nova nacional-modernidade, para discursos de apartação étnico-culturais como aqueles promovidos pela imprensa baiana da virada para o século XX e que resultaram na proibição dos divertimentos negros no carnaval.

Assim, a Salvador da segunda metade dos anos 1940 era uma cidade que se transformava, pois vivia um estágio de desenvolvimento socioeconômico que alterava as suas paisagens física e humana e, com elas, a aparência dos seus contratos e arranjos sociais. O binômio miscigenação-desenvolvimento transforma a cidade e o seu carnaval, que vai se modificando, dialetizando antigas discriminações com novas formas de divertimentos dos conhecidos grupos discriminados<sup>149</sup>. A consagração do samba, apontada por Ickes, é emblemática desse novo cenário socioeconômico e cultural de Salvador, pois resulta de um processo que passa pela positivação das batucadas e das demais manifestações da cultura afro-baiana já reconhecidas na literatura, na canção, nas

---

149 Salvador testemunhou, nesse período, momentos de apogeu e de retração dos préstimos dos clubes brancos, sensíveis aos humores da política local e da economia internacional – sobretudo no período da segunda guerra mundial –, mas também o ápice do retorno das entidades negras, que, no início dos 40, passaram a receber subsídios públicos e a ser estimuladas por meio de concursos promovidos pela imprensa (ICKES, 2013).

artes plásticas, entre outras formas recém-aceitas de expressão cultural. Mas as derivações daquele contexto histórico não param por aí, pois foi a partir da volta do conjunto dos divertimentos negros que o carnaval baiano fez a sua inflexão do carnaval burguês para o carnaval popular. Mais ainda, outra importante e precisa observação foi feita por Ickes e merece destaque especial: como as batucadas não desapareceram completamente com o surgimento do trio elétrico, em 1949, marcando presença na década de 1950, “elas e uma série de afoxés continuaram a ser uma ponte de identificação étnica e de protagonismo cultural entre os clubes afrocêntricos do fim do século XIX e início do século XX, por um lado, e os afoxés e blocos afros do fim do século XX e início do XXI” (2013, p. 237). Ou seja, o que se percebe, a partir de então, é um cenário cultural completamente distinto do início do século XX, marcado pelo surgimento de três fenômenos listados a seguir, sendo os dois primeiros decorrentes de processos que há muito instavam transformações responsáveis por mudanças importantes que marcariam o carnaval de Salvador: i) a ascensão dos divertimentos negros no contexto da festa, destacadamente os afoxés e as batucadas, que, ao consagrar o samba, promoveu as condições para o surgimento dos blocos afros; ii) a passagem do carnaval burguês para o carnaval popular, festa afinada com as ideias de identidade nacional; iii) o surgimento do trio elétrico, um elemento indiscutivelmente novo, pois não apenas refletia o ambiente de inventividade tecnológica advindo do processo de industrialização de Salvador, como associava-se ao chorinho e, sobretudo, ao frevo pernambucano, referências musicais mais afastadas daquelas que provocaram a inflexão para o carnaval popular.

Assim como aconteceu no Rio de Janeiro e em São Paulo, somente para citar dois carnavais, a entrada do carnaval popular em Salvador ocorreu a partir de brechas no insustentável carnaval burguês que possibilitaram a emersão dos divertimentos da população negra, reconfigurando a forma e os elementos componentes da festa. Assim, as clássicas ideias de luxo e requinte começam a ser minadas pela emergência e pela constatação de quão luxuosos e requintados podem ser os uniformes dos músicos das batucadas, das fantasias populares ou dos integrantes dos afoxés. Com o tempo, a palavra luxo também passará a ser associada à forma e à condição de uma população que canta e dança o enredo das escolas de samba, os ritmos sincopados dos afoxés ou a moderna poesia dos blocos afros. Não à toa o poeta afirmou que “o carnaval é o luxo da tecnologia tropical”<sup>150</sup> (GÓES; MACEDO, 2000).




---

150 Termos contidos nos versos de “Tecnologia tropical” (Fred de Góes; Armandinho Macedo.

Apesar de popular, o carnaval que se instala nas décadas de 1930 e 1940, amadurece entre as décadas de 1950 e 1960 e se africaniza nas décadas de 1970 e 1980 (parecendo atingir o auge do que seria a representação de popular no contexto demográfico baiano), jamais pode ser visto como um exemplo de festa de inversões ou de igualação social e racial. O que faz o carnaval popular ser popular tem muito mais a ver com o reposicionamento das classes dominantes e representativas do luxo discriminatório do que com o estabelecimento de um lapso social onde negros e brancos, que também pode ser genericamente entendido como pobres e ricos, se divertem ou se expressam em situação de igualdade. Nada disso foi alterado ou teve as suas linhas delimitadoras corrompidas. Pelo contrário, o que se verifica, no desenvolvimento do carnaval popular, é que as antigas formas de exclusão social e racial, de preservação de privilégios, de apartação social, somente se reconfiguraram.

São diversas as notícias do jornal A Tarde da década de 1940 que confirmam o reposicionamento da classe dominante da cidade em relação ao carnaval. Essas famílias reafirmam o interesse nos espaços dos clubes sociais, perdendo para a rua apenas durante os préstitos dos Fantoches de Euterpe, do Cruz Vermelha e dos Inocentes em Progresso, naqueles anos em que conseguiram sair. A tabela abaixo apresenta a quantidade de matérias verificadas entre os meses de janeiro e março em 121 edições do jornal A Tarde, durante a década de 1940 (edições em condições de uso), discriminando as categorias que nelas figuraram.

**Tabela 8 - Perfil das ocorrências sobre o carnaval, publicadas na década de 1940**

<b>Categorias</b>	<b>Ocorrências</b>	<b>%</b>	<b>Intervalo médio entre publicações (em edições)</b>
Afoxés*	4	1,0	30,3
Anúncios, propaganda e patrocinadores	10	2,4	12,1
Associação de Cronistas Carnavalescos (ACC)	31	7,5	3,9
Bailes	21	5,1	5,8
Bairros	47	11,4	2,6
Clubes sociais e clubes carnavalescos**	93	22,6	1,3
Conteúdo étnico-racial	5	1,2	24,2
Corso	8	1,9	15,1
Rainha do Carnaval***	26	6,3	4,7
Crônica	27	6,6	4,5

Expressões populares (blocos, batucadas, cordões e clubes carnavalescos pequenos)	55	13,4	2,2
Outros (municípios, turismo, informações...)	15	3,6	8,1
Planejamento público (segurança, trânsito, iluminação, decoração, sonorização, saúde...)	41	10,0	3,0
Préstitos	28	6,8	4,3
<b>TOTAL</b>	411	100,0	-
Agregado burguês****	150	36,5	0,8
Agregado popular*****	106	25,8	1,1

Fonte: elaboração própria a partir das crônicas, contos, colunas, notas e demais matérias sobre o carnaval publicadas no jornal A Tarde durante a década de 1940.

\* A categoria afoxé foi destacada das expressões populares devido ao destaque que a imprensa lhe atribuiu nas décadas de 1950 e 1960.

\*\* Como os clubes carnavalescos começaram a realizar bailes na forma com que faziam os clubes sociais, ambos foram considerados como uma única categoria. As notícias sobre préstitos foram categorizadas individualmente.

\*\*\* São matérias relacionadas aos concursos da Rainha do Carnaval e à sua participação nos eventos festivos e institucionais. Não inclui os concursos das Rainhas dos clubes sociais e carnavalescos nem o concurso da Rainha Negra, ocorrido apenas em 1949.

\*\*\*\* Refere-se à soma das categorias bailes, clubes sociais e clubes carnavalescos, corso e préstitos.

\*\*\*\*\* Refere-se à soma das categorias afoxés, bairros e expressões populares.

Nota 1: os jornais dos anos 1940, 1945, 1947 e 1948 não puderam ser pesquisados, pois não apresentavam condições de uso.

Nota 2: no total da década de 1940, foram analisadas 121 edições diárias assim distribuídas: 1941 (20 edições); 1942 (18 edições); 1943 (16 edições); 1944 (16 edições); 1946 (15 edições), 1949 (36 edições);

Nota 3: a coluna “Ocorrências” não reflete a quantidade de notas ou matérias em cada edição; demonstra, tão somente, a quantidade de edições que publicaram matérias de cada categoria.

Nota 4: a coluna “Intervalo médio entre publicações (em edições)” representa a distribuição das ocorrências de cada categoria pelo total de edições diárias verificadas na década de 1940 (121).

A partir da Tabela 7 fica fácil notar o que foi afirmado anteriormente: a classe dominante reconfigurou a sua participação no carnaval popular, migrando e chamando a atenção da imprensa para os eventos do seu interesse ou diretamente relacionados a ela. Quantitativamente, esse fenômeno pode ser comprovado a partir da constatação de que 36,5% – ou seja, mais de um terço das ocorrências verificadas no jornal sobre carnaval – diziam respeito a temas caros à classe dominante, a saber, matérias sobre clubes sociais e carnavalescos, bailes, cursos e préstitos. Desagregando esses números e comparando a categoria “clubes sociais e clubes carnavalescos” a outra bastante representativa do carnaval popular, a das “expressões populares”, verifica-se facilmente a desproporção das ocorrências em favor dos divertimentos majoritariamente associados à classe dominante da capital baiana. Enquanto notícias sobre batucadas, blocos, cordões etc. (expressões populares) eram publicadas em um intervalo médio de aproximadamente 2 edições (e na maioria das vezes pequenas notas), em quase todas as publicações relativas ao carnaval era possível encontrar matérias sobre os preparativos dos clubes, venda de mesas ou eleições de rainhas (intervalo de 1,3 edições).

A análise da Tabela 7 também permite constatar algumas implicações de um fenômeno já mencionado: a introspecção imposta aos divertimentos negros no período 1904-1915. Como visto, tal proibição acabou promovendo uma rearticulação sociocultural e política da população negra, favorecendo as mais diversas interações, entre elas as de vizinhança, que ocorriam no âmbito das ruas e dos bairros. Nesse sentido, é interessante perceber a ênfase dada pelo jornal *A Tarde* às festas e “gritos de carnaval” promovidos pelas comissões de bairros, o que, não apenas reproduzia a ideia de participação do povo no contexto do carnaval popular, mas também favorecia uma perspectiva segregacionista cara a parcelas significativas da sociedade baiana (o intervalo médio de ocorrência dessas matérias foi de 2,6 edições, o terceiro menor daquela década). Como as festas ocorridas nos bairros eram animadas por afoxés, pequenos clubes carnavalescos, batucadas, blocos e cordões, é importante considerar as suas ocorrências para melhor retratar a perspectiva do jornal em relação à participação popular no contexto do carnaval. Pensando dessa forma, considerando agora o conjunto das ocorrências das categorias “afoxés”, “expressões populares” e “bairros”, é possível perceber a ascensão dos divertimentos do carnaval popular, ainda que a ocorrência das suas matérias (25,8%) tenha ficado muito abaixo daquelas de interesse da burguesia baiana (36,9%).

Os mais de dez pontos percentuais que afastam a quantidade de ocorrências associadas ao carnaval burguês daquelas que expressam as formas de divertimento características do carnaval popular refletem uma curiosa dualidade do jornal. Mesmo reforçando, quase sempre por meio de pequenas notas, as manifestações populares no carnaval, muitas vezes atribuindo a elas a verdadeira fonte de alegria da festa<sup>151</sup>, o jornal jamais escondeu o seu apoio à preservação dos préstitos e dos corsos, muito menos economizava espaços para divulgar matérias relacionadas aos grandes clubes sociais e carnavalescos e aos bailes. Essa disparidade tendenciosa é observável nas diferentes maneiras de tratamento das manifestações populares em relação ao festejo típico das classes dominantes, sendo aquelas normalmente descritas como folclóricas, pitorescas ou curiosas de se ver pela ingenuidade e excentricidade dos seus componentes – algo bem distinto das formas organizadas e bem estruturadas das manifestações da classe dominante. Nesse sentido, são representativas as publicações de crônicas ou matérias de

---

151 Uma nota na coluna *Carnaval*, publicada em 27 de janeiro de 1941, apela à polícia para cobrar “taxas moderadas de ensaio e de desfile” aos pequenos clubes, justificando que são eles os que fazem a alegria do carnaval. Na década seguinte o jornal fará apelo semelhante à prefeitura, agora em favor dos primeiros trios elétricos.



patente teor racista, funcionalmente importantes para sinalizar, como um farol da moralidade científico-conservadora, o caminho de “subversão” e “degenerescência” pelo qual a sociedade não deve se deixar levar.

Entre tantos exemplos do apoio do jornal a notícias relacionadas com os assuntos de interesse da classe dominante e do seu carnaval, mesmo de restrito ou nenhum impacto para o conjunto dos leitores, tampouco para a festa, é possível citar uma publicada na quarta página da edição de 21 de janeiro de 1941, intitulada “As senhoras e senhorinhas do Bairro da Graça<sup>152</sup> aderiram aos festejos de Momo”. Lamentando saudosamente a ausência dos préstimos naquele ano, a matéria elogia a programação da Associação dos Cronistas Carnavalescos (ACC), uma espécie de entidade paraestatal que auxiliava informalmente a organização do carnaval de Salvador, destacando que os pequenos clubes<sup>153</sup> não deixariam a dever em relação aos anos anteriores, inclusive por conta do apoio da prefeitura, que garantiu a sonorização e a iluminação da festa. Feito esse registro, a nota passa a concentrar-se nos bailes carnavalescos dos principais clubes sociais da cidade (*Bahiano de Tênis*<sup>154</sup>, *Yacht Clube da Bahia*, *Associação Atlética da Bahia*, além do *Cruz Vermelha*, do *Fantoches de Euterpe* e do *Clube Comercial*) e, de forma emblemática, na iniciativa de “senhoras e senhorinhas” moradoras do bairro da Graça:



O great-attration porém do Carnaval de 41 serão os bailes nos diversos *clubs* da capital. O *Bahiano* já está anunciando o *Grito do Carnaval* que terá lugar no dia 15 de Fevereiro. O Cruz Vermelha também, antes do Carnaval dará o seu “grito” com um formidável Baile-Aperitivo. Yate, Associação, Fantoches, Comercial e muitos outros clubes festejam o reinado de Momo com animados bailes. Agora, senhoras e senhorinhas residentes, no aristocrático bairro da Graça resolveram em animada reunião realizada ante-ontem, aderir também aos grandes festejos em homenagem a S. M. Rei Momo e assim esperam levar

---

152 O atual bairro da Graça consolidou-se no espaço em que viveu Diogo Álvares Correia (Caramuru) e sua esposa, Catarina Paraguaçu, na segunda metade do século XVI. Sendo um dos mais antigos e tradicionais de Salvador, o conjunto dos bairros Graça e Canela constituem uma das seis Unidades de Desenvolvimento Humano (UDHs) envolvidas diretamente no circuito carnavalesco denominado “Dodô” (este circuito é conhecido por uma série de “vantagens” atribuídas aos bairros nobres por ele abarcados). O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) da UDH Graça/Canela é 0,945, bastante superior à média do IDHM de Salvador, que registrou 0,743 em 2010 (PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO, 2020).

153 Os chamados “pequenos clubes” eram os clubes carnavalescos organizados no âmbito dos bairros, mantidos por operários(as) majoritariamente negros(as), que promoviam bailes locais, gritos de carnaval, elegiam suas rainhas e organizavam préstimos elogiados pela imprensa baiana, que sempre reforçava as apartações com os grandes clubes quando reconhecia que o esforço, a alegria e a originalidade superavam a escassez de recursos. São exemplos desse tipo de clube os Mercadores de Bagdá, os Cavaleiros de Bagdá e os Filhos da Liberdade.

154 Esse é o clube social que Gilberto Gil immortalizou na sua canção “Tradição”, quando registrou aspectos da sociedade baiana na época em que “quem governava era Antonio Balbino” (1955-1959): “no tempo que preto não entrava no Bahiano nem pela porta da cozinha” (GIL, 1979). Ouvir em <<https://youtu.be/eE2oRXIGy6s>>.

avante a idéia da realização de um Baile de Mascaras na noite de 18 de fevereiro. Muito bem! Na próxima reunião que será realizada na sexta-feira será feito o sorteio para escolha da residência onde será realizado o animado baile. A família cuja residência seja sorteada não poderá sob protesto algum negar os seus salões. Esta é uma das cláusulas do “Convenio” aprovada na primeira reunião. A animação é um fato nas hostes da graça. (A TARDE, 21 de janeiro de 1941)

Por outro lado, a crônica publicada na terceira página da edição nº 10.538, de 20 de fevereiro de 1942, merece destaque por expor uma miríade de preconceitos que giram explicitamente em torno da questão racial, algo que parece deixar o autor da crônica bastante confortável, pois ele próprio reconhece a similitude entre pobres e negros; ou seja, ao atacar a presença significativa do proletariado no carnaval popular, acaba por atacar a própria população negra. Apoiando-se no pensamento de Pierson, que apontava distinções entre as ocupações classistas-espaciais do Rio de Janeiro (ricos ocupando a porção baixa da cidade e pobres a porção alta) e de Salvador (ricos ocupando a porção alta da cidade e pobres a porção baixa), Antonio Osmar Gomes<sup>155</sup> associa ricos a brancos, pobres a negros e dispara contra a participação popular (negra) na “elegante” Rua Chile:

Com efeito, nesses três dias de revivência do culto pagão de Momo e Baco, o que se nota, nos desfiles policrômicos e em grande parte desasseiados da rua Chile, é uma população nova, vinda de outras partes, dos subúrbios do recôncavo, das margens da Estrada de Ferro e que toma de assalto a dita rua. É uma gente diferente que se entrega, sem reservas, ao folguedo, em publico, com a propria mascara que Deus lhes deu, pois que outra não lhes é precisa, tão desconhecidos são esses “invasores” do outro público, no palco onde exhibir-se. [...] E é tão característico esse fato que, assistindo ao desfilar de multidões e mais multidões, nas ultimas festas carnavalescas, notamos pequena percentagem, talvez de menos de dez por cento de pessoas conhecidas, pessoas do meio social em que vivemos e com as quais nos ombreamos diariamente, nas ocupações habituais de nossa patriarcal metropole. Dá-se um afastamento natural, instintivo, uma com seleção de classes, quase sem ser pressentida, porque não suscita preconceitos nem odiosidade. Nesses três dias os “brancos”, queremos dizer, os da Cidade, propriamente retraem-se passam a ser, quando muito, espectadores, e vão fazer o seu Carnaval, com a “sua gente” tanto nos clubes mais elegantes e ricos, como nos bairros mais modestos e plebeus. Entregam as chaves de sua rua Chile, de todos os dias, aos que sobem para gosá-la apenas três dias. (A TARDE, 20 de fevereiro de 1942)

Contudo, querendo envernizar de cientificidade o pensamento racista que

---

155 Antonio Osmar Gomes, autor da crônica, foi um importante antropólogo baiano pertencente à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, fundada por Arthur Ramos na década de 1940. Vale lembrar que Arthur Ramos foi um dos maiores propagadores da tese da democracia racial para explicar as relações raciais da sociedade brasileira, sempre atribuindo às questões classistas a origem dos preconceitos e da exclusão social da população negra no Brasil, nunca ao racismo (TAMANO, 2013).

estrutura a sua análise, marcadamente influenciada pela tese da democracia racial, Gomes vai atribuir às conquistas populares os motivos de tal invasão temporária ao reduto da sociedade branca soteropolitana, pois é esse movimento que, mesmo inconscientemente, colabora para a “grande obra da unidade nacional”:

É o caso, parece-nos, de certo princípio de nivelamento social que se está operando nas massas, devido às grandes conquistas que elas teem alcançado, no terreno de suas reivindicações comunitárias. Tais conquistas deram-lhe direitos que, interpretados a seu modo e utilizados conforme a sua mentalidade, excedem, às vezes, os limites do direito propriamente dito. Perderam aquela forma exterior de humildade, reminiscência da escravidão, que as tornavam passivas, conformadas com toda a sorte de injustiças e preterições. Onde o “branco” brincasse, o “negro” não poderia brincar. [...] Ora, o que se está dando, a nosso ver, [...] é uma reação, na ordem dos fatores coletivos de nossa evolução social. É uma reação de classes, assim, sob o pretexto das liberdades oficialmente concedidas nos dias de Carnaval para cada um e todos, ao mesmo tempo, irem onde quiserem ir e do modo como melhor lhes *aprouvêr*. Daí, a subida para a rua Chile, durante os festejos de Momo, de tanta gente, cantando e dançando, sem mascara ou com ela, porém, de qualquer fôrma, gente desconhecida que se aproveita de tal oportunidade para mostrar que essa rua também lhe pertence também é sua.

E achamos que essa gente, agindo assim, embora inconscientemente, está cooperando, em têsse, como lhe é dado cooperar na grande obra da nossa unidade, esta unidade nacional que, até mesmo nas festas carnavalescas, encontra, todavia reações coordenadoras, de nivelamento coletivo e social. (*idem*)

Ainda no final da década de 1940, outra crônica bem mais “sutil”, e talvez por isso mais perigosa, tenta travestir de argumentos positivados pela ideologia da democracia racial os preconceitos que reforçam as práticas racistas da sociedade baiana, comumente expostas no contexto do carnaval.

Um ponto alto do conjunto de eventos que constituíam e davam forma ao carnaval baiano era o concurso da “Rainha do Carnaval”, organizado pela Associação dos Cronistas do Carnaval. Era um concurso relativamente permeável a toda a população, tanto em relação às inscrições quanto aos procedimentos e qualificação para a votação: as candidatas eram indicadas por associações, lojas comerciais, instituições públicas, e toda a população poderia votar por meio de “cédulas” diariamente impressas pelo jornal A Tarde, de forma que bastava o preenchimento com o nome da candidata e o depósito nas urnas. Paralelamente ao concurso da Rainha do Carnaval, os “três grandes” clubes carnavalescos, uma referência direta àqueles que organizavam os préstitos mais disputados no carnaval (Fantoches de Euterpe, Cruz Vermelha e Inocentes em Progresso), costumavam eleger suas rainhas, vangloriando-se, cada um deles, de apresentarem “as mais lindas e distintas senhoras e senhorinhas da sociedade baiana” nos carros de ideias.

Contudo, outros clubes sociais da cidade, como o Clube Comercial e o Pirajá, entre outros que também preparavam préstitos para desfilar no carnaval – ainda que apresentassem espetáculos de menor envergadura, pois representavam grupos sociais populares da cidade –, também passaram a promover concursos para elegerem as suas rainhas, como faziam os Democratas e os Filhos da Liberdade.

Esse cenário de popularização dos concursos, aliado à euforia do carnaval do quarto centenário da cidade, certamente favoreceu a iniciativa do jornal *A Tarde* de promover, em 1949, um concurso para eleger a “Rainha Negra do carnaval baiano”, a partir de adaptações nos procedimentos que já adotava no Concurso da Rainha do Carnaval<sup>156</sup>: as candidatas seriam indicadas pelos distritos da cidade, um critério compatível e fácil de entender a partir da realidade socioeconômica e racial de Salvador.

Sem embargo dessa “sutileza” discriminatória, é por meio da crônica escrita por um certo Carlos Alberto na edição n.º 12.630, publicada em 19 de fevereiro de 1949, que o jornal expõe perspectivas racistas comumente reproduzidas à época, mas ainda recorrentes nos discursos mais atuais. A primeira delas diz respeito ao uso de narrativas culturais descontextualizadas com o objetivo de abstrair ou minimizar as ações do passado escravista sobre a população negra. Reconhecendo o trabalho do governo e das instituições baianas em divulgar aos turistas os elementos que melhor caracterizariam a cidade no seu aniversário de 400 anos, o cronista sugere que, ao invés do concurso da “Rainha Negra, na expressão dos seus promotores”, o jornal deveria promover a “Parada das bahianas de saia”. O argumento utilizado é que as “bahianas”, que tão bem representam o tipo físico nacional, ficaram reconhecidas pela “mulher popular da cidade das ladeiras”. Em outras palavras, o autor recomenda a cristalização romantizada das chamadas “amas de leite” e das “escravas de ganho”<sup>157</sup>:

Melhor ensejo não haveria para essa mostra das nossas “Mães Pretas”, as “Sinhás Josefas”, as “Marias do Carmo”, as “Popós da “Cocada”... E roncaria

---

156 Merece destaque a abordagem do jornal em relação às diversas notas que tratam da eleição, pois não apenas aspeiam o título do concurso (“Rainha”), evitando confusões com o tão propagado e concorrido concurso da Rainha do Carnaval, como não define precisamente a nomenclatura do concurso, denominando-o ora de “Rainha Negra” ora de “Rainha Preta”.

157 Estereótipos racistas como esses também foram encontrados na pequena nota que publiciza o resultado da “Rainha” e das “Princesas” (ambas entre aspas). Publicada na página 8 da edição 12.633, de 23 de fevereiro de 1949, a nota informa que a vencedora, a normalista Hilda Hilária, será premiada com “perfumes, leques, cortes de fazenda e, por último, até a Casa Clemens Sampaio, que vem se revelando a mais foliã do mundo, neste Carnaval, ofereceu um fogão elétrico, que ali se encontra á disposição de S. M. a Rainha Hilda Hilária. E que a mesma, passado o Carnaval, faça bons quitutes, como autentica bahiana que é” (JORNAL A TARDE, 23 de fevereiro de 1949).

as saías rodadas, de chitão vistoso, com perfilado branco e anágoas gomadas. Voltariam às ruas as chinelas de pelica branca, com saltos a meio-pé. As camisas de esguido com barafundas e ombreiras de tecido, fazendo brilhar os botões de ouro; a bizzaria dos “panos da Costa”... a riqueza dos grampos de prender, da penca de prata dos “padre-nóssos”, dos colares, pulseiras de cópo, baragandans. (JORNAL A TARDE, 19/02/1949)

Mais adiante o cronista continua apontando a contribuição da miscigenação na melhoria do fenótipo da população negra (a mulata seria a prova dessa evolução) e a importância da vigilância para que o primitivismo afro-religioso não ameace a evolução conquistada, terminando com a infeliz alusão a uma canção que retratava os castigos impostos aos escravizados e às escravizadas:

Não tenho menor dúvida de que a mulata bahiana, (a creoula) diriam nossos avós, dariam alegre tonalidade às nossas comemorações. A beleza das bôas linhas fisionomicas que elas á tem, seria posta mais uma vês, em prova. Seus traços evoluíram bastante; apurou-se a sua facies. A antropologia brasileira fixa o tipo da negra nacional, com ângulos que já possibilitam enquadra-la nessa beleza convencional que se orienta pela estatuaria grega [...] Mostremos, pois, à sociedade, aquelas “bahianas” dos dentes alvíssimos e pele achocolatada; aquelas que passam à nossa porta, aos [ilegível]... sorrindo e cheias de blandices...

– “Ai Yoyô!... que moço esse!...”

E toda essa gente bôa, mansa de coração e de atitudes, passaria em desfile, ritimando o passo com a cadeirinha de ir [ilegível].

Nada de candomblés... não estaria em causa esse numero... Sendo “Parada” [reafirmando a sugestão] teríamos desfile, julgamento, premio, talvez, para a mais bonita. Depois... um “sapateado”...

Num estrado, armado no Largo da Sé ou no Campo da Graça elas dançariam meudinho, cantando suas cousas ingênuas:

“Meu Senhor me dê bôlo, – não me prenda, não!...”

Não me leve presa lá p’ra Correção!...” (JORNAL A TARDE, 19/02/1949)

O cenário de dualidade econômica e racial do carnaval de Salvador vai avançando no tempo, estabelecendo novas relações e espaços de atuação dos seus protagonistas. Favorecido pelos contextos socioeconômico, político e cultural da sociedade baiana dos anos de 1950, a popularização do carnaval vai se consolidar nessa década e na seguinte, sobretudo a partir do movimento cada vez maior das elites para o ambiente dos clubes sociais, que favoreceu a tomada dos espaços públicos pela população e pelas formas populares de divertimento. Conforme já dissemos, esse foi um movimento que a imprensa apoiou explicitamente, enaltecendo a animação dos bailes, o esplendor dos préstitos (cada vez mais raros e dependentes dos recursos públicos) e a participação, nas ruas, da população e das expressões populares. Essas últimas, já adaptadas ao ambiente de escassez financeira, aparentemente dependiam menos dos apoios governamentais.

Tabela 9 - Perfil das ocorrências sobre o carnaval nas décadas de 1950 e 1960 no jornal A Tarde

Categoria	1950			1960			Variações	
	Ocorrências	%	Intervalo médio entre publicações (em edições)	Ocorrências	%	Intervalo médio entre publicações (em edições)	Ocorrências	Intervalo médio entre publicações (em edições)
Afoxés	11	1,9	8,9	44	3,7	2,2	300%	-75%
Anúncios, propaganda e patrocinadores	9	1,6	10,9	2	0,2	49,0	-78%	350%
Associação de Cronistas Carnavalescos	28	5,0	3,5	106	8,8	0,9	279%	-74%
Bailes	64	11,3	1,5	134	11,2	0,7	109%	-52%
Bairros	69	12,2	1,4	104	8,7	0,9	51%	-34%
Canções, orquestras e compositores baianos	0	0,0	-	129	10,8	0,8	-	-
Clubes sociais e carnavalescos	83	14,7	1,2	149	12,4	0,7	80%	-44%
Conteúdo étnico-racial	2	0,4	49,0	0	0,0	-	-100%	-
Corso	5	0,9	19,6	1	0,1	98,0	-80%	400%
Crônica	52	9,2	1,9	41	3,4	2,4	-21%	27%
Escolas de samba	5	0,9	19,6	42	3,5	2,3	740%	-88%
Expressões populares	77	13,6	1,3	136	11,3	0,7	77%	-43%
Outros	26	4,6	3,8	30	2,5	3,3	15%	-13%
Planejamento público	29	5,1	3,4	120	10,0	0,8	314%	-76%
Préstitos	36	6,4	2,7	27	2,3	3,6	-25%	33%
Rainha do carnaval	49	8,7	2,0	94	7,8	1,0	92%	-48%
Trios elétricos	20	3,5	4,9	41	3,4	2,4	105%	-51%
<b>Total</b>	<b>565</b>	<b>100,0</b>	<b>0,2</b>	<b>1.200</b>	<b>100,0</b>	<b>0,1</b>	<b>112%</b>	<b>-53%</b>
Agregado burguês*	188	33,3	0,5	311	25,9	0,3	65%	-40%
Agregado popular**	182	32,2	0,5	367	30,6	0,3	102%	-50%

Fonte: elaboração própria a partir das crônicas, contos, colunas, notas e demais matérias sobre o carnaval publicadas no jornal A Tarde durante as décadas de 1950 e 1960.

\* Agregado burguês: soma das categorias bailes, clubes sociais e clubes carnavalescos, corso e préstitos.

\*\* Agregado popular: soma das categorias afoxés, expressões populares, bairros, trios elétricos e escolas de samba.

Nota 1: os jornais dos anos 1950, 1952, 1954, 1957, 1958, 1959, 1960 e 1967 não puderam ser pesquisados, pois não apresentavam condições de uso.

Nota 2: total de edições diárias analisadas: 274 (98 na década de 1950 e 176 na década de 1960).

A Tabela 8, criada a partir de categorias presentes em notícias veiculadas nas décadas de 1950 e 1960 pelo jornal A Tarde, ajuda a entender o cenário do carnaval popular de Salvador e o consequente espaço da população afro-baiana no contexto da festa. Interessa-nos sobretudo o cotejo entre seus números e os da Tabela 7, referentes à década de 1940 (*cf. supra*).

De imediato, nota-se o aumento da diversidade e da frequência com que as matérias relacionadas com o carnaval popular passam a ser publicadas no jornal, confirmando um novo direcionamento da produção cultural que começava a se estabelecer no carnaval de Salvador. Ao se comparar os dados relativos à categoria “expressões populares”, verifica-se uma mudança significativa. Enquanto na década de 1940 a categoria é referida num intervalo médio de 2,2 edições, nos anos 1950 esse intervalo cai para 1,3 edições, atingindo, na década seguinte, o índice de 0,7 edições. Assim, *grosso modo*, nos anos 1960 o leitor do jornal de maior circulação da Bahia tinha acesso quase diário às matérias relacionadas a blocos, batucadas, cordões e pequenos clubes – divertimentos tipicamente populares –, mas também às matérias relacionadas com categorias que representavam a “joia da coroa” dos grupos dominantes: os clubes sociais e carnavalescos e os bailes por eles promovidos (categorias com o mesmo intervalo de ocorrências). É importante deixar destacado que os clubes sociais e carnavalescos da periferia, os clubes esportivos e as mais diversas associações, passaram a realizar bailes para os seus públicos, demonstrando que essa forma burguesa de divertimento também foi incorporada pela classe trabalhadora.

Antes de passar para outras categorias representativas da participação da população negra no carnaval de Salvador, é imprescindível apontar um movimento que se fortalece nas primeiras décadas do carnaval popular e perdura até os primeiros anos da década de 1990, quando os grupos dominantes se reposicionam no contexto da festa, cada vez mais voltada para o ambiente das ruas e para a profissionalização do entretenimento: a ascensão dos bailes promovidos pelos clubes sociais e carnavalescos. Para tanto, mais uma vez é a crônica de Antonio Osmar Gomes que será tomada como referência para uma compreensão mais devida do comportamento dos grupos dominantes no carnaval dos anos 1940. Quando informou que “os ‘brancos’, queremos dizer, os da Cidade, propriamente retraem-se passam a ser, quando muito, espectadores, e vão fazer o seu Carnaval, com a ‘sua gente’ tanto nos clubes mais elegantes e ricos, como nos bairros mais modestos e plebeus” (A TARDE, 20 de fevereiro de 1942), o antropólogo acabou por retratar o mesmo movimento que Caetano Veloso immortalizou ao cantar “todo

mundo na praça / manda a gente sem graça pro salão” (VELOSO, 1977)<sup>158</sup>.

Como a ascensão dos bailes e dos clubes sociais e carnavalescos não ocorreram independentemente da ascensão das manifestações típicas do carnaval popular, pois em muito foram motivadas por essa última, uma análise precipitada, alheia aos aspectos políticos e socioeconômicos dos atores dos carnavais de Salvador, concluirá em favor de uma ideia de equilíbrio das manifestações culturais populares e burguesas; uma ideia de dualidade estável entre os territórios de atuação e de produção de cultura dos grupos dominantes e da classe operária. Ainda que tal estabilidade possa parecer comprovada pelos números das Tabelas 7 e 8, que demonstram um certo equilíbrio na visibilidade das ocorrências dos agregados burgueses e populares, o fato é que os primeiros atravessaram décadas apenas reformando as suas aparências, imprimindo desgastes inevitáveis e profundos nos seus conteúdos, como foi o caso dos préstitos e dos cursos que agonizaram por toda a década de 1940 e 1950 até serem, na prática, extintos na década de 1960. Os divertimentos populares, pelo contrário, se expandiram. Ganharam novas projeções a partir do “apadrinhamento” da classe artística e política, como ocorreu com os afoxés; incorporaram e recriaram influências de antigos divertimentos, como foi o caso das escolas de samba, surgidas a partir dos cordões, das charangas e das antigas batucadas; tiveram espaços de promoção dos seus atores ampliados com os concursos de marchas e de sambas, que favoreceu a produção de sambistas como Batatinha e Panela; ou, “simplesmente”, surgiram da atividade inventiva, como aconteceu com o trio elétrico. Em outras palavras, enquanto os divertimentos reminiscentes da forma carnaval burguês se autofagiavam na sua inércia criativa, tornando-se dependentes da estética e da musicalidade dos atores do carnaval popular, estes se recriavam e diversificavam o seu potencial criativo, majoritariamente oriundos da estética e da cultura afro-baiana. Esse dinamismo diverso, marcadamente influenciado por essa produção cultural, promoveu uma transformação radical na forma e no conteúdo do carnaval durante as décadas de 1970 e 1980; uma transformação que recoloca, de forma contundente, a produção cultural afro-baiana na centralidade da festa, fenômeno que Antonio Risério denominou “reafricanização do carnaval da Bahia”<sup>159</sup>.

---

158 Ouvir em <<https://youtu.be/Yty18TpOghQ>>.

159 O aprofundamento dessa temática não pode prescindir da leitura do livro “Carnaval Ijexá”, publicado por Risério em 1981, durante o processo que ele denominou de “reafricanização do carnaval da Bahia” (RISÉRIO, 1981). A popularização dessa denominação, tanto no meio acadêmico quanto na imprensa, deve-se, certamente, à percepção qualificada do autor em relação aos fenômenos que ocorriam na sociedade soteropolitana, devido a duas causas principais que, em certa medida, se complementavam: i)





Ainda que a Tabela 8 tenha sido elaborada com dados dos anos 1950 e 1960, ela também se presta a fornecer informações que melhor ajudarão a entender o perfil do carnaval baiano das décadas seguintes. Quando analisada a cobertura do maior jornal do estado da Bahia sobre as notícias relacionadas à festa, um sinal de que algo estava mudando em relação aos carnavais anteriores é a maior recorrência de matérias acerca dos desfiles, da organização e dos investimentos de expressões populares que, até o início dos anos 1950, eram invisibilizadas ou inexistentes. Nesse sentido, a pesquisa nas 274 edições que compuseram a tabela revelou uma atenção inédita do jornal em relação aos afoxés, às escolas de samba, aos trios elétricos e ao concurso de marchas e sambas carnavalescos, categorias que envolviam diretamente a grande massa da população que brincava o carnaval nas ruas. Essa massa de pessoas era composta majoritariamente pela classe operária. Ainda que esta última tenha passado a reproduzir os hábitos burgueses do carnaval nos clubes dos bairros, ela não deixou de se vincular econômica e culturalmente com o território das ruas, quer seja porque era dele que tirava o próprio sustento, quer seja porque era nele que desenvolvia as suas produções culturais. Note-se que, a rigor, tratava-se de uma população oriunda dos candomblés, das fábricas, da capoeira, das rodas de samba, dos bairros periféricos, enfim, uma população negra.

Dois importantes sinais de que o carnaval de rua da Bahia reconfigurava o simbolismo da temida policromia apontada por Antonio Osmar Gomes, diz respeito ao expressivo aumento da frequência das matérias relacionadas aos agregados populares, merecendo destaque as categorias “afoxés” e “escolas de samba”. Quanto aos afoxés, impressiona o aumento de 300% nas ocorrências de notícias entre os anos de 1950 e 1960, crescimento que atinge os 1.000% se tomarmos a década de 1940 como referência. Nessa década, apenas quatro edições foram encontradas contendo alguma nota sobre os afoxés, mas é possível que eles tenham sido citados em outras notas sem que fosse feita uma referência explícita à categoria. A consequência imediata desse aumento das ocorrências foi a diminuição em 75% do intervalo médio, em edições, entre as publicações de matérias sobre os afoxés, que caiu de 8,9, na década de 1950, para 2,2 edições na década seguinte, representando um considerável aumento na visibilidade da categoria. Mais ainda, fazendo

---

a estreita relação mantida pelo autor com os protagonistas da criação cultural, a saber, artistas, religiosos e dirigentes dos blocos afros e afoxés; ii) sendo um dos mais conhecidos compositores do repertório musical afrocarnavalesco baiano, ele mesmo integrou o rol de protagonistas dessa criação cultural, quando compôs canções que foram consagradas por Moraes Moreira, como “Grito de guerra”, “Pessoal do alô”, “Assim pintou Moçambique” e “Eu sou o carnaval”, esta, talvez, a mais representativa das canções que reconhecem a hegemonia da cultura afro-baiana no carnaval de Salvador.

uma contagem da quantidade de matérias em que o afoxé Filhos de Gandhi foi citado entre as décadas de 1950 e 1960, verifica-se o porquê de esse afoxé, fundado em 1949<sup>160</sup>, ter se tornado um dos mais tradicionais da Bahia, capaz de atrair baianos e turistas de todo o mundo para os seus desfiles (incluindo o nosso imaginário turista francês): essa quantidade passou de 10, na década de 1950, para 24 na década seguinte, representando um aumento de 140%.

Além dos números surpreendentes da categoria “afoxés”, sobretudo por ela representar uma entidade carnavalesca explicitamente vinculada à religiosidade afro-baiana, o crescimento da visibilidade dado às escolas de samba, similar à dos afoxés e à dos trios elétricos, também merece ser destacado. A ocorrência de matérias a respeito dessa categoria passa de 5 para 42 entre as décadas de 1950 e 1960, registrando a maior variação do período (740%). Fortemente inspiradas na tradição carioca, mas percorrendo caminhos bastante distintos, as escolas de samba da Bahia constituíram-se em uma das mais importantes instituições afro-baianas, pois possibilitaram a articulação de vários atores culturais, além do fortalecimento da identidade de bairros e comunidades que promoviam um dinâmico e produtivo diálogo estético-político-cultural. Assim, como nasceram das transformações de cordões, blocos e charangas organizadas por carnavalescos e músicos que tinham em comum os bairros em que moravam ou se relacionavam, as escolas de samba acabaram se transformando em um espaço criativo que dialogava com elementos identitários de outras influências estéticas, como os cabelos arredondados e não alisados do movimento *black power*, e musicais, como aqueles advindos das escolas de samba do Rio de Janeiro e dos afoxés, promovendo impactos duradouros no cenário cultural da cidade, que permaneceram mesmo após o curto espaço de tempo em que atuaram<sup>161</sup>.

---

160 Entrevistando os fundadores e primeiros dirigentes do afoxé Filhos de Gandhi, Anísio Félix revelou que a entidade surge, na lembrança de alguns entrevistados, como cordão, ou, para outros, como batucada ou bloco, transformando-se em afoxé no segundo ou no terceiro ano de desfile. Fundadores como Arivaldo Fagundes Pereira (Carequinha), Herondino Joaquim Ribeiro (Dino), Manoel Nicanor das Virgens (Zoião), Manoel José dos Santos (Guarda Sol), dentre outros, afirmam que a motivação da criação foi a diversão e não a religiosidade, que foi ganhando espaço com a chegada de novos integrantes (FÉLIX, 1987).

161 Como várias escolas nascem de cordões, blocos e charangas, os anos de fundação dessas entidades se confundem com os anos de fundação das primeiras escolas de samba da Bahia. Contudo, a partir dos relatos de Félix e Nery (1993) e Lima (2017), foi possível identificar as seguintes cronologias: Ritmistas do Samba nasce da batucada Nega Maluca, que vai às ruas em 1958, atuando como escola de samba entre o início da década de 1960 até 1971; Filhos do Politeama nasce em 1963 do bloco “Amigos do Politeama” e desfila até 1967; Juventude do Garcia desfila entre 1963 e 1976, surgindo da transformação do cordão Filhos do Garcia (1956 a 1958) em charanga (1959 a 1961); Filhos do Tororó nasce do Cordão Carnavalesco Filhos do Tororó (1953) e desfila entre 1963 (ou 1965) e 1978; Diplomatas de Amaralina, comumente citada pela quantidade de títulos e pela postura inédita de contratar sambistas, passistas e

Além da produção musical e formação profissional de compositores e músicos que se desenvolvem a partir das escolas de samba, indispensáveis aos movimentos culturais que surgiram nas décadas de 1970 e 1980, a criação dos blocos de índio foi um capítulo do carnaval de Salvador que ficou marcado muito mais pelo preconceito e invisibilidade do que pela potência criativa e contestadora da sua população negra. Mais uma vez, o que vemos é a forte influência do carnaval do Rio de Janeiro inspirando a produção cultural baiana. Uma influência ressignificada que compõe o conjunto das criações afrocarnavalescas que desaguaram na criação dos blocos afros.

Os blocos de índio, categoria que se consolida a partir da aceitação maciça da juventude negra baiana no decorrer da década de 1970, surge a partir de uma demanda legítima dos músicos e carnavalescos da escola de samba Juventude do Garcia. Como desfilavam no domingo e na terça-feira, empreendendo grande desgaste físico e emocional para organizar os desfiles, mas não queriam se dispersar na segunda-feira, esses foliões acabaram organizando um “bloco de embalo”<sup>162</sup>, que desfilou no carnaval de 1966 (LIMA, 2017). Esse bloco era inspirado na fantasia e em tudo o que um dos diretores da escola, João Barroso, tinha experienciado com o carioca Bloco Carnavalesco Cacique de Ramos e, por isso, foi batizado como Cacique do Garcia, o primeiro bloco de índio do carnaval popular de Salvador, inspirador, por sua vez, dos Apaches do Tororó, que surge em 1968 para manter a rivalidade entre os bairros. A partir desses dois blocos, outros tantos foram criados, mas sempre mantendo a referência comunitária dos bairros, a exemplo dos Tupis, do bairro da Federação, dos Comanches do Pelourinho (1975), do Viu Não Vá, que ensaiava na avenida Vasco da Gama, dos Sioux (1977), dos Navarros, dos Peles Vermelhas, dos Cheyennes, entre outros.

As relações simbólicas que a juventude negra baiana estabeleceu com as nações indígenas estadunidenses, resultando na multiplicação dos chamados blocos de índio e no acionamento de atitudes que facilmente descambavam para a violência contra os brancos

---

ritmistas de outras escolas, desfila entre 1967 e 1978. Essa escola foi campeã entre 1969 e 1971, vice-campeã nos anos 1972 e 1973, novamente tricampeã entre 1975 e 1977, e vice no seu último ano, 1978. Em 1974 não houve julgamento das escolas de samba, pois nenhuma apresentou os requisitos mínimos exigidos pela comissão organizadora, sinal do que viria a ocorrer quatro anos depois, quando praticamente cessa a participação das escolas no carnaval de Salvador.

<sup>162</sup> Explicando sobre a profusão de blocos em Salvador a partir da segunda metade da década de 1960, Godí informa: “a estrutura dos novos blocos era extremamente simples no que se refere ao desfile: um grande número de pessoas, geralmente do mesmo bairro, vestindo fantasias iguais, a cantarem e sambarem músicas originais, ao som de uma bateria típica de escola de samba. Esses grupos se autodenominavam, inicialmente, ‘blocos de embalo’, ou seja, blocos feitos para brincar o carnaval” (1991, p. 53-54).

e os seus blocos no espaço do carnaval de rua, passaram, de imediato, por processos que envolveram a aproximação dessa juventude com a produção cinematográfica dos estúdios de Hollywood, que inundavam os cinemas baianos com filmes de “faroeste”.<sup>163</sup> O gênero, integrando a orientação da propaganda estadunidense de conquista e de imposição da lei pela força, orientação esta que tinha em seus povos originários um alvo preferencial, foi rapidamente absorvida pelos negros baianos, que se perceberam na mesma condição dos “índios” Apaches, Sioux, Chayennes... Como um efeito colateral impensável e inesperado da comunicação de massa, foi construída uma ponte simbólica ligando a opressão cultural e econômica que vitimava cotidianamente a juventude negra baiana com o genocídio das nações dos povos originários dos Estados Unidos. Nas palavras de Risério, “[...] os pretos baianos estenderam sua identidade em direção ao indígena do oeste ianque, tomando de empréstimo a imagem ou a figura desse índio, para nela se fundir e se confundir, em justaposições de variado matiz” (1981, p. 68).

Foi assim que uma espécie de racionalidade oprimida emergiu de forma solidária no inconsciente coletivo de uma parcela dos jovens negros baianos, demonstrando uma disposição ativista para o confronto, conforme analisa Godi:

Se a incorporação do índio americano por parte dos blocos de índios não se dera declaradamente por seu caráter guerreiro, este acaba se impondo dadas as circunstâncias da cena carnavalesca e contradições da realidade. O fato é que a imprensa do carnaval de 1977 divulgou histórias sobre estes blocos, que em muito se assemelham às atribuídas por Hollywood aos índios do faroeste. (1991, p. 64)

De fato, no decorrer dos anos a imprensa foi abandonando a cobertura que reconhecia a qualidade musical e plástica dos blocos de índios para concentrar-se na violência dessas apresentações, motivo pelo qual a polícia passou a restringir a quantidade de foliões dessas agremiações e a reagir de forma mais violenta ainda aos embates de rua. Um depoimento bastante preciso desse momento do carnaval da Bahia foi colhido por Godi, quando entrevistou, em 10 de novembro de 1987, Antônio Belmiro dos Santos (Toninho do Apache), presidente do Bloco Carnavalesco Apaches do Tororó:

Sobre aquele fatídico ano [1977], o presidente do bloco desabafa: “o policial quando veio à rua prá pegar o Apaches do Tororó... ele parecia que veio prá pegar foi elemento de outro país, não foi brasileiro não”. Os negros do bloco

---

<sup>163</sup> Um levantamento feito por Godi (1991) em nove cinemas de Salvador, quase todos inseridos em bairros populares, constatou que, entre os dias seis e vinte de janeiro de 1968, o único gênero exibido foi o “faroeste”.

receberam dos policiais baianos um tratamento semelhante ao dos índios que eles representavam, tratados como estrangeiros pelas tropas da Cavalaria americana. No ano seguinte, o Apaches sai para a avenida com tema e fantasia de “batedor de índio americano”, o índio amigo de branco. A escolha do novo tema adequava-se à cooptação política que passaram a viver; “depois que nós fomos prá rua e tomamos aquela pancada<sup>164</sup>. O que foi que nós tivemos de fazer? Bom, nós tivemos que nos pegar com algum político”. (*idem*, p. 64)

Lembrando que a temática indígena está presente nos divertimentos negros desde o século XIX, passando pelo período das proibições do carnaval burguês – como pequenos clubes ou afoxés de caboclo, forma usada para burlar a repressão, mas que reaparece como importante divertimento negro no carnaval popular –, os blocos de índios representaram um outro patamar do universo simbólico edificado por uma solidariedade oprimida.

Sem embargo desse ambiente de aproximações simbólicas e identitárias, a produção musical dos blocos de índios, profundamente imbricada com o samba e com os seus atores, mas livre da rigidez das escolas que exigiam formas inegociáveis de apresentação e de criação estético-musical, proporcionou uma expansão criativa no âmbito das composições e da formação musical dos seus percussionistas. O resultado era visível na quantidade de componentes desses blocos. Segundo Godi, esses últimos eram “[...] o tipo de agremiação carnavalesca que mais componentes levaria às ruas da cidade, quatro a cinco mil, segundo dados pouco precisos” (1991, p. 54).

Além de injusta e preconceituosa, é frágil qualquer análise sobre os blocos de índio que não parta das tensões classistas de uma cidade marcada por segregações raciais explícitas no perfil das ocupações do mercado de trabalho. Para Risério,

Esta violência, de resto, é perfeitamente sociologizável. Quando os Apaches do Tororó irrompem atrás de algum trio elétrico, agitando machadinhos e atropelando quem pintar pela frente, num festival de socos e rasteiras, é possível ver só uma manifestação anárquica (“pré-política”, diria Hobsbawn) de rebeldia social. Trata-se de uma violência que evidencia, com bastante nitidez, seu caráter classista. São pretos pobres da periferia urbana tomando de assalto o centro da cidade, donos da rua na folia carnavalesca, baixando o cacete em quem não pertence à “tribo”. Sintomaticamente, esta violência vai se atenuando, e mesmo tendendo a desaparecer, na medida em que se amplia e se aprofunda a consciência da “negritude”. A cada ano que passa vai ganhando terreno a postura pacífica, declaradamente estética e cultural, dos novos afoxés e blocos afro. O processo de autoconscientização dos negros, que se diga já, é responsável por uma série de transformações que vêm acontecendo nos blocos de índio, ao ponto de ameaçar a sobrevivência destes. (1981, p. 68-69)

---

164 Ainda segundo Godi (1991), a repressão policial aos embates promovidos por componentes dos Apaches em 1977 resultou em 120 detenções, um deles desaparecido desde então, além da proibição, extensiva aos demais blocos de índios (treze, à época), de desfilar com mais de mil componentes.

Não à toa os afoxés, os clubes negros, as batucadas, as escolas de samba e os blocos de índios, cada um ao seu tempo e à sua forma, foram dispendo de experiências e experimentos culturais capazes de redefinir a estética musical e política da população afro-baiana. A maior prova dessa verdadeira comunicação dialógica pode ser encontrada no trânsito da população afrocarnavalesca baiana pelas formas culturais que historicamente se constituíam, destacadamente entre aqueles que se projetaram como compositores, músicos ou dirigentes de entidades afrocarnavalescas<sup>165</sup>. Dentre tantos exemplos possíveis, talvez um dos mais emblemáticos seja o percurso do compositor e ativista cultural Paulinho Camafeu, passista e compositor dos Apaches do Tororó<sup>166</sup>. autor de “Que bloco é esse”, canção entoada pelo Ilê Aiyê no seu primeiro ano de desfile, mas também de “Fricote”<sup>167</sup>, canção em parceria com Luiz Caldas normalmente apontada como marco inaugural de uma nova estética musical que passou a ser conhecida como *axé music*. Em suma, Paulinho Camafeu protagonizou importantes momentos das escolas de samba, dos blocos de índios, dos blocos afros e da *axé music*.



## 2.2 “QUE BLOCO É ESSE? EU QUERO SABER.”<sup>168</sup> – A REAFRICANIZAÇÃO DO CARNAVAL DE SALVADOR



Somos crioulo doído, somos bem legal  
Temos cabelo duro, somos *black* “pau”  
Que bloco é esse? (Ilê Aiyê) Eu quero saber (Ilê Aiyê)  
É o mundo negro que viemos mostrar pra você  
Branco, se você soubesse o valor que o negrão tem  
Tu tomava banho de piche pra ficar negrão também  
Eu não lhe ensino minha malandragem  
Nem tampouco minha filosofia, não  
Quem dá luz a cego é bengala branca e Santa Luzia

Que bloco é esse?<sup>169</sup>



165 Ao iniciar o capítulo que trata dos blocos de índio, Guerreiro faz uma importante observação sobre o trânsito dos atores culturais do afro-carnaval de Salvador: “desde o final dos anos 60 e durante toda a década de 70, uma parte da população negra ou mestiça de Salvador passou a se organizar em blocos de índio. Muitas pessoas antes de se filiar a esses blocos já haviam participado das escolas de samba da Bahia, inclusive Vovô, fundador do Ilê Aiyê, e Neguinho do Samba, dois dos maiores representantes atuais da cultura musical afro-baiana” (2000, p. 83).

166 Ouvir uma das mais conhecidas canções feitas por Paulinho Camafeu para os Apaches do Tororó em <<https://youtu.be/G5H5KUrLirU>>.

167 Ouvir em <[https://youtu.be/5Xz\\_dY-22kA](https://youtu.be/5Xz_dY-22kA)>.

168 No decorrer desta seção, ficará evidente o porquê de essa canção de Paulinho Camafeu, falecido em 29 de novembro de 2021, ter sido escolhida para “chamar” a discussão sobre a reafricanização do carnaval de Salvador. *Spoilers* à parte, impossível ignorar a politicidade que envolve a letra da canção, o seu contexto e tudo mais que derivou do carnaval baiano de 1975.

169 Ouvir em <<https://youtu.be/Po0DQzoNN4I>>. Também conferir a versão gravada por Crioulo

A década de 1970 impôs a Salvador uma bipolaridade socioeconômica e política indispensável para a gestação de um movimento cultural que viria a constituir, sobretudo no decorrer da década seguinte, novas formas e lugares para o povo negro se relacionar com a estrutura racista que modelou a sua sociedade.

Esse momento histórico ficou marcado pelo chamado “milagre econômico” – e o endividamento que o seu financiamento causou nas contas públicas – e por duas crises nos preços mundiais do petróleo, que inviabilizaram a sustentabilidade do modelo desenvolvimentista desenhado pelo regime militar. Como era de se esperar, a Bahia não escapou da crise dos anos 1970. Contudo, como havia iniciado duas décadas antes um projeto de desenvolvimento apoiado por aportes financeiros do governo federal e por incentivos que atraíram empresas desde a implantação da Refinaria Landulpho Alves-Mataripe (RLAM), na década de 1950, iniciativa continuada com a inauguração do Centro Industrial de Aratu (CIA), em 1967, conseguiu passar pelos anos setentistas implantando o empreendimento que possivelmente mais impactou a sua economia: o Complexo Petroquímico de Camaçari (Copec), em 1978<sup>170</sup>. Foi esse conjunto de investimentos no setor secundário de bens intermediários que transformou o modelo de desenvolvimento da Bahia, que registrou o declínio progressivo no setor primário, passando de 40,0% para 8,7% entre os anos de 1960 e 2010 e a expansão do setor secundário de 12,0% para 31,3%, acompanhado pelo setor terciário, de 48,0% para 60%, no mesmo período (SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA, *apud* PESSOTI; PESSOTI, 2010).

Tal cenário de investimentos também reverberou no setor de serviços (terciário), que ampliou significativamente a oferta de empregos na Região Metropolitana de Salvador, absorvendo parcelas expressivas de jovens negros(as) que passaram a acessar novos padrões de consumo e de formação profissional, sobretudo nas áreas técnicas de interesse do segmento da indústria ou de serviços que apresentavam maior desenvolvimento e demanda por trabalhadores(as). Esse cenário de maior empregabilidade de parte da população negra urbana possibilitou o aporte econômico

---

< <https://youtu.be/Q7m2C51vfJY>> e parte do documentário gravado pela Petrobras com o Ilê Aiyê < <https://youtu.be/w6yayr0WHA4>>.

170 Segundo Pessoti e Pessoti, “considerava-se que o faturamento do COPEC em 1980 seria em torno de 4 bilhões de cruzeiros, o que significava uma soma duas vezes superior ao orçamento anual da Bahia no ano de 1973” (2010, p. 30).

necessário para novas relações de consumo de bens duráveis e não duráveis, além da fruição da cultura<sup>171</sup>:

Os maiores anseios com relação à implantação do Polo Petroquímico de Camaçari, contudo, residiam na criação de empregos. A economia baiana sofria com o desemprego e o subemprego registrados naquele momento e, portanto, todas as expectativas de mitigar o problema foram depositadas no COPEC. [...] As estimativas calculadas durante a elaboração do plano diretor do COPEC apontavam em dez mil os empregos a serem criados pelo complexo básico até o ano de 1980, de nove a 27 mil os empregos criados pela indústria de transformação e em dez mil os empregos transitórios gerados pelas obras de construção civil e instalações ao longo do período entre 1974 e 1980. [...] A geração de externalidades foi um aspecto inerente aos novos segmentos dinâmicos da indústria baiana que produziram reflexos positivos sobre o setor de comércio, serviços e construção civil, causando efeitos multiplicadores sobre o mercado de trabalho, de maior intensidade do que os produzidos pelos setores tradicionais. (PESSOTI; PESSOTI, 2010, p. 30)

Na dimensão política, essa época reafirmou o cenário antidemocrático e opressor inaugurado em 1964 e recrudescido em 1968, quando o Brasil experienciou os chamados “anos de chumbo”, iniciados a partir do Ato Institucional n.º 5 (AI-5). Marcado por políticas e ações de eliminação de pensamentos divergentes, o governo fascista implementado pelos militares, que permaneceram no poder até 1985, tinha na ideia de unidade nacional o seu princípio mais caro, uma unidade refratária às contradições e tensões de uma sociedade racial e economicamente desigual. Externamente, as lutas pela libertação colonial dos países africanos e o aprofundamento das políticas segregacionistas da África do Sul e dos Estados Unidos contribuíram para o tensionamento e a radicalização dos movimentos negros internacionais, atraindo a atenção das lideranças e dos movimentos nacionais, que percebiam, nas contradições socioeconômicas e políticas da época, possibilidades reais para mudanças sociais que deveriam passar, necessariamente, pelo combate ao racismo. Sem falar nos movimentos políticos, ideológicos e militares que envolveram as revoluções americanas e asiáticas das décadas de 1960 e 1970, alvo de preocupações dos militares e da burguesia brasileira, bem como

---

171 Vejamos o que disse Antônio Carlos dos Santos, “Vovô”, um dos fundadores do Ilê Aiyê, sobre as oportunidades de emprego nos primeiros anos do Polo Petroquímico: “foi uma turma de negão, eu, João Jorge do Olodum, Apolônio [também fundador do Ilê Aiyê] já estava lá porque Apolônio tinha se formado pela escola técnica, aí foi uma turma boa. Aí passamos nesse concurso, psicotécnico, teste, fui trabalhar no polo, aí fui estagiar na Petrobrás porque você ganhava setecentos cruzeiros, setecentos contos por mês, depois passou para novecentos. Aí quando você começa a trabalhar eu saí do começo eu ganhava dois mil e quatrocentos por mês, aí você começa a ganhar onze mil mensais. E você fazia muita hora extra porque era na área de manutenção. Às vezes, você estava em casa, os caras vinham te buscar, você ficava dois, três dias lá no final de mês, final de semana era cem por cento. Então chegava no final de mês o salário vinha lá em cima [...]” (SANTOS, 2006, p. 18).



a expansão do pensamento de tradição marxista-leninista orientou outras tantas revoluções mundo afora, sobretudo no continente africano, onde a natureza étnico-racial dos movimentos de libertação e autonomia nacionais falavam diretamente com a intelectualidade da população negra brasileira. As ideias e experiências resultantes desse cenário reforçavam sentimentos de pertença diaspórica e de união racial que convergiam com o ideal pan-africanista. Para Visentini,

Diversas revoluções no Terceiro Mundo ocorreram nos anos 1970, muitas das quais resultaram na implantação de regimes que se proclamavam socialistas, inclusive na África subsaariana. Foi uma época de euforia para as forças de esquerda, tendo em vista o contexto de crise econômica em que se encontravam os países capitalistas industrializados, a derrota dos Estados Unidos no Vietnã e a derrubada de governos autoritários que integravam o flanco sul da OTAN. No continente africano, a descolonização tardia dos territórios portugueses deu o ensejo para que movimentos de libertação abrissem caminhos para revoluções nacionais democráticas e até socializantes, de forte impacto internacional. (2012, p. 25)

Atingidos duramente pelo Estado golpista brasileiro, os movimentos negros, sobretudo aqueles politicamente mais organizados, viram os seus militantes e as suas lideranças serem presas, perseguidas, exiladas ou mortas pela repressão, provocando desarticulações na organização e nas ações dos movimentos. Entretanto, e isso é indispensável destacar, jamais os movimentos negros desapareceram ou deixaram de ter importância na luta antirracista e, por isso mesmo, a diversidade de ações tornou-se tão relevante. Movimentos ligados à chamada imprensa negra, aos grupos sindicais e comunitários, à cultura e à produção artística, à intelectualidade e à educação, enfim, todos eles e muitos mais, mesmo que agindo de forma mais ou menos desarticulada por falta de uma orientação central, atuaram de forma decisiva para efetivar a troca de informações com as lideranças exiladas (atualizando e retroalimentando as ações políticas nacionais), como também para recriar as ações de resistência, inovando-as, algumas vezes, radicalmente.

Assim, é a partir das trocas com movimentos e lideranças internacionais, do contato com a produção cultural estadunidense inflada no Brasil a partir da comunicação de massa e da indústria cultural e do entretenimento, além de uma vasta produção politicamente orientada no âmbito da intelectualidade e das artes, que parcelas significativas da juventude negra brasileira vão despertar para formas e expressões culturais que poderiam dizer muito mais do que simples relações de consumo e fruição. Dessa forma, não deve ter sido por outro motivo que Paulinho Camafeu, por exemplo,

afirmou que os jovens negros do Ilê Aiyê eram crioulos doidos e bem legais, e, mais ainda, que tinham “cabelo duro” e eram “‘black’ pau”<sup>172</sup>. Quem resumiu com perfeição as incorporações estéticas, e primordialmente políticas, da juventude negra baiana foi Risério, ao descrever uma cena que poderia ocorrer em qualquer clube ou discoteca “[...] de *soul music*, do Calabar a Periperi<sup>173</sup> [...]”:

O pessoal escrevia firme nos salões, envergando o traje típico da onda, cabelo ouriçado sob o boné ou chapeuzão, calça de cintura alta e boca larga, camiseta de lastex, sapato, digo, pisante colorido, de nome “cavalo de aço”, salto altíssimo, com uma chapa de metal no bico e outra no salto, de modo a melhor deslizar em ágeis e desconcertantes passos de dança, a exemplo do chamado “agilidade no sabonete”, em si mesmo um minishow filigranado de virtuosismo rítmico e corporal. (1981, p. 28)

De fato, à medida que se percebe as diversas interações políticas, estéticas e culturais assumidas pelos movimentos negros brasileiros, fica cada vez mais fácil entender o estreitamento das relações da juventude afro-baiana com as posições do *Black Power* ou dos *Black Panthers*, dos debates entre as propostas dos líderes Martin Luther King e Malcom X, da influência de James Brown<sup>174</sup> e Jackson Five<sup>175</sup>, além de tantos(as) outros(as) artistas e ideólogos antirracistas que influenciaram a música, a dança e as formas de pensar e agir da juventude que constituiu os blocos afros. Influências que não determinaram uma reprodução, mas uma inspiração, uma possibilidade de condução para a força política inerente aos elementos que davam sentido ao cotidiano da juventude negra baiana, que a constituía tanto na dimensão opressora quanto na criativa. Em depoimento concedido a Risério, Watussi sinaliza a passagem crítica entre os elementos culturais e políticos estadunidenses e aqueles comuns à cultura baiana:




---

172 O *Black Power*, com suas ideias de empoderamento político e estético, deve ter sido o movimento internacional que mais influenciou a juventude afro-baiana. Paulinho Camafeu, autor da canção tema do Ilê Aiyê no seu primeiro ano de desfile, “Que bloco é esse”, conseguiu captar bem esse “espírito” político e cultural, imortalizando-o na canção, como também a altivez e o orgulho do(a) jovem negro(a) se perceber negro(a) (as duas estrofes da canção evidenciam esse sentimento). Como nesse período era muito comum, no universo das escolas de samba que o próprio Paulinho Camafeu também frequentou, a composição dos famosos “sambas de sugesta”, sambas provocativos e capciosos que visavam atingir escolas ou sambas concorrentes, pode ser que, ao escrever “temos cabelo duro, somos ‘black’ pau”, ele quisesse lançar mão da corruptela que passou a denominar o movimento estadunidense para provocar um pouco mais – mas não podemos afirmar isso com convicção.

173 Dois bairros de população de baixa renda, situados em dois extremos de Salvador: o primeiro inserido entre a Ondina, Jardim Apipema e o Chame-Chame, três bairros nobres vinculados ao circuito Dodô, e o segundo na região do subúrbio da cidade. Foi em Periperi que o bloco afro Araketu foi criado.

174 Ouvir “Sex machine” em <<https://youtu.be/ZNaXb3uuekk>>.

175 Ouvir “ABC” em <<https://youtu.be/ho7796-au8U>>.

A consciência veio como moda, é claro. Tinha aquele som, aquelas roupas, etc. Depois, com o tempo, a gente viu que esse lance todo da moda não era lá tão importante. Foi aí que pintou o Ilê Aiyê. [...] com o Ilê, veio a coisa de se manifestar no carnaval já com uma orientação mais real, afro-brasileira. (1981, p. 32)

O próprio Risério fornece a chave para a compreensão de como o Ilê Aiyê sintetizou as influências culturais associadas às lutas antirracistas estadunidenses e o ambiente político e estético-cultural afro-baiano:

Falando sobre este aspecto visual do Ilê Aiyê, não posso deixar de me referir aos penteados que eles usam, geralmente criados (ou recriados) por uma irmã de Vovô [um dos fundadores e presidente do Ilê Aiyê], a Dete. Aliás, foi o pessoal do Ilê Aiyê que se responsabilizou pela popularização – através do carnaval – do uso de trancinhas em Salvador. Nos tempos em que o lance era a *soul music* e as discotecas, o penteado mais comum, em meio à juventude negromestiça, era o chamado “cabelo *black power*”, tipo Cassius Clay e Toni Tornado. As trancinhas vieram depois, já na onda “afro”. (*idem*, p. 42-43, grifos do autor)

Relembrando que a presença negra no carnaval de Salvador sempre foi uma constante, o que não quer dizer que foi constantemente aceita, pois muitas vezes foi tolerada ou reprimida. Não há como ignorar que essa presença sempre implicou disputas territoriais, físicas e simbólicas, que, no limite, se viu proibida quando parecia ameaçar o modelo civilizatório burguês. Contudo, é a partir da resistência e da diversidade criativa que a produção cultural negra consegue se inserir nos novos contextos socioeconômicos, políticos e culturais da segunda década do século XX, restaurando, paulatinamente, a sua participação no carnaval de Salvador, “reafricanizando-o”:

Sem perder esta sua característica essencial de festa popular, o carnaval baiano vem passando por uma grande mudança, desde meados da década de 70, e já nos mostra uma outra cara. Mais precisamente, o carnaval vem experimentando um processo de “reafricanização”. Processo que se tornou visível demais, que se impôs a todos, em 1980, quando novos afoxés e os chamados blocos afrobrasileiros (gênero estético-carnavalesco inaugurado por um bloco de jovens negros do Curuzu, Liberdade: o Ilê Aiyê) ocuparam definitivamente o espaço carnavalesco de Salvador, fazendo lembrar uma antiga afirmação de Nina Rodrigues, de que “a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas”. (RISÉRIO, 1981, p. 16)

Se é verdade que o surgimento do Ilê Aiyê representa um marco histórico desse processo que Risério chamou de “reafricanização” do carnaval da Bahia, e sobre isso não restam dúvidas, também é verdade que, a rigor, ele já vinha sendo gestado desde a

retomada do direito de os divertimentos negros participarem do carnaval, passando pelo surgimento dos novos afoxés a partir de 1920, mas também pelas batucadas, que se transformaram em escolas de samba, e pelos blocos de índio. Contudo, o que se impõe, a partir do surgimento do Ilê Aiyê, é a expansão da atuação cultural e política das entidades afrocarnavalescas, ocupando espaços capazes de provocar maior visibilidade e reverberação das pautas da população afro-baiana, mas também maiores tensões, como ficou patente na repressão da polícia contra os Apaches do Tororó<sup>176</sup>.

Tão importante quanto identificar marcos históricos capazes de provocar inflexões na ordem social reproduzida no carnaval é perceber que tais transformações estão inseridas em totalidades mais amplas, formadas pela imbricação histórica de um conjunto de fenômenos socioeconômicos, políticos e culturais. Nessa perspectiva, a natureza dessas imbricações tanto pode gerar tensões potencialmente transformadoras, radicais como aquelas provocadas a partir do surgimento dos blocos afros, quanto alternativas reformadoras, quando as criações culturais não estão comprometidas com a radicalidade da transformação, mas, apenas, em ampliar a própria longevidade, ameaçada pelo ambiente dinâmico que elas não conseguem acompanhar, como se verificou nos componentes do carnaval burguês.

Nesse sentido, voltando rapidamente aos divertimentos do carnaval burguês, é fácil verificar que os préstitos e os corsos foram exterminados por fatores socioeconômicos e políticos que favoreceram a dinâmica do carnaval popular, mas em tempos diferentes, pois, enquanto os últimos logo desapareceram, os préstitos sofreram um processo de definhamento que também resultou na sua extinção na década de 1960, sem que isso representasse o fim dos divertimentos burgueses. Assim, como um membro podre que precisa ser amputado para que o conjunto permaneça vivo, foi essa extinção que acabou renovando a atenção da classe dominante para os bailes promovidos pelos clubes sociais e carnavalescos, mas também para outras categorias que foram “tocadas”,

---

176 Félix e Nery registraram o acontecimento, que, certamente, foi o mais violento já ocorrido no carnaval de Salvador. Nas palavras dos autores, “em 1977, após homenagear ao então governador Roberto Santos, o Apaches, com cerca de quatro mil homens, foi dissolvido com vários componentes presos e espancados pela Polícia Militar, acusados de agressão ao ‘Lá Vem Elas’, com aproximadamente 500 mulheres, na quase totalidade casadas, noivas ou parentes de oficiais policiais, protegidas por seguranças da PM. Ainda hoje, diretores do Apaches contestam. Alegam que eles desfilavam pela manhã e o bloco feminino à tarde; ali estaria um pretexto para barrar, segundo eles, a marcha crescente de um grupo que poderia peitar qualquer efetivo da PM. De fato, naquele ano, policiais militares caçavam nas ruas qualquer paisano fantasiado de Apaches. Espancavam e depois perguntavam se estava envolvido no embroglio do Lá Vem Elas. Alguns amargaram porrada e torturas, covardemente. A fúria policialiesca deveu-se ao fato de que muitos integrantes do Apaches eram humildes, operários, oriundos de bairros pobres, segundo seus dirigentes” (1993, p. 170).

no decorrer dos carnavais, pela lógica do mercado<sup>177</sup>.

É curioso perceber aproximações, adaptações, concessões mesmo, que os divertimentos precisam fazer para permanecer vivos. A título de ilustração, lembremos que um dos mais aristocráticos clubes carnavalescos, o Fantoches de Euterpe, realizou na sua sede o concurso de marchinhas e sambas, logo ele que desfilava, há algumas décadas, ao som de trechos operísticos. Contudo, é possível analisar esse mesmo fenômeno a partir de outra lente convergente, sinalizando que tantas outras podem ser utilizadas para desvendar as tramas desse enredo: ao puxar o concurso para a sua sede, lá pelos anos 1960, o mencionado clube não estaria compondo um mecanismo de cooptação da produção cultural das camadas populares da sociedade baiana (algo que vai ficar bem mais nítido no movimento das peças que a indústria cultural vai dispor vinte anos depois)?

Outro fenômeno curioso diz respeito à apropriação que os clubes e associações populares fizeram dos bailes burgueses, ou, retroagindo ainda mais ainda, dos préstitos dos clubes carnavalescos, o ponto alto da propaganda de um modo de vida que deveria ser absorvido e reproduzido na sociedade, a visão de mundo burguesa. Como ficou comprovado pela história, essa incorporação não ocorreu a partir da submissão de pautas caras ao povo negro baiano, pelo contrário, ela se deu a partir da sua reafirmação, demonstrando que aquelas participações jamais foram politicamente espontaneístas ou acríticas, mas conscientes dos espaços que poderiam e estavam sendo ocupados para dar visibilidade às demandas da população negra que favoreceriam um reposicionamento da história e da cultura africanas, inclusive as experiências dos africanos no Brasil.

Com isso em vista, relembremos as opções da Embaixada Africana e dos Pândegos da África quando saíam às ruas da racista Salvador da última década do século XIX. Anacronismos à parte, é possível conectá-los, sem muita dificuldade, aos blocos afros que surgiriam quase uma centúria depois. Guardando as devidas proporções, a opção por denunciar a opressão racista utilizando-se de estéticas plásticas e musicais; a construção de narrativas que positivavam a África e a sua cultura, inclusive o seu

---

177 É importante evitar perspectivas maniqueístas, puristas e até mesmo ingênuas ao tratar do carnaval baiano, mas também de outros carnavais, principalmente em relação à atuação da indústria cultural, afinal o estágio atual da festa é tributário das relações históricas que os seus atores estabeleceram, inclusive com agentes do mercado e com o conhecido “espírito do capitalismo”. Sem negar que esse fenômeno decorreu de contextos socioeconômicos, políticos e culturais específicos que se impuseram sobre todas as entidades carnavalescas, inclusive blocos afros e afoxés, este trabalho reconhece e compreende as distintas trajetórias dessas entidades, como também a indispensável atuação do Estado na promoção de políticas públicas que possibilitem a existência das entidades que não conseguiram se impor à lógica do mercado.

desenvolvimento invisibilizado pela racionalidade colonial; o reconhecimento do carnaval como espaço de disputas simbólicas de caráter classista e racial; a percepção do poder de mobilização da população afro-baiana por meio dos divertimentos carnavalescos; a atualização temática dos desfiles, que abarcavam a emergência dos acontecimentos socioeconômicos, políticos e culturais que aconteciam na África; mas, sobretudo, a reivindicação de uma humanidade usurpada pelo racismo e suas práticas antidialógicas, com pouca margem para dúvidas, são elementos que aproximam as práticas dos clubes negros do século XIX e dos blocos afros, ainda que a ideia de integração e aceitação social ficasse mais evidente naqueles do que nestes. Com isso não há como confundir ou negar as abissais transformações socioeconômicas, políticas e culturais de momentos tão distintos, que formatam e oferecem diferentes perspectivas e ferramentas de disputas e de ação. Trata-se, aqui, apenas de estabelecer correlações que permitam refletir sobre a atualidade do racismo na sociedade baiana e as estratégias de luta antirracista do povo negro na história.

### 2.2.1 “Deus teve o imenso prazer de criar essa perfeição”<sup>178</sup> – os blocos afros



[...] É sábado de carnaval, seu negão  
 Que tremendo zum, zum, zum  
 Ele está se preparando para subir o Curuzu  
 Quem não aguenta chora, de tanta emoção  
 Deus teve o imenso prazer de criar essa perfeição [...]

O mais belo dos belos (O charme da Liberdade)  
 (Adailton Poesia/Walter Farias/Guiguio)

Entidade afrocarnavalesca que se caracteriza pela postura marcadamente política, sempre de caráter antirracista e comprometida com o reposicionamento da população negra em relação ao espaço social a ela imposta, os blocos afros surgem no carnaval de Salvador em 1975, com o desfile do Ilê Aiyê (fundado em 1974). A partir de então, esses blocos rapidamente se multiplicam e passam a ser indispensáveis para a consolidação da ideia de que a luta antirracista poderia ter um potente aliado nas manifestações da nova

---

<sup>178</sup> Uma das mais conhecidas canções do universo musical afrocarnavalesco de Salvador, “O mais belo dos belos (O charme da Liberdade)” desvela a autoestima da população negra da cidade e a importância dos blocos afros nesse processo, destacadamente o Ilê Aiyê, aquele que deu tanto prazer a Deus por tê-lo criado, segundo o poeta (ouvir em <<https://youtu.be/3FfbW2y7qok>> ou no videoclipe gravado por Daniela Mercury <<https://youtu.be/L8MOdg4AKhw>>)

estética afro-baiana<sup>179</sup>.

Convulsionando o contexto cultural e político da sociedade soteropolitana, quer seja pela proposta estética, quer seja pela temática política que apresentou na última metade dos anos 1970, não faltaram motivos para que essa mesma sociedade se surpreendesse e reagisse à proposta do Ilê Aiyê. Apesar de há muito ter assumido a impossibilidade de manter afastados os divertimentos negros, jamais os grupos dominantes de Salvador (incluem-se aí a imprensa e a burguesia negra da cidade) esperariam presenciar, em meio a um regime ditatorial negacionista do racismo brasileiro, um grupo de jovens negros tocando, dançando e vestindo de forma inusitada o orgulho e a beleza de serem negros(as), ao tempo que denunciavam aquilo que os grupos dominantes esforçavam-se em negar: o racismo cotidiano daquela sociedade.

Quem faz uma cirúrgica identificação dos elementos componentes da estética dos blocos afro é Guerreiro (2010), que ressalta a celebração multifacetada da África e dos seus povos; a influência da religiosidade afro-brasileira, destacadamente elementos musicais e coreográficos facilmente identificados na estilização que faz das danças rituais; a adoção de expressões de origem bantu ou iorubana em suas denominações; a importância dada à comunicação visual das suas indumentárias, sempre compostas por símbolos e adereços relacionados a elementos das culturas africanas e afro-baiana; as atividades de caráter cultural e comunitário, como ensaios, festivais de música e de beleza negra; além de projetos educacionais nos âmbitos da educação formal e profissionalizante, sobretudo em relação ao mercado de trabalho associado à economia criativa<sup>180</sup> (cursos de música, teatro, dança, TV etc.).

Paralelamente ao posicionamento político que essas entidades assumem e estimulam nos temas e nas ações que desenvolvem por todo o ano, o que faz do “carnaval uma forma de fazer uma culminância”, como afirmou em entrevista o presidente do Malê Debalê, Cláudio Araújo, é a musicalidade que perpassa o conjunto das ações sociais, educativas e culturais promovidas pelos blocos afros, sempre voltadas para a tomada de consciência da população negra por meio da valorização da autoestima corporal e cultural.

Assumindo uma centralidade integrada aos demais elementos identitários, a

---

179 Na sequência dos blocos afros que surgiram inspirados no Ilê Aiyê, podemos destacar, pela estrutura e pelo capital político que constroem, o Olodum e o Malê Debalê (1979), o Ara Ketu e o Muzenza (1981), os Negões (1990), o Didá (1995) e o Cortejo Afro (1999).

180 Para o Sebrae (2021), a economia criativa é “o conjunto de negócios baseados no capital intelectual e cultural e na criatividade que gera valor econômico”.

musicalidade dos blocos afros, representada pela formação instrumental e rítmica do samba-reggae, foi gestada coletivamente no decorrer do tempo e a partir das influências estéticas de diversas matrizes musicais. Assim, conforme apontam as entrevistas colhidas por Guerreiro (2010), percebe-se que não há consenso quanto aos elementos rítmicos que estruturam o samba-reggae, que pode ser explicado, na análise de diferentes músicos baianos, a partir de fusões entre o samba e o reggae; o samba, o reggae e outros elementos do universo afro-religioso, como os oriundos de Angola e de Ijexá; além da salsa ou até mesmo do maracatu e do *twist*. Mais ainda, segundo a autora, além da falta de consenso quanto à origem rítmica do samba-reggae, também não é possível afirmar com precisão que ele tenha nascido em uma quadra ou ensaio de algum bloco afro específico, dado o intenso tráfego de informações compartilhadas por compositores, músicos e mestres de bandas que participavam de concursos e festivais de música, compunham ou tocavam em mais de um bloco afro:

Quando se leva em conta o contexto no qual o ritmo foi produzido, torna-se muito mais plausível indicar uma invenção coletiva que a cada encontro, a cada ensaio reunia músicos que arriscavam combinações de sons. A fala de Bira Reis nos leva nessa direção: “na hora de tocar o que você ouviu de um jeito sai de outro, o outro já copia, então o que era um erro vira um acerto, porque num outro ensaio começa de novo daí, e tudo isso vai efervescendo”. (GUERREIRO, 2010, p. 63-64)

Ainda assim, e mesmo que a invenção do samba-reggae tenha sido coletiva e construída a partir de diversas influências musicais no decorrer do tempo, como tudo leva a crer, é importante destacar o protagonismo de alguns músicos e blocos afros nesse processo de criação e desenvolvimento do ritmo:

O consenso em torno do nome de Neguinho do Samba se deu quando a mídia passou a veicular o samba-reggae apontando-o como criador do estilo, em 1987. Até então, Olodum, Muzenza e Malê Debalê disputaram a primazia da concepção do ritmo, já que o Ilê Aiyê mesclava samba com ijexá e não com o reggae. Alguns personagens do meio musical de Salvador conferem ao Muzenza o papel de criador do samba-reggae, pela relação simbólica que ele estabelece com a Jamaica. Outros conferem ao compositor do Malê Debalê, Djalma Luz, a autoria do primeiro samba-reggae feito na Bahia, chamado “Coração Rastafari”<sup>181</sup>, veiculado em 81. No entanto, esta canção não garantiu ao Malê Debalê o *status* de criador do ritmo, que foi creditado ao bloco afro Olodum.




---

181 Não foi encontrada a versão de Coração Rastafari executada pelo Malê Debalê, mas foi possível encontrar uma versão (provavelmente gravada pelo Olodum) próxima do que seria aquela tocada na quadra do Malê Debalê <<https://youtu.be/KyS4GVV3vnU>>. Ver, também, as diversas versões gravadas por Lazzo Matumbi, ex-cantor do Ilê Aiyê e um dos principais representantes do reggae brasileiro.



É muito provável que esse crédito diga respeito ao reconhecimento mais amplo de sua contribuição para uma renovação da tradição rítmica negra, empreendida por Neguinho do Samba. Esta renovação incluiu tanto a modificação de instrumentos percussivos quanto uma nova forma de tocá-los, além de um novo papel para o mestre da bateria, que dispensou o uso do apito e adotou a utilização do timbales (um instrumento caribenho [...]). (*idem*, p. 59-60)

Para além das discussões teóricas acerca da origem do samba-reggae, ele mesmo um constructo da efervescência cultural dos anos de 1980, o fenômeno que facilmente pode ser atribuído ao Ilê Aiyê – e demais blocos afros que surgem a partir dele – diz respeito ao reposicionamento político que os elementos estéticos e culturais assumirão no seio das lutas antirracistas. Graças a esses grupos, os caminhos de atuação política se ampliam, pois é a própria comunicação que encontra espaço para se colocar enquanto experiência política autêntica, prática dialógica construída com homens e mulheres negros e negras, incompatível com o verbalismo das propostas desenvolvidas ou pensadas para eles e elas. Em relação ao ambiente político que motivou o surgimento dos blocos afros, vejamos trechos de um dos mais importantes registros da cultura brasileira recente, colhido por Risério quando entrevistou Vovô, Macalé, Jailson e Mário Gusmão, quatro fundadores do Ilê Aiyê, no início da década de 1980:

Vovô: Eu não transo muito bem com esse pessoal do Movimento Negro, mas é porque eles não transam certo com a gente. Eles sabem que nós conseguimos congrega um grande número de negros, mas eles malham muito a gente.

Macalé: Eles ficam querendo consertar a diretoria do Ilê.

Vovô: É isso. De repente, chega aquele cara assim inteligente, esperto, principalmente esperto, todo cheio de estória, querendo entrar de qualquer jeito no Ilê Aiyê, para fazer as coisas do modo dele. Aí a gente também não abre nenhuma brecha.

Macalé: Eles acham que a gente é burro.

Vovô: Um cara do movimento negro disse que a gente devia parar com essa babaquice de Ilê Aiyê... Mas, porra, eles se reúnem, se reúnem, ficam falando uma porção de palavras difíceis, não fazem nada e depois vêm dizer que a gente que não faz nada! Por que eles não vão dar cursos na periferia, nos Alagados? [...]

Jailson: O lance é encontrar o melhor caminho. E o melhor caminho, pra gente, tá sendo o carnaval. Eles são uma minoria, e nós podemos botar mil negros na rua, qualquer hora.

Vovô: Eu acho é que esse pessoal do movimento negro não acredita na gente. Não sei porquê. A gente trabalha muito, cria muito e mostra o que cria. A gente promove muitas coisas. A festa que a gente fez no ano passado, a *Festa da Beleza Negra*, foi uma coisa muito importante.

Mário Gusmão: Porque não é só a festa em si. A festa é sempre a consequência, o resultado de uma porção de coisas que já vêm acontecendo, sabe? E é uma coisa de que todo preto gosta mesmo. É uma coisa importante para a gente, o momento de uma grande **comunicação**. (RISÉRIO, 1981, p. 85-87, grifo nosso)

O posicionamento desses quatro jovens negros, em relação ao *establishment* dos movimentos antirracistas da virada da década de 1970 para 1980, diz muito sobre a inflexão política que o Ilê Aiyê promoveu nas relações étnico-raciais na Bahia. A valorização da autoestima de homens e mulheres negros e negras por meio da ressignificação da história e da cultura africanas foi, sem dúvida alguma, o ponto de partida para o movimento estético-musical promovido por aquele bloco e seguido, a partir de referenciais próprios e diversos, pelos demais blocos afros.

Em linhas gerais, e como já foi adiantado por Mário Gusmão, o processo criativo-musical dos blocos afros, que culmina no carnaval, inicia-se muito antes da festa, quando o bloco define o tema que será trabalhado naquele ano. Definido o tema, que pode abarcar a história e a cultura de um país africano (muito comum nos anos 1980) ou as demandas sociopolíticas da população negra, inicia-se um processo de pesquisa que resulta na confecção das famosas “apostilas” ou “cadernos de estudos”. Esse material costuma ser apresentado e discutido em seminários específicos para essa finalidade e são disponibilizados aos compositores para que eles possam desenvolvê-lo nos seus trabalhos. Quem bem sintetiza a contribuição dos blocos afros no processo de tomada de consciência da população negra de Salvador é Adailton Poesia, produtor cultural e compositor de diversos blocos afros e afoxés. Em entrevista para este trabalho, o poeta e compositor explica o processo:

O tema do bloco afro ele é enriquecedor porque ele nos traz um conhecimento que a gente não recebeu dentro da escola; esse conhecimento de África, entendeu? Hoje nós temos a lei 10.639 que tem a obrigatoriedade de você ensinar a cultura e a história da África nas escolas públicas, mesmo assim não é seguida. E os blocos afros e afoxés, eles são as nossas universidades, entendeu? Foram elas que nos ensinaram tudo de África que nós temos... de África do Sul, de Senegal, de Madagascar, de Egito, de Moçambique, de Cuba, que não é África, mas é um país negro, de Haiti, que é uma ilha negra, tudo isso foram os blocos afros. Se hoje a gente sabe quem foi o presidente da África do Sul, lá em 1960, foi os blocos afros que trouxe; se a gente sabe quem foi o guerreiro defensor das causas revolucionárias e libertárias do Haiti, graças aos blocos afros; se a gente sabe de Moçambique, se a gente sabe quem foram as guerreiras que lutaram em defesa do seu povo, foi graças aos blocos afros que a gente sabe de Dandara, sabe de Aquataluxe, sabe de tantas mulheres guerreiras, de Nzinga, entendeu? Então tudo isso foi os blocos afros que nos trouxe esse conhecimento, então eu digo: o que seria de nós, historicamente falando, povo negro, de cultura, se não fosse os temas dos blocos afros? Então, os blocos afros e afoxé são uma escola para a gente e nós temos muito o que agradecer por essas entidades existirem, pois, senão, a gente continuaria com a ideia de que a África é Tarzan no cipó, Chita... [risos] Jane e aquela história de leões bravos de índios selvagens que eles passam para a gente. A gente não sabe que a África é o pulmão do mundo, é a mãe do mundo, é aonde ela é sugada, extraída toda a sua riqueza e discriminada o tempo todo. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

Assim, ao transformar itens da pauta antirracista em estratégias de ação política (a exemplo da valorização da história e da cultura africanas, bem como da autoestima e da produção cultural afro-baiana), os blocos afros estabeleceram uma comunicação dialógica com a população negra de Salvador. Foi essa condição que possibilitou a construção de uma pedagogia afrocarnavalesca, pois, não apenas municiou homens e mulheres negros e negras de elementos e experiências dialógicas que lhes permitissem ler o mundo, mas, sobretudo, permitiu transformá-lo. Mais uma vez, é Adailton Poesia que apontará para esse processo de tomada de consciência:

Com o surgimento do Ilê, porque o Ilê é a referência, é a nossa referência de tudo. Hoje o Ilê, é o que a gente fala de referência porque com os seus temas, com a sua indumentária, com sua percussão, com a sua atitude, eu acho que o Ilê transformou a cabeça de muitos, principalmente se tratando de mulheres. Hoje a gente vê as mulheres com a autoestima elevadíssima. Antigamente mulher preta não vestia vermelho... Por quê? Porque era discriminada... Mulher preta de vermelho? Já sabe, não precisa nem dizer, né? Mulher preta não usava cabelo trançado, não usava cabelo *black*, não usava trança, não usava... era só cabelo alisado. Hoje, a mulher, ela usa o que ela bem quer e entende. Ela bota na cabeça dela turbante, bota trança, bota fita, bota pedaço de pano, bota cabelo raspado, bota cabelo vermelho, bota cabelo preto, bota tudo em cima da sua cabeça e tá bem; cabelo trançado, de *dread*, muitas mulheres usando *dread*... Então eu acho que o Ilê Aiyê é o principal responsável por essa mudança de cultura e de comportamento do povo negro. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

Mas o poeta não para por aí. Reafirmando as contribuições dos blocos afros para a transformação de parcelas da população afro-baiana, ele conclui atribuindo à música o principal vetor dessa transformação, explicando, ainda, como se processa a construção do conhecimento iniciada nos seminários e aprofundada nas pesquisas dos compositores:

Então, as músicas dos blocos afros, tanto as [modalidades] tema como poesia, ela trouxe conhecimento muito profundo para nós, povo negro, que não tivemos essa oportunidade de aprender na escola. A música dos blocos afro ela foi importante para o desenvolvimento do estudo do povo, porque hoje nós temos a universidade, os nossos doutores, as nossas doutoras negras, entendeu? Então quem foi que fez essa revolução na cabeça desse povo negro? Foram os blocos afros, principalmente o Ilê Aiyê. Hoje o negro está na universidade, o negro é universitário, o negro é doutor, o negro é isso, o negro é aquilo, o negro é empreendedor, o negro é tudo, porque os blocos afros nos deram essa oportunidade através de tudo: da sua percussão, da sua musicalidade, da sua vestimenta e da sua música, principalmente da sua música tema, trazendo a história de África e passando para o povo através da música. O povo ouvia a música dos blocos afros e aprendia de um dia para o outro. A gente tinha aquele processo de divulgação de material, da música impressa. A gente tinha aquele prazer de digitar a música e de levar e de distribuir as nossas cópias no ensaio dos blocos afros. Quando o povo saía dali, o povo saía com a cópia na mão...

o povo saía com uma apostila, o povo saía com um caderno de conhecimento na mão. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

A partir da centralidade atribuída às perspectivas políticas da cultura e da negritude, os blocos afros se firmaram no cenário do carnaval da Bahia, estabelecendo, com parcelas dessa população negra, um projeto que denuncia o ambiente racista e desumanizador que estruturou a sociedade baiana, mas também anuncia que a sua superação é possível a partir de ações culturais antirracistas que efetivamente garantam a ampliação do conceito de cidadania para a população negra. Tais ações decorrem da ideia de que, se o racismo e a usurpação de direitos derivaram das históricas relações socioeconômicas decorrentes do escravismo, a sua superação também será possível a partir de pressões dessa parcela da população, reescrevendo a história.

### 2.2.2 “Fazendo um som no atabaque, trazendo axé pro batuque, cantando samba de *black*”<sup>182</sup> – Os afoxés



Angola, capoeira, ijexá  
 Bantu, sudanesa, iorubá  
 Afoxé, *Okê Odé, Oju Obá*  
 Filho de mãe afro, afoxé  
 Negro toca rum, rumpi, lé  
 Afoxé, *Okê Odé, Oju Obá*  
 Toque de atabaque e agogô  
 Negro tudo virou nagô  
 Afoxé, *Okê Odé, Oju Obá*  
 Tranças tramam a tradição  
 Transam palhas, couro na mão  
 Afoxé, *Okê Odé, Oju Obá*

Afoxé  
 (Walter Silva)

Outra categoria de bloco afrocarnavalesco, entendendo como manifestações desse último todas as entidades carnavalescas oriundas ou inspiradas na tradição cultural afro-brasileira, que também se firmou pela resistência ao racismo e à intolerância, é o afoxé.

---

182 Outra “dobradinha” teórico-musical, agora, para introduzir as discussões sobre os afoxés. A canção “E assim pintou Moçambique”, composta por Antonio Risério e Moraes Moreira, foi gravada por Moraes em 1979. Desde então, assume uma importante posição no cenário da música brasileira por ser considerada como o primeiro ijexá gravado a partir de uma estética musical típica dos trios elétricos (ouvir em <<https://youtu.be/WIEUoJ3kJO4>>). Nesse mesmo ano se reorganizava um dos mais tradicionais afoxés de Salvador, o afoxé “Filhos do Congo”, mesclando, nessas confluências temporais, ideias de novo e antigo tão importantes para a sobrevivência de culturas ancestrais. A canção cujo trecho é usado de epígrafe, “Afoxé”, composta por Walter Silva para o carnaval de 2005 dos “Filhos do Congo”, traça um panorama desse universo, dos seus elementos constituintes, de suas generalizações (“negro tudo virou nagô”), e das tramas necessárias para manter a tradição.

Manifestação cultural muito comum nos municípios brasileiros em que a religiosidade de matriz iorubana se manteve preservada ao longo do tempo, como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, São Paulo, tradicionalmente os afoxés se fizeram conhecer por apresentar temática, musicalidade, indumentárias e adereços fortemente relacionados ao universo afro-religioso.

Executando majoritariamente o ijexá nos seus desfiles carnavalescos, provavelmente o ritmo mais popular do universo da religiosidade afro-brasileira, os afoxés apresentam uma identidade musical inconfundível, preservadora da tradição do candomblé iorubano o seu canto responsorial e o acompanhamento instrumental percussivo, composto por agogôs, xequerês e atabaques, orquestrados para reproduzir a sonoridade dos terreiros (os ganzás também são relativamente comuns nesses grupos).

A identificação com a religiosidade afro-brasileira, principalmente com a sua musicalidade, sem sombra de dúvida, é a causa dos afoxés ainda serem conhecidos como “candomblés de rua”, mesmo que a efervescência sagrada que leve para a avenida, no sentido durkheimiano (ORTIZ, 1980), não apresente a mesma natureza da efervescência sagrada da liturgia religiosa realizada no ambiente dos terreiros, pois nem os instrumentos são os consagrados nem os cânticos entoados são os mesmos utilizados para “chamar” o orixá, conhecidos como “cantos fortes” ou “cantos de fundamento”.

Na virada para o século XX, era comum os cronistas e a imprensa se referirem ao termo “candomblés” para designar parcelas do conjunto das manifestações afrocarnavalescas que ocupavam as ruas de Salvador. Naquele contexto, o termo poderia representar uma simplificação do que viam – por não perceberem tratar-se de fenômenos decorrentes da mesma origem, mas com funções diferentes (homologias) – como também a preocupação daquela sociedade com a crescente dimensão do fenômeno que testemunhava ano a ano e que tanto a incomodava: a ameaça que representava, ao modelo civilizatório associado ao carnaval, aqueles grupos de homens negros e mulheres negras tocando, dançando e cantando músicas e ritmos que remetiam aos terreiros de candomblé (entre eles, certamente o ijexá).

Combinadas, essas representações assumidas pelo termo “candomblé”, no âmbito do carnaval, passam a explicar melhor o testemunho relativamente positivado de Nina Rodrigues ao relatar o desfile do clube carnavalesco Pândegos da África no início do século XX – “dir-se-ia um **candomblé** colossal a perambular pelas ruas da cidade” (2010, p. 205, grifo nosso) –, ou, inversamente, desvelar o sentido das reclamações feitas à polícia pelo Jornal de Notícias, lembrando-a de “[...] que não seria má a proibição desses

**candomblés** nas festas carnavalescas” (*apud* RODRIGUES, 2010, p. 168, grifo nosso). Ainda em “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues reproduz os registros da campanha que aquele mesmo jornal deflagrou contra o crescimento que os “candomblés” estavam experimentando no carnaval de Salvador, distinguindo-os dos tolerados “clubes uniformizados” (clubes carnavalescos negros) e, até mesmo, dos também repudiados sambas e “batuques”, este último, forma genérica mais ampla usada para se referir à musicalidade percussiva afro-brasileira (TINHORÃO, 1988).

Por conta da associação que Nina Rodrigues fez entre os Pândegos da África e os “candomblés”, faz-se necessário abrir um parêntese sobre uma discussão acerca da categorização dos clubes Embaixada Africana e Pândegos da África, pois, como não há consenso se tais clubes eram, ou não, formas embrionárias dos afoxés, esta pesquisa os tratará como clubes carnavalescos negros, na verdade “grandes clubes carnavalescos negros”, inserindo-os na mesma categoria dos “grandes clubes carnavalescos” (brancos), como os Fantoches de Euterpe, Cruz Vermelha e Inocentes em Progresso. Admitindo que o enquadramento das manifestações culturais em estruturas rígidas é um esforço contraproducente mediante o dinamismo inerente à cultura, muitas vezes se transformando em fetiche teórico ou burocrático de bancas ou comissões julgadoras, a opção por categorizá-los como clubes carnavalescos e não como afoxés deve ser compreendida como essencialmente fluida e jamais excludente, muito menos pretensiosa, pois não reivindica a conclusão das discussões, apenas estabelece um parâmetro metodológico. Parte, sobretudo, da observação de que os jornais e cronistas costumavam distinguir os préstitos da Embaixada Africana e dos Pândegos da África dos demais divertimentos negros, que costumavam denominar, genericamente, de “batuques”, ou, tentando categorizar um tipo de batuque específico, aquele dos “célebres grupos africanizados de canzás e búzios” (JORNAL DE NOTÍCIAS, *apud* RODRIGUES, 2010, p. 168), chamados de “candomblés”. Assim, se é verdade que classificar os grandes clubes carnavalescos negros como afoxés reforça e amplia o espaço histórico dos “afoxés”, o que parece já estar consolidado pela preocupação da imprensa com a quantidade crescente desses “grupos africanizados”, também não dá para escapar do fato de que essa afirmação retira a população negra do suprassumo do carnaval burguês, representado pela categoria dos préstitos organizados pelos grandes clubes carnavalescos. Poder-se-ia afirmar que não se trata de retirada, pelo contrário, trata-se, sim, da penetração de divertimentos negros nesse espaço apartado. Sem duvidar de tal afirmação, o que se coloca, aqui, é que essa infiltração não ocorreu a partir da adaptação de uma forma já existente, categorizada

à época como *candomblés* pela atipicidade do termo “afoxé”<sup>183</sup>, mas a partir da engenhosidade social negra, astuta e audaciosa, que foi a de apresentar-se no espaço e com a forma considerada máxima do carnaval burguês sem negociar as pautas da comunidade negra, dividindo os espaços e os aplausos do público. Fecha-se o parêntese.

Apesar da inconclusão do debate classificatório exposto acima, é possível perceber um consenso acerca da atuação dos processos dinâmicos de estruturação e reestruturação das manifestações da cultura afro-baiana nos carnavais de Salvador desde o século XIX. No que diz respeito aos afoxés, reminiscências de religiosos e de representantes dessas entidades juntam-se às cenas do carnaval soteropolitano da época, relatadas por antropólogos, folcloristas e a imprensa local, para reforçar a ideia de que tais processos podem ter atuado sobre formas carnavalescas contidas na genérica categoria “*candomblés*”, possíveis embriões daquilo que seria posteriormente designado por afoxé. Assim, é a partir dos processos associativos entre os “*candomblés de rua*” e a religiosidade afro-baiana, bem como dos registros históricos daí decorrentes, que se pode construir um entendimento apontando os terreiros de *candomblé*, provavelmente do final do século XIX, como espaços de gestação e encubação dos afoxés.

Como jamais se cristalizaram no tempo, os afoxés acabaram influenciando e incorporando informações de outras manifestações culturais e grupos sociais, um movimento indispensável para a sua preservação. Prova disso foram os chamados afoxés de caboclo, que, ao assumirem identidades indígenas, tanto passaram a representar sincretismos com outras matrizes religiosas quanto uma forma de burla em relação ao recrudescimento da repressão policial do período 1905-1914. O fato é que, desde o século XIX, os afoxés nunca deixaram de resistir, de existir e de influenciar. Circunscreveram-se aos bairros e aos terreiros de Salvador quando foram impedidos de desfilar, motivo pelo qual não se tornaram tão visíveis para a imprensa baiana e para as autoridades policiais, mas reiniciaram a sua expansão já na década de 1920, com os Congos d’África, e nas décadas seguintes com Pai Burukô e Otum Obá de África (ambos de 1935), os Filhos de Oxum e as Filhas d’Oxum (194?), os Filhos do Congo (1946-1979), os Filhos de Gandhi (1949/1951)<sup>184</sup>, entre tantos outros (BAHIA, 2010). Contudo, é a partir da

---

183 No livro “Africanos no Brasil” (RODRIGUES, 2010), o autor não usa o termo “afoxé” sequer uma única vez.

184 Esta pesquisa usa 1949 como o ano de fundação do Filhos de Gandhi, mas destaca que a entidade não nasce como afoxé e, sim, como cordão/bloco/batucada, entoando cantigas e tocando ritmos diversos, conforme relatam os seus fundadores (FÉLIX, 1987). Ainda segundo aqueles integrantes, a forma afoxé vai ser assumida pela entidade entre os anos de 1951 e 1952, a partir da influência dos novos

segunda metade da década de 1970, quando Salvador testemunhou uma participação mais incisiva das manifestações negras no cenário carnavalesco, que os afoxés experimentaram novas possibilidades e apoios da intelectualidade baiana, como aconteceu quando Gilberto Gil compôs e gravou a canção “Filhos de Gandhi”<sup>185</sup> no LP *Gil & Jorge: Ogum, Xangô* (1975), uma forma de apoiar o afoxé, que corria o risco de desaparecer. Outro exemplo de afoxé apoiado pela intelectualidade baiana foi o Badauê, cujas inovações temáticas, estéticas e musicais chamaram a atenção, por exemplo, de Caetano Veloso, que gravou a canção “Badauê”<sup>186</sup>, de Môa Catendê, um dos fundadores do afoxé, no LP “Cinema transcendental” (1979). Relatando um encontro que teve em uma festa do Malê Debalê com o famoso sambista baiano Batatinha, Risério informa sobre o entusiasmo do compositor de “Toalha da Saudade”<sup>187</sup>, e de tantos outros clássicos do samba baiano, sobre o ressurgimento dos afoxés. Apesar de aprovar o cenário, que também incluía o surgimento dos blocos afros, Batatinha tece duras críticas ao Badauê por considerar inadmissível a desvinculação do afoxé com as tradições religiosas, principalmente porque ele surge no mesmo bairro de um antigo e tradicional afoxé (provavelmente o Congos d’África). Sobre essa conversa, Risério conclui:

São reações naturais. Afinal, o Badauê rompeu com o padrão tradicional do Afoxé. Mas meu ponto de vista é outro: não creio que a tradição deva ser “absolutizada” como critério de julgamento. A pureza de uma manifestação de cultura pode encantar o sociólogo ou artista, levando-o a rejeitar as inovações. Mas este talvez não seja o melhor caminho para a compreensão das coisas. Tanto acho legítimo o esforço dos Filhos de Gandhi em tentar preservar a forma clássica do afoxé, como acho legítima a disposição inovadora do Badauê. Ao invés de remeter ao passado, o Badauê é a expressão do presente. Gil, com a liberdade de sempre, definiu o Badauê como um *afoxé pop*, “progressivo”. É isso aí. O Badauê é um neo-afoxé, completamente aberto ao influxo do contexto histórico social baiano. E a verdade é que mesmo quem se fecha e se preserva é atingido pelas modificações sociais e culturais que vão ocorrendo. Veja-se o caso dos Filhos de Gandhi. Pierre Verger me contou que a indumentária do Gandhi era bastante simples antigamente, sofisticando-se

---

integrantes. A entrevista de Arivaldo Fagundes Pereira (Carequinha), um dos mais conhecidos fundadores – compositor da canção “Papai Ojô”, gravada por Gilberto Gil no LP “Refavela” –, é emblemática: “o Gandhi foi fundado como bloco. O instrumento era a percussão, batucada mesmo. No segundo ano, então fomos cantando cantigas afro e já no terceiro ano, foi transformado em Afoxé. [...] Só após o terceiro ano que começou a chegar gente de candomblé e o Gandhi se inclinou para esse lado do sincretismo. Daí, sempre fizemos o Padê antes de sair” (*idem*, página sem numeração).

185 Ouvir em <<https://youtu.be/xc-KhgnmjSA>>.

186 Ouvir em <<https://youtu.be/MR5HxUGq95c>> ou na versão <<https://youtu.be/M8Wv5K0MYhc>>. Ver, ainda, o documentário *Mestre Môa, presente*: <<https://youtu.be/N9daD9kxdJU>>.

187 Ouvir em <<https://youtu.be/losQOfqe5M>>. A canção “Toalha da Saudade” também pode ser ouvida aos 14 minutos do programa “MPB Especial”, produzido pela TV Cultura, aqui postado na íntegra por se tratar de um raro registro de Batatinha, um dos mais respeitados sambistas baianos: <https://youtu.be/nKvhV4szoEU>





em função da concorrência com outro afoxé que surgiu na época, os “Mercadores de Bagdá”. E se Edison Carneiro está certo, a pureza do Gandhy é uma falácia. Segundo Carneiro, a estruturação sintagmática tradicional do afoxé era a seguinte: a) arautos; b) guarda branca; c) rei e rainha; d) o babalotim (do iorubá: “babá” é pai; “ôtim” é cachaça; o pai-da-cachaça); e) estandarte; f) guarda de honra; g) charanga (atabaques, agogôs e cabaças). Ora, não é exatamente isso que encontramos no Gandhy. Além disso, o próprio Gandhy se encarregou de violar uma regra do jogo, cantando, na rua, a música *Patuscada de Gandhi* (que Gil gravaria no disco *Refavela*<sup>188</sup>), de autoria de foliões do próprio afoxé<sup>189</sup> (a tradição reza que os afoxés devem entoar apenas cânticos do candomblé). (1981, p. 64-65, grifos do autor)



Um representante notável da dinâmica histórica que impõe processos interativos de informações estéticas e culturais é o afoxé Filhos do Congo, que ressurge em 1979, inspirado no afoxé homônimo fundado em 1946 por Salvador da Costa Alves (Dodô), filho de Rodrigo da Costa Alves, fundador do afoxé Congos d’África, que desfilou provavelmente entre a segunda metade da década de 1920 e 1932, quando o seu fundador morreu<sup>190</sup>. Mas deixemos que o presidente do afoxé Filhos do Congo, Ednaldo Santana dos Santos, conhecido como Nadinho do Congo, conte sobre a sua aproximação com o legado dos Congos d’África:

Em 1979 [o afoxé Filhos do Congo] ressurge na baixa do Curuzu. Eu estava terminando de me formar em administração e me debrucei a pesquisar este trabalho apesar de não ser historiador me apaixonei pelo processo histórico e porque os bantos foi um dos maiores responsáveis pela herança da música popular brasileira, na dança, nas comidas. Oito anos depois eu encontro a esposa de Salvador [Dodô] em Castelo Branco [um bairro da periferia de

---

188 Além do ijexá “Patuscada de Gandhi”, última faixa do *long play Refavela* (disponível em <<https://youtu.be/ONv59egSmGc>>), Gilberto Gil gravou mais três canções que envolvem e remetem o ouvinte, mesmo a partir de arranjos estilizados, à musicalidade afro-baiana: “Ilê Aiyê” (Paulinho Camafeu), “Baba Alapalá” (Gilberto Gil) e “Balafon” (Gilberto Gil). Sobre o LP, é importante lembrar que ele foi gravado em 1977, reforçando o apoio que deu ao afoxé quando gravou a canção “Filhos de Gandhi” em 1975, ano, também, do primeiro desfile do Ilê Aiyê. Segundo Gil, foi impactante ter presenciado a minguada quantidade de componentes do afoxé Filhos de Gandhi no carnaval de 1972, o primeiro que participou após o retorno do exílio. “Ilê Aiyê” pode ser ouvida em <<https://youtu.be/RnDO0PbsWIQ>>, “Babá Alapalá” em <[https://youtu.be/8U3q1NSh\\_zw](https://youtu.be/8U3q1NSh_zw)> e “Balafon” em <[https://youtu.be/U2Hqe\\_YPYNs](https://youtu.be/U2Hqe_YPYNs)>.

189 Vejamos o que Arivaldo Fagundes Pereira (Carequinha), um dos fundadores do afoxé Filhos de Gandhi e compositor da canção, diz sobre a composição e gravação de Gilberto Gil: “apesar de não ser o compositor oficial do Gandhy, fiz algumas músicas. A primeira, tem uns trinta e poucos anos e chama-se ‘Papai Ojô’. Estávamos reunidos, quando um colega, Zenoi, passou esbaforido, falando ‘ê-já-ê-ô’. Aí, nós perguntamos: ê mori moriô babá, babá ô kê oxê jô kê. Isso significa: a benção meu pai. Estou te saudando, o que é que há? Aí entra: onde vai papai Ojô/ vou depressa por aí/ vou fazer minha folia/ com os Filhos de Gandhy/ a nossa turma é alinhada/ com muito brilho/ prá sair na patuscada/ ê mori moriô babá/ babá ô kê lojê joko/ estava no mato/ estava no dendê/ estava ali/ com essa turma bem alinhada/ é o Gandhy/ ê mori moriô... Gil gravou essa música à minha revelia. Camafeu de Oxóssi [ex-presidente do Filhos de Gandhy e tio de Paulinho Camafeu] deu a ele, e Gil gravou como ‘Batucada de Gandhi’ e não gravou a segunda parte” (FÉLIX, 1987, página sem numeração).

190 A história da criação do afoxé Congos d’África, sua vinculação com o bairro de origem (Engenho Velho de Brotas) e as suas reminiscências na memória dos antigos moradores, podem ser vistas em Amorim (2012).

Salvador], aí ela me falou como o velho Rodrigo [o entrevistado possivelmente se referia ao filho de Rodrigo, Dodô] mantinha os Filhos do Congo naquela época, apoiado inclusive pelos políticos da época que tinha que mostrar a cultura e a tradição do afoxé para se preservar e quando esse afoxé saía do Engenho Velho para a Barroquinha. E começa a história de toda uma raça, falar da cultura porque não existiam blocos afros na primeira africanização na Bahia foram os afoxés, mas não só pelo aspecto da festa profana, mas religiosa. Naquela época 1946 e 1947 não se podia tocar o candomblé porque era perseguido. (BAHIA, 2010, p. 47-48)

Apesar do encadeamento histórico que inspirou Nadinho do Congo a reviver o Filhos do Congo, engana-se quem pensa que esse último seria um afoxé cristalizado na tradição. Aliás, como Risério já demonstrou, a tradição não é uma âncora para nenhum dos afoxés, apenas uma referência. De fato, ao mesmo tempo que o afoxé Filhos do Congo preserva a sua relação com a religiosidade afro-baiana – inclusive imprimindo nas suas indumentárias as cores azul e branca, cores associadas, na Bahia, aos orixás Ogum e Oxalá –, a musicalidade do afoxé foi diversificada com a inclusão de sambas de roda, de outros ritmos africanos nos arranjos que costuma fazer de canções oriundas do ambiente extraterreiro, ainda que execute, majoritariamente, o ijexá no seu repertório. Em termos cênicos, o afoxé Filhos do Congo também preservou o Babalotim, o estandarte e a organização em alas<sup>191</sup>, mas inseriu o reforço do trio elétrico, ou do carro de som quando o patrocínio do Governo do Estado é exíguo. Nos últimos anos, o afoxé inseriu dois modelos de apresentação que se alternam em seus desfiles de carnaval: o modelo exclusivamente percussivo, centrado nos instrumentos tradicionais dos afoxés e adotado para executar os ijexás, e outro que adiciona instrumentos harmônicos, podendo incluir violão, cavaquinho/banjo, baixo e teclados à percussão tradicional, utilizado para executar, principalmente, o seu repertório de samba.

Como tudo que envolve os afoxés parece margear o campo da imprecisão, das deduções verificadas a partir de escassos e repetitivos materiais historiográficos, visto que muito de história oral já se perdeu sem que fosse registrada, a origem do termo “afoxé” também não foge a essa regra. Sobre o significado da palavra, a definição mais facilmente encontrada, como dito anteriormente, é que afoxé significa “candomblé de rua”, uma das explicações, talvez, mais imprecisas sobre esse divertimento carnavalesco. Além de provocar confusões entre as distintas sacralidades religiosa e carnavalesca<sup>192</sup>, definir afoxé como candomblé de rua, ao mesmo tempo que desconsidera ou simplifica

---

191 Ver Vieira Filho (1997) e Lody (1975).

192 Ver Ortiz (1980).

as rígidas liturgias inerentes à religiosidade afro-brasileira, quando desloca o ambiente dos terreiros para as ruas, ainda mantém viva a homologia normalmente verificada na perspectiva dos cronistas da virada do século XIX para o XX. Nesse sentido, Jaime Sodré faz uma síntese dos equívocos em relacionar afoxé com “candomblé de rua” e ainda apresenta outras definições usadas para defini-los:

Bom, vamos começar pela palavra do produto, pela palavra afoxé. Nós temos várias versões sobre esse termo. Uma das versões que eu sei é que esse termo significa um instrumento musical, que mais tarde foi chamado também de xequeré. Por outro lado, dentro das conversas no campo das religiosidades baiana, nos terreiros de candomblé, nós sabemos que aí “tão” incorporado duas palavras importantes, a força e o axé. Então, o afoxé na verdade, ele vai pra rua levando a força do candomblé no espaço de rua. Mas, enganam-se aqueles que dizem que o afoxé é um candomblé de rua, não existe candomblé de rua, existe candomblé situado num determinado espaço territorial e existe o afoxé que vai pra rua lembrar que, se a proposta do candomblé é você vivê-lo aqui e agora é no espaço da alegria do carnaval que o afoxé, ou seja, a força do axé, que é à força da vida e da alegria vai pra rua. Então, do ponto de vista etimológico, a palavra tem uma origem iorubá, mas no ponto de vista da interpretação toda oportunidade que você vir no afoxé você vai verificar que ele é um sinônimo de força, de alegria e de poder. (BAHIA, 2010, p. 50)

Contudo, ainda se faz necessário aprofundar no processo semântico que resultou na associação dessa entidade afrocarnavalesca ao nome dado “a uma certa ‘noz de afoxé’”, noz sagrada, que os sacerdotes iorubanos colocavam na boca para entoarem palavras encantadas. Citando o professor Olabiyi Yai, presidente do Conselho Executivo da UNESCO e especialista em línguas africanas, literatura, alfabetização, poesia oral e cultura das diásporas africanas, Risério apresenta a decomposição do vocábulo e uma hipótese para explicar essa designação:

E Olabiyi Yai dá a explicação precisa, decompondo o sintagma (o iorubá, como o alemão e o tupi, é uma língua aglutinante): “a” (prefixo nominal) + “fo” (verbo - pronunciar, dizer) + “xé” (realizar-se, verificar-se). Traduzida literalmente, a expressão significa: a enunciação que faz (alguma coisa) acontecer. Ou, numa tradução mais poética, a fala que faz. Olabiyi: em iorubá, “afoxé” significa “encantamento, palavra eficaz, operante”. Fórmula mágica. [...] Olabiyi acredita que a transformação semântica seja explicável pelo fato dos primeiros grupos desse afrocarnaval, em sua rivalidade, terem trocado “afoxés” entre si [as nozes]. Com o tempo, a expressão teria passado a designar os próprios grupos afrocarnavalescos, pela via da metonímia, na figura clássica da sinédoque, onde a parte é tomada pelo todo. (2010, p. 614)

Apesar do ambiente incerto que caracteriza os achados semânticos acerca da expressão “afoxé”, é impossível não desconfiar de uma suposta homologia entre a explicação do professor Olabiyi Yai e a categoria freiriana *diálogo*, visto que ambas

gravitam em torno da palavra que é a própria “enunciação que faz”, aquela verdadeira que transforma o mundo.

### 2.3 “TENHA CONSCIÊNCIA DE QUE O MOVIMENTO ESTÁ DE VOLTA, UNIFICADO, ESTABELECIDO E ALÉM DISSO POLITIZADO”<sup>193</sup> – A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E A POLÍTICA QUE (DES)ORGANIZA



Com a altivez peculiar dos blocos afros, o compositor do Malê Debalê que inspirou o título desta seção alerta a sociedade para algo que os movimentos negros ligados à cultura e ao carnaval já tinham em vista desde o início da década de 1970. Ou seja, ao voltar à centralidade do carnaval, as manifestações culturais afro-baianas unificaram parcelas da população negra, se estabeleceram porque não se circunscreveram ao ambiente carnavalesco e, daí o alerta, se politizaram (aqui, no sentido mais explícito de exercício de poder, pois foi essa dimensão que costurou todo o movimento).

A “reafricanização” do carnaval de Salvador, promovida pelo surgimento dos blocos afros no contexto socioeconômico, político e cultural da década de 1970, promoveu, como já foi comentado, uma forma de organização inédita da população negra da cidade, pois apresentou novos caminhos para a luta antirracista. Mas é possível dizer, também, que essa “reafricanização”, em vez de ter sido promovida, pode ter sido impulsionada pelos blocos afros, já que o ambiente carnavalesco de Salvador contava com afoxés, escolas de samba e blocos de índio, além de outras formações inclusas na genérica categoria “blocos”, que também abarcavam grupos percussivos majoritariamente compostos pela população negra, além da imensa quantidade de instrumentistas, compositores(as) e dançarinos(as) que favoreceram o surgimento dos blocos afros. De uma forma ou de outra, o fato é que, a partir da movimentação política e cultural inaugurada pelo Ilê Aiyê, assumida e reinventada nos demais blocos afros, foi possível catalisar um conjunto de influências, tradições e traduções (releituras próprias) que possibilitaram o reposicionamento da cultura afro-baiana na sociedade brasileira, inclusive nos aspectos caros à política e aos interesses da indústria cultural, do turismo e

---

193 A canção do bloco afro Malê Debalê nomeia a seção que trata da organização do carnaval de Salvador, o protagonismo dos blocos afrocarnavalescos e das políticas públicas voltadas a apoiá-los. Mais do que isso, ela aponta para o reconhecimento e para a práxis política que envolve a conscientização desses movimentos culturais. A canção pode ser ouvida em <<https://youtu.be/RKP6qNHhAIU>>. Vale a pena também conferir o documentário *Que bloco é esse?*, produzido pela Petrobras: <<https://youtu.be/WTgV6yZkLyw>>.

do entretenimento, pontos centrais para a economia do estado da Bahia.

Embora não seja correto afirmar que havia uma compreensão da dimensão das possibilidades transformadoras do Ilê Aiyê já no seu primeiro momento, ou das cifras que poderiam ser geradas no âmbito dos blocos afros e dos demais agentes da cadeia da economia criativa<sup>194</sup>, não demorou muito para todos os envolvidos perceberem o quão enredados estavam pela lógica do mercado, não podendo, nenhum deles, ignorar tal realidade.

Na ótica do Estado e da indústria cultural, o interesse pela festa esteve diretamente ligado à pujança da indústria do entretenimento e aos seus retornos econômicos, afinal, o processo de “reafricanização” do carnaval da Bahia, consolidado na década de 1980 em relação à afirmação das entidades afrocarnavalescas na festa, já atraía a atenção de todo o país por causa do perfil étnico dos blocos e da popularidade dos trios elétricos. Mais ainda, foi a partir da absorção da produção musical dos blocos afros por artistas com maior penetração na indústria fonográfica e nas rádios da cidade, que o processo de “reafricanização” acabou sendo adaptado para caber em um conceito mais permeável e comercial da produção cultural. Fala-se, canta-se, dança-se, toca-se, agora, uma estética musical e corporal gestada no seio dos blocos afros e afoxés, contagiante ao ponto de a classe média se interessar em participar e consumir os produtos derivados dessas manifestações culturais, como os ingressos dos ensaios e das apresentações, os carnês das fantasias de carnaval, mas, sobretudo, os *long plays* (LPs) e *compact discs* (CDs) do conjunto dos artistas que passaram a absorver essa nova estética. Em linhas gerais, o ritmo era o samba-reggae; os instrumentos eram os tambores; o local, o Pelourinho; e o nome disso tudo, *Axé Music*<sup>195</sup>.

---

194 Este trabalho adota o fluxograma elaborado pela Federação das Indústrias do Rio de Janeiro sobre a economia criativa, compreendida a partir das atividades de quatro grandes áreas que operam no seu núcleo: consumo (publicidade & marketing, arquitetura, design, moda), cultura (expressões culturais, patrimônio & artes, música e artes cênicas), mídias (editorial e audiovisual) e tecnologias (pesquisa e desenvolvimento, biotecnologia e tecnologias da informação e comunicação). Contudo, as atividades da economia criativa se ramificam do núcleo para uma série de outras atividades relacionadas ao âmbito da indústria (materiais para publicidade, confecção de roupas, aparelhos de gravação e transmissão de som e imagens, impressão de livros, jornais e revistas, instrumentos musicais, equipamentos eletrônicos etc.) e dos serviços (registros de marcas e patentes, serviços de engenharia, distribuição, venda e aluguel de mídias audiovisuais etc.), que, por sua vez, se utilizam de outras tantas atividades de apoio (construção civil, tecelagem, capacitação técnica, comércio, agenciamento de direitos autorais etc.).

195 Expressão jocosa criada em 1987 pelo jornalista baiano Hagamenon Brito para designar o surgimento dos(as) novos(as) artistas, grupos e canções oriundos ou inspirados na produção estética-musical do afro-carnaval de Salvador, em função do domínio musical, fonográfico e midiático que exerceram, inclusive para além do cenário carnavalesco. Rapidamente o termo passou a representar esse fenômeno que se expandiu por todo o país.

Já na perspectiva dos blocos afrocarnavalescos (destacadamente os blocos afros e afoxés), o que se via eram dois movimentos bastante distintos, portadores de pautas igualmente distintas. O primeiro era de euforia e de afirmação por parte dos blocos e dos(as) artistas que conseguiram se inscrever nesse movimento, garantindo visibilidade nacional e retornos financeiros, que poderiam vir da venda de LPs e CDs, das apresentações feitas durante todo o ano por todo o país ou de patrocinadores<sup>196</sup>. Já o segundo, era de frustração e, em certa medida, de revolta por parte daqueles que não apenas se perceberam desprovidos de atrativos comercializáveis pela indústria cultural, mas, mais grave ainda, se viram ameaçados na própria existência, pois as atenções da mídia, dos patrocinadores e do público com maior capacidade de consumo dos produtos do carnaval, além dos interesses dos grupos empresariais e dos políticos, passaram a influenciar na organização da festa, atingindo-os em cheio.

Apesar da distância midiática, empresarial e financeira/patrimonial que separam grupos aparentemente tão distintos, curiosamente eles se encontram, até hoje, nas disputas por recursos públicos para viabilizarem seus desfiles no carnaval. É nesse momento que entram em cena as articulações políticas de fóruns, associações e coletivos representativos dos blocos afrocarnavalescos, a capacidade de angariar apoios partidários e uma indisfarçável disputa por recursos públicos e privados, que invariavelmente resultam no direcionamento de grandes volumes de recursos para os blocos e afoxés de maior visibilidade e número de foliões, restando pouco ou quase nada para as entidades de menor porte.

No polo inverso das entidades afrocarnavalescas também entram em cena as associações e o poder econômico das entidades que participam diretamente do carnaval sem o filtro dos movimentos sociais, focando os seus interesses exclusivamente nos negócios da festa. São entidades com penetração indiscutivelmente maior do que os blocos afrocarnavalescos, pois apresentam maior flexibilidade e objetividade na entrega do produto que se dispõe a ofertar no carnaval. Essas entidades, sobretudo as maiores entre elas, também exercem francamente os direitos de associação, favorecendo a viabilidade e o alinhamento dos seus projetos com os interesses do mercado. Ou seja,

---

196 Em se tratando de blocos afros e afoxés, os patrocinadores de maior peso são, tradicionalmente, o governo estadual, empresas estatais ou empresas cujos produtos estão voltados à classe operária, apesar de uma expressiva quantidade de foliões dos blocos afrocarnavalescos pertencerem à classe média. Por conta dessa estratégia de marketing que acabou se impondo, os blocos e artistas não negros ou não vinculados diretamente ao público dos blocos afrocarnavalescos acabaram sendo os mais disputados pelos grandes patrocinadores.

organizam-se para focar públicos específicos, mas de maior poder aquisitivo, atraindo, assim, mais facilmente a atenção dos segmentos dos grandes patrocinadores.

Quem ilustrou bem esse conjunto de especificidades e disputas foi o secretário do Conselho Municipal do Carnaval de Salvador (Comcar), Clóves Carneiro Ramos, também representante do segmento de blocos de percussão no Conselho. Durante a entrevista, de imediato o secretário estabeleceu uma importante diferenciação entre o que ele denominou de blocos ou entidades culturais e blocos ou entidades mercadológicas:

Olha, existem duas forças antagônicas. A que é mercadológica, essa tem uma visão. A que defende a preservação da cultura, a cultural, tem uma outra visão. E a tendência da mercadológica é atropelar. Até porque a questão econômica perpassa uma série de conceitos, e de moral. [...] No entanto, o circuito mercadológico é um querendo sugar o outro mesmo! O meu espaço é esse, mas eu faço tudo para passar pra cá. É aquele negócio, “amigos, amigos, negócios à parte”. Lá na assembleia [dos blocos realizada pelo Comcar] é uma luta, porque cada um quer ultrapassar o outro [na fila dos desfiles]. Então, entre o cultural e o de mercado a diferença é a integração. (CARNEIRO, 2019, ENTREVISTA)

Como ainda restavam dúvidas acerca dos limites entre uma categoria e outra, o entrevistador (WS) optou por insistir no assunto, perguntando sobre as categorias de blocos/entidades que melhor se enquadrariam nos conceitos cultural e mercadológico:

**Clóves Carneiro:** As culturais: embora existam algumas mercadológicas também no meio, especificamente, os blocos culturais de matriz africana. Esses aí são diferentes de todos. Agora os blocos específicos de trio, os das grandes estrelas, apesar de ter blocos de matriz africana... como afros e afoxés com a mesma visão, eu não queria citar nenhum, mas você conhece e sabe quem são...

**WS:** Sim, eu sei...

**CC:** A única coisa que muda neles, é que eles se denominam daquela categoria [matriz africana], mas têm a mesma visão, o mesmo conceito. Já o nitidamente cultural, esses não. (CARNEIRO, 2019, ENTREVISTA)

O antagonismo apontado pelo entrevistado nas relações entre cultura e mercado, ainda que não seja o objeto desta investigação, merece ser comentado pelos impactos que produz nas relações dos blocos afrocarnavalescos com o conjunto da sociedade, mas também entre si.

Palavra de difícil conceituação, principalmente por conta das multiplicidades de práticas e sentidos relacionados a ela, a ideia de Cultura inicialmente foi associada ao cultivo agrícola, ideia logo adaptada para representar o “cultivo” do ser humano, aqui no

sentido do seu refinamento, da transformação do sujeito ou da sociedade. No âmbito da política, a consequência mais evidente da transposição da ideia de Cultura da dimensão da natureza para a dimensão social foi a validação, que acabou possibilitando ao longo do tempo, de formas extremamente violentas de segregação social e racial. De fato, as sociedades passaram a ser classificadas de acordo com valores, ideias, comportamentos, organizações sociais e saberes arbitrariamente considerados como indispensáveis à ideia de civilização, o que implicou segregação, repressão ou extermínio de todas as outras formas. Segundo Chauí, sob essa lógica, “todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do **mercado**, da **escrita** e do **Estado** europeu seriam definidas como culturas ‘primitivas’” (2009, p. 21-22, grifos nossos).

Mesmo que muito ainda possa ser dito sobre cultura, inclusive no que diz respeito a uma conceituação mais precisa<sup>197</sup>, de imediato já se estabelece uma relação que deve ser frisada neste trabalho. Assim como o Estado e a linguagem são construções decorrentes do modo de vida das sociedades, o que nos remete às diferentes organizações que lhes dão sentido à existência material, social e simbólica<sup>198</sup>, a forma como os agentes econômicos buscam satisfazer as suas necessidades de oferta e consumo/fruição de bens e serviços, inclusive simbólicos, também o é. Ou seja, o mercado está organicamente imbricado à cultura.

Pensando assim, é importante perceber que não apenas os blocos voltados para a classe média alta baiana, mas também os blocos afrocarnavalescos, historicamente gestados nos bairros periféricos ou mais pobres da cidade, predominantemente negros, ambos estão inseridos no conjunto das manifestações culturais que compõem as culturas baianas, no plural, mesmo, para se contrapor à imprecisão declarada das ideias que tentam cristalizar um modo de vida politicamente determinado, impondo-o sobre todos os demais. Esse é o motivo pelo qual não cabe antagonizá-los enquanto categorias inscritas em distintas dimensões, um à cultura e outro ao mercado, pois ambos se inserem tanto na dimensão simbólica e material que dota de sentido os modos de vida da sociedade (a

---

197 Este trabalho alinha-se ao conceito de cultura elaborado por Chauí, que o apresenta como “[...] a maneira pela qual os humanos se humanizam por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística” (1996, p. 295). Dessa forma, ajustando o que concluiu Silva (2018), é possível compreender a cultura a partir de três condições: é humana, pois somente os seres humanos podem dotar de sentido o seu estar com o mundo; é sócio-histórica, na medida em que a construção de sentidos é coletiva e se dá na dinâmica das formações sociais, tanto nas comunidades quanto nas sociedades com suas apartações classistas; e, por fim, é uma resposta da espécie humana à natureza, que ocorre por meio do trabalho (SILVA, 2018).

198 Ver Romão (2009).



cultura), quanto na dimensão econômica das relações de trocas de bens materiais e simbólicos (mercado)<sup>199</sup>.

Entretanto, no âmbito do mercado, o que se pode, ou melhor, o que se deve indagar é: de que forma os diferentes blocos se inscrevem nessas relações de trocas? Quão proporcional ou desproporcionalmente se dão tais relações? Que atrativos, se for o caso, possuem ou desenvolveram para captar atenção ou os recursos financeiros dos agentes investidores? Mais ainda, quais forças políticas dispõem para influenciar ou produzir regras que favoreçam os seus interesses, criando barreiras ao crescimento dos demais e à dinâmica do mercado cultural? Além dessas, certamente outras tantas questões podem ser feitas em relação às situações comumente classificadas pela economia neoclássica como “desvios de mercado”, um grande guarda-chuva para agregar tudo que compreendem por desvios, mesmo que todas as sinalizações do mercado convissem para eles, parecendo ser esse o estreito e único caminho que todos desejam percorrer.

Talvez, o conjunto das questões anteriores traga algum grau de estranheza e desconforto àqueles que percebem o carnaval como festa de inversão, que não dialetizam suas contradições internas ou, ainda, que ignoram as especificidades da sociedade enquanto forma de organização social distinta da comunidade. Assim, diferentemente da comunidade, forma de organização internamente unificada por ideais e projetos que visam o bem comum, as sociedades são marcadas por apresentar duas importantes características: i) são organizadas a partir da individualidade, da fragmentação e da apartação dos seus integrantes, exigindo a criação de pactos sociais ou de contratos sociais; ii) como se constituem a partir de distintas e, muitas vezes, contraditórias perspectivas e posições sociais, promovem divisões internas nas suas estruturas (as classes sociais são o exemplo mais emblemático dessas divisões), mas também em relação à sua produção cultural, fazendo surgir apartações conhecidas como culturas dominada ou dominante, opressora ou oprimida, ou, ainda, cultura de elite (letrada ou formal) ou cultura popular (CHAÚÍ, 2009).

Percebendo as nuances que envolvem a penetração da “cultura popular” nos mercados culturais dominados por grupos pertencentes à chamada “cultura de elite”, ou

---

199 A amplitude da denominação “blocos culturais” foi o motivo que fez com que esta pesquisa optasse por não utilizá-la, adotando a denominação “blocos afrocarnavalescos” como representativa de todas as entidades carnavalescas explicitamente derivadas ou inspiradas na tradição da cultura africana ou afro-brasileira. Ainda assim, vale mais uma observação: esta pesquisa concentrou-se apenas nos blocos afros e os afoxés, ainda que reconheça que outros blocos se inserem na classificação “blocos afrocarnavalescos”, como os blocos de samba, de reggae, de batucada etc.

“cultura dominante”, o entrevistado apontou, mesmo de forma imprecisa, para a existência de blocos tipicamente “mercadológicos” no âmbito dos “blocos culturais”, ou seja, blocos que nasceram e se constituíram a partir de pautas periféricas à ordem social dominante, mas que atuam no mercado cultural de forma similar aos blocos motivados apenas pelos retornos financeiros. Perguntado sobre a possível existência de “blocos culturais” agindo como “blocos mercadológicos”, valendo-se das denominações do próprio entrevistado, o secretário do Comcar informou:

(Risos) Com certeza! Inclusive sobre tomar o espaço dos outros blocos culturais. Nós temos um bloco, que não vou citar nome, mas que sempre é necessário que a gente tenha pulso forte! Pulso firme, porque ele acha que é tudo sobre ele! Só fala no “eu”. Nessa última Assembleia, eu tive que dizer “fulano, eu reconheço que vocês têm uma série de ações e tudo mais, mas vamos pensar no ‘nós’!” Até porque, se você só pensa no eu, vai chegar um momento que... “vai matar a galinha dos ovos de ouro”. Aí ele me disse, “pô, Clóves, como que a gente vai matar a galinha...?” Porque se você quiser tudo pra você os demais não ascendem, e as pessoas vão vir pro carnaval apenas para ver o seu [bloco]? E os demais? Então vamos fazer o seguinte: esqueçamos um pouco o “eu”, pensemos no “nós”, para que as coisas fluam. (CARNEIRO, 2019, ENTREVISTA)

Trazendo agora um trecho da entrevista realizada com Zulu Araújo<sup>200</sup>, gestor cultural e ex-diretor do Olodum, vejamos a sua opinião sobre questão similar à apresentada pelo secretário do Comcar:

**WS:** [Em relação à integração dos blocos afrocarnavalescos...] à lógica da festa, do mercado, do carnaval-negócio de Salvador que foi elaborado com a Emtursa ainda na década de 80, quando se profissionalizou o carnaval [...] A minha pergunta é: você acha que os blocos afrocarnavalescos assumiram uma lógica mercadológica que pode pô-los em risco, dado que a busca por patrocínio acaba criando uma certa canibalização da cultura afrocarnavalesca baiana? Sendo bem incisivo: os blocos afros e os afoxés estão desaparecendo. Será que uma ideia de coletividade não seria importante para a preservação da própria expressão afrocarnavalesca?

**ZA:** Olha, tem um negócio chamado carnaval, e tem um carnaval chamado festa. Às vezes essas duas expressões se encontram, e às vezes essas duas expressões se dissociam. Os blocos afro tentaram se encaixar a essa lógica, imaginando que por essa lógica de mercado eles conseguiriam os recursos necessários para sua sobrevivência. Vendo de hoje, passados 30, 40 anos do surgimento dos primeiros blocos afros, percebemos que essa foi uma alternativa falsa. E por que que foi falsa? Porque o público do bloco afro não é o mesmo público do bloco de trio<sup>201</sup>. O público do bloco de trio é um público

---

200 Zulu Araújo é Diretor-Geral da Fundação Pedro Calmon, já dirigiu a Casa de Cultura da América Latina, na UNB, foi diretor da Fundação Cultural Palmares, foi diretor de Intercâmbio da SEC, da Secretaria de Cultura, dentre outras instituições.

201 Ainda que a existência de trios elétricos nos blocos remeta à década de 1970, quando eles

classe média, com poder aquisitivo, capacidade de consumo. O bloco afro, que é também um bloco popular, ele não tem essa mesma capacidade negocial. Por isso que ele depende tanto das verbas públicas. Mas essa é uma encruzilhada que só a dinâmica cultural poderá solucionar. [...] (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

Essa fala inicial do longo depoimento de Zulu Araújo sobre a dinâmica empresarial da festa já ajuda muito a entender a escolha feita pelos (grandes) blocos afrocarnavalescos. Como eles desenvolveram um produto de ampla aceitação mercadológica, perceberam que também poderiam se inserir na lógica do mercado, captando recursos e continuando a desenvolver o que sabiam fazer de melhor, isto é, evidenciar e conquistar espaços para a luta antirracista. Contudo, como o próprio entrevistado admitiu, parece que os objetivos inerentes à lógica do mercado e à luta antirracista não conseguiram se compatibilizar e gerar retornos socioculturais sustentáveis. A alternativa dos grandes blocos afrocarnavalescos, portanto, foi competir por recursos públicos buscando viabilizar os seus grandiosos projetos e preservar o espaço conquistado no âmbito das lutas sociais, o que invariavelmente implicou competir com entidades afins, porém muito mais dependentes dos recursos do Estado.

**ZA:** [...] Quando você entra numa determinada estrutura de desfile carnavalesco, de fazer parte do jogo de negócio do Carnaval, tem regra. E essas regras são duras. Então, se você faz opção por isso, não há outro caminho senão o cumprimento dessas regras, sob pena de você sucumbir. Com parte dos blocos afro está acontecendo isso; estão sucumbindo. Porque o modelo, tanto negocial, quanto organizacional dessas instituições, envelheceram. Não dialogam com esse tipo de mercado que tá aí para o Carnaval. Tínhamos na década de 70 algo em torno de 40, 42 afoxés. Deve ter 10 hoje. Tínhamos 35, 36 blocos afro, e hoje deve ter funcionando uns 12, 15 — não mais do que isso.

---

começaram a migrar para o interior das cordas, apenas na década seguinte grande parte desses blocos impulsionaram a sua forma empresa, bem como fortaleceram os seus contatos políticos e associativos, objetivando a ampliação cada vez maior do seu espaço na festa a partir de uma segmentação que eles passarão a dominar: as classes média e alta de Salvador. É a partir desse movimento mais agressivo de atuação no carnaval da Bahia que se firma a categoria “bloco de trio”, representando os chamados “blocos mercadológicos”, mas que não deve ser entendido de forma literal, afinal, poucos são os blocos de carnaval que não saem às ruas com o apoio do trio elétrico e menos ainda os que não sofram os efeitos do “mercado”. Eis porque este trabalho destaca a importância de diferenciar “blocos de trio”, onde a estética e o modelo de negócio do carnaval “trieletrizado” é a razão de ser do bloco, de expressões como “trio nos blocos” ou “blocos com trio”, blocos que se utilizam dos trios elétricos como meio para executar as suas musicalidades, reduzindo, mas não eliminando, os efeitos colaterais desse uso, que pode se dar, por exemplo, na simples redução de instrumentos percussivos por causa da amplificação dos trios elétricos. Mais ainda, apesar da polarização com os chamados “blocos culturais”, notoriamente os blocos inspirados em manifestações culturais afro-referenciadas, é imprescindível afirmar que os “blocos de trio” imprimiram importantes contribuições para o carnaval da Bahia, que podem ser verificadas, por exemplo, a partir de três perspectivas: i) favoreceram a popularização e o desenvolvimento tecnológico dos trios elétricos e da sua cadeia produtiva; ii) proporcionaram as condições para a criação e divulgação de bandas, músicos, composições e “ritmos” que se popularizaram, sobretudo, a partir da *Axé Music*; iii) despertaram no poder público a importância da gestão do carnaval.

Eles não são apenas canibalizados não, eles vão sendo extintos. Literalmente. (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

O que Zulu evidencia é que os blocos afros que se fizeram grandes sempre atuaram de forma inovadora, inclusive quando apostaram no modelo “mercadológico”. Mais ainda, se não o fizesse, talvez, alguns deles nem estivessem em atividade. Aliás, a aposta na modernidade e em ações inovadoras deve ser uma possibilidade a ser considerada e maturada pelos dirigentes e blocos mais jovens, sob o risco de desaparecerem com modelos de gestão e organização obsoletos:

**ZA:** [...] Porque a cultura, nesse aspecto, é dinâmica. Se nesse formato não deu certo, busca-se outro. Então eu diria que o modelo de carnaval da década de 70, você não pode desejar que ele exista na década de 2020. Ou seja, 50 anos depois. Ele é distinto do modelo por exemplo que teve na década de 50. O que isso deixa de lição pra gente? Tem que passar essa bola adiante. Eu com 67 anos de idade não posso ficar imaginando que posso gerir, organizar e liderar um bloco carnavalesco na cidade de Salvador. Eu vou inevitavelmente implementar um modelo que eu aprendi a fazer, e não um modelo que a sociedade atual exige. Com isso eu estou dizendo que não estou fazendo e nem quero fazer juízo de valor. Com isso, eu acho, Walter, que não há uma fórmula mágica e nem deve existir uma demonização, em meu entendimento, do modelo que está aí. As saídas para esse modelo concentrador, excludente e reprodutor da mesmice, é ser criativo, ousado, e encontrar novas formas organizacionais. [...] (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

Mais ainda, e esse é um ponto importante, pois retoma a discussão que envolve o papel do Estado e das políticas públicas em favor da preservação da cultura e das entidades que a produzem, a sequência de respostas evidencia que a preservação do conjunto dos blocos afrocarnavalescos, atualmente, não é uma pauta prioritária dos blocos da categoria:

[...] Então, o papel do Estado por meio das organizações institucionais é fundamental para que se altere essa relação que está aí. Mas fundamental de que forma? Regulando as relações econômicas, não as relações sociais. O que não é possível é se continuar a favorecer um determinado tipo de modelo de Carnaval. Pra mim, isso já era suficiente.

**WS:** Você acha, Zulu, que os principais blocos afrocarnavalescos atuam no sentido de preservar a tradição cultural das entidades afrocarnavalescas? Ou seja, há um movimento, por exemplo, dos afoxés em preservar outros afoxés senão a ele próprio? Você acha que os blocos afros têm uma preocupação em preservar outros blocos afros menores?

**ZA:** Raríssimo. É igual a time de futebol, meu amigo. Primeiro o meu, e eu quero que o Bahia se lasque.

**WS:** Pô, eu sou Bahia!! Chegamos a um impasse esportivo aqui... (Risos)

**ZA:** Você é sardinha, eu sou rubro-negro! (risos) Você não vê um time de futebol torcendo para que o outro se dê bem para poder preservar o futebol baiano. No nosso imaginário, isso não existe. Bloco de carnaval se sustenta porque o cara é fã do Ilê, ele vai buscar pra preservar o Ilê, ou o Olodum. Não existe esse sentido. Esse sentido coletivo deve ser da Federação, do Estado, do

município, é quem tem de fazer com que essas regras sejam minimamente aceitáveis para que isso funcione. (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

As falas de Clóves Carneiro e de Zulu Araújo são emblemáticas da realidade porque passam as entidades afrocarnavalescas de Salvador, destacadamente naquilo em que se referem à própria sobrevivência e a dependência que apresentam dos aportes financeiros do governo do estado, pois, como bem ressaltou Zulu Araújo, se se regulasse as relações econômicas dos agentes envolvidos com a festa já faria muito. Parece ter ficado evidente, também, que a dependência financeira dos blocos afrocarnavalescos em relação aos recursos públicos é a motivação principal das iniciativas voltadas à associação dessas entidades. Contudo, como elas apresentam realidades bastante distintas entre si, não apenas em relação às categorias (afoxé e blocos afros), mas também em relação às realidades financeiras e patrimoniais, além da visibilidade midiática e quantidade de foliões, um conjunto de engrenagens que trabalham juntas, o perfil das associações acaba assumindo um caráter menos global e acintosamente segmentado, como é o caso do Coletivo das Entidades Negras (CEN), só para citar uma das mais atuantes.

Marcos Rezende, um dos fundadores do CEN, explica-nos o que motivou a criação do coletivo:

**MR:** O Coletivo de Entidades Negras é a aglutinação de uma série de anseios, inicialmente com grupos que gostariam de fazer o carnaval de uma forma mais digna, e que não tinham espaço porque tinham tanto mais estruturas de governo, modos de fazer a coisa que eram muito complexas, e você não tinha critérios, e por outro lado a vontade de se fazer algo mais representativo e transparente possível com esses recursos públicos que eram cedidos no carnaval conveniados com essas instituições. Então o Coletivo de Entidades Negras surge quando essas entidades não aceitavam mais R\$500,00 ou R\$1.000,00 para fazer o carnaval. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

Na continuidade, ao explicar como surgiu o CEN, Marcos Rezende revela as imbricações, nem sempre intencionais, que as dimensões do movimento negro baiano apresentam no cotidiano das lutas antirracistas:

**MR:** [...] na época, eu tinha saído do Olodum e estava no Terreiro de Oxumaré. Eu ainda sou filho de Oxumaré, mas eu tava lá na casa, fisicamente falando, e uma das pessoas da casa tinha um afoxé, que são os Filhos de Korin-Efan (Erenilton, e hoje a filha dele segue com a tradição, Elisângela), e o babalorixá falou: “você precisa ajudar Erenilton, porque não é justo ele receber R\$700,00 pra fazer carnaval”. Eu relutei um pouco, mas fui. E nisso, nós perguntamos nas reuniões que se fazia na época da antiga Emtursa<sup>202</sup> (hoje Saltur): “tá, tudo

---

202 A partir da Lei Orgânica do Município, instituída em 1990, a empresa Salvador Turismo (Saltur) assume a responsabilidade da elaboração e da implementação das ações relacionadas ao turismo de

bem, o recurso é R\$1.000,00, mas quais são os critérios? É baseado na fundação da entidade? É baseado nas apresentações que fez durante o ano? É baseado na ação social que se faz no bairro? Qual é o critério para tal entidade receber R\$1.000,00 e uma outra, muitas vezes não-negra, que recebia benesse por parte da mesma Emtursa, receber R\$300.000,00, R\$400.000,00? Você precisa explicar porque a gente precisa melhorar. [...] A gente só quer saber como é que faz para conseguir chegar em R\$400.000,00”. Porque se você nos explicar, a gente pode aprender... “aprender a ler para ensinar nossos camaradas”. Isso criou uma conturbação no seio do carnaval de Salvador a ponto da Bahiatursa, ligada à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, acabar criando o Carnaval Ouro Negro. O surgimento do CEN é um impulsionador para o surgimento do Carnaval Ouro Negro, porque foi um questionamento sistemático acerca dos critérios. E aí surgem os critérios. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

O Carnaval Ouro Negro, a que Marcos Rezende se refere, é, certamente, a mais importante política pública elaborada pelo governo baiano para preservar as manifestações da cultura afro-baiana no carnaval. Divisor de águas das relações entre as entidades afrocarnavalescas e o poder público, o projeto Ouro Negro foi lançado pela Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (Secult) em 2008, com o propósito de requalificar, estimular e valorizar as apresentações e as entidades carnavalescas por meio de edital de prestação de serviços, cujo objeto é a contratação dos desfiles das entidades negras no carnaval.

A premissa do projeto Ouro Negro representa um senso comum entre todos(as) que lidam com o carnaval como espaço privilegiado da economia criativa baiana. Ela parte da nítida contradição e das tensões entre os principais formuladores e difusores das matrizes culturais do carnaval baiano, as entidades afrocarnavalescas e as demais entidades de matrizes africanas, e os grupos empresariais que a remodelam ou simplesmente se apropriam dos retornos financeiros dessa produção. Vejamos como o próprio edital considera as restrições para a sustentabilidade das entidades carnavalescas de matriz africana:

Parte importante das entidades e empresas presentes no Carnaval de Salvador opera a partir de uma lógica de mercado. Atréadas mais propriamente ao mundo do entretenimento, Blocos de Trio e similares, auferem os recursos necessários ao seu funcionamento com base em venda de acesso aos blocos e na comercialização de patrocínios. A atratividade de tais entidades e, portanto, a sua capacidade de faturamento depende da visibilidade de artistas envolvidos. Apesar de dificuldades que atingem em determinados momentos a economia da festa, as grandes entidades empresariais estão em condições bem

---

Salvador, atribuições da Empresa de Turismo S.A. (Emtursa), desde 1986. A mudança refletiu a ideia de concentrar o desenvolvimento da cidade no setor do turismo a partir da captação de recursos do setor privado. Com a mudança, a Emtursa ficou responsável por gerir e impulsionar o carnaval, dado o seu potencial turístico e econômico.

mais favoráveis de atingir o equilíbrio financeiro necessário à sua sobrevivência e continuidade. No outro extremo, são poucos os *blocos afros, afoxés, de samba, índios e de reggae* capazes de sustentar seu desfile a partir de venda de fantasias ou cotas de patrocínio privado. Com exceção de uns poucos casos notórios, a verdade é que a continuidade dessa tradição ainda depende do apoio governamental. É importante lembrar que a maioria dessas entidades tem origem em zonas empobrecidas da cidade e que contam com estrutura e recursos limitados. (BAHIA, 2019)

Apesar de ser o instrumento que melhor conseguiu viabilizar a participação das comunidades afrocarnavalescas na dinâmica econômica e cultural da festa, o projeto Ouro Negro também é alvo de constantes críticas, muitas delas em relação à burocracia dos procedimentos, aos critérios de pontuação e à demora de liberação de recursos.

A Tabela 9 foi elaborada para melhorar a compreensão acerca das variações do projeto entre os anos de 2016 e 2020:

**Tabela 10 - Projeto Ouro Negro - Evolução da liberação dos recursos e da quantidade de blocos afrocarnavalescos contemplados entre os anos de 2016 e 2020**

Recursos e Quantidades	2016		2017			2018			2019			2020			Var. 2016/2020*
	Valores (R\$) e quantidades	%	Valores (R\$) e quantidades	%	Var. (%)	Valores (R\$) e quantidades	%	Var. (%)	Valores (R\$) e quantidades	%	Var. (%)	Valores (R\$) e quantidades	%	Var. (%)	(%)
Recursos totais (R\$)	4.430.000,00	100,0	4.205.000,00	100,0	-5,1	6.504.000,00	100,0	54,7	3.597.658,04	100,0	-44,7	5.081.090,00	100,0	41,2	14,7
Afoxés	1.030.000,00	23,3	800.000,00	19,0	-22,3	1.464.000,00	22,5	83,0	819.085,00	22,8	-44,1	961.500,00	18,9	17,4	-6,7
Blocos afros	1.500.000,00	33,9	1.405.000,00	33,4	-6,3	2.505.000,00	38,5	78,3	1.251.680,00	34,8	-50,0	1.900.490,00	37,4	51,8	26,7
Blocos de samba	1.635.000,00	36,9	1.725.000,00	41,0	5,5	2.230.000,00	34,3	29,3	1.446.893,04	40,2	-35,1	1.975.800,00	38,9	36,6	20,8
Blocos de reggae	95.000,00	2,1	135.000,00	3,2	42,1	225.000,00	3,5	66,7	80.000,00	2,2	-64,4	243.300,00	4,8	204,1	156,1
Blocos de índio	170.000,00	3,8	140.000,00	3,3	-17,6	80.000,00	1,2	-42,9	-	0,0	-100,0	-	0,0	-	-100,0
Quantidade total	94	100,0	92	100,0	-2,1	92	100,0	0,0	40	100,0	-56,5	68	100,0	70,0	-27,7
Afoxés	17	18,1	17	18,5	0,0	18	19,6	5,9	7	17,5	-61,1	11	16,2	57,1	-35,3
Blocos afros	32	34,0	32	34,8	0,0	32	34,8	0,0	10	25,0	-68,8	23	33,8	130,0	-28,1
Blocos de samba	41	43,6	38	41,3	-7,3	37	40,2	-2,6	22	55,0	-40,5	30	44,1	36,4	-26,8
Blocos de reggae	2	2,1	3	3,3	50,0	4	4,3	33,3	1	2,5	-75,0	4	5,9	300,0	100,0
Blocos de índio	2	2,1	2	2,2	0,0	1	1,1	-50,0	0	0,0	-100,0	0	0,0	-	-100,0
Os dez maiores (R\$)	940.000,00	21,2	910.000,00	21,6	-3,2	1.719.000,00	26,4	88,9	1.746.100,00	48,5	1,6	1.704.000,00	33,5	-2,4	81,3
Média (R\$)	47.127,66	-	45.706,52	-	-3,0	70.695,65	-	54,7	89.941,45	-	27,2	74.721,91	-	-16,9	58,6
Desvio Padrão** (R\$)	23.750,58	-	21.411,87	-	-9,8	47.946,24	-	123,9	65.630,89	-	36,9	52.183,34	-	-20,5	119,7
Coefficiente de variação***	50,4%		46,8%		-7,0	67,8%		44,8	73,0%		7,6	69,8%		-4,3	38,6

Fontes: elaboração própria a partir da Portaria nº 234, de 16 de dezembro de 2015; Portaria nº 029, de 06 de fevereiro de 2017; Portaria nº 08, de 15 de janeiro de 2018; Portaria Conjunta SEPRMI/SECULT nº 003, de 19 de fevereiro de 2019; Portaria Conjunta SECULT/SEPRMI nº 002, de 05 de fevereiro de 2020.

Obs.: No caso de 2020, por ser mais recente e devido aos ajustes notórios da lista de habilitados no período recursal, tentou-se ajustar a tabela divulgada pela Secult/Sepromi com as diversas portarias publicadas no Diário Oficial do Estado da Bahia entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 2021. Ainda assim, considera-se que tais números podem ter ignorado alguma modificação decorrente de deferimento ou indeferimento de recursos apresentados pelos blocos afrocarnavalescos.

\* Para efeito de comparação, é importante destacar que a inflação no período 01/02/2016 a 01/02/2020, medida pelo IGP/M (FGV), foi de 22,171430% (disponível em <<https://www3.bcb.gov.br/CALCIDADA0/publico/exibirFormCorrecaoValores.do?method=exibirFormCorrecaoValores>>).

\*\* Medida utilizada para calcular a dispersão dos elementos de uma série em relação à sua média. Aqui foi utilizada a função DESVPADP do Excel.

\*\*\* É a relação percentual entre o desvio padrão e a média, indicando o percentual de afastamento que cada elemento da série se encontra da média. Na Tabela 9, o ano em que os blocos receberam valores mais próximos da média foi 2017, pois apresentou um CV= 46,8%, indicando que esse foi o percentual médio da diferença dos valores recebidos em relação à média (R\$45.706,52).



Três aspectos recorrentemente citados e percebidos por pesquisadores e, sobretudo, pela comunidade dos blocos afrocarnavalescos podem ser analisados a partir da Tabela 9: i) o volume de recursos destinados à contratação dos desfiles; ii) os impactos do projeto no decorrer dos últimos anos; iii) a distribuição dos recursos entre os blocos participantes. Dessa forma, ainda que a tabela disponibilize informações panorâmicas sobre os números do projeto, a leitura proposta desse conjunto de informações deve partir dos depoimentos concedidos pelos entrevistados a fim de encontrar correlações ou distorções com aquelas opiniões. Nesse sentido, a primeira informação que se evidencia é o crescimento do volume de recursos destinados ao projeto no período pesquisado, que, apesar de ter crescido 14,7%<sup>203</sup>, ficou 7,5 pontos percentuais abaixo da inflação calculada pelo IGP-M (FGV), que foi de 22,7%. Em outras palavras, somente não é possível afirmar que os blocos perderam capacidade financeira de manter a qualidade das suas apresentações por conta de um outro fenômeno que “corrige” tal limitação: com exceção dos blocos de reggae, todas as demais categorias perderam entidades no período. De fato, se em 2016 os R\$ 4.430.000,00 foram distribuídos por 94 entidades afrocarnavalescas, representando uma média de R\$ 47.127,66 por bloco, em 2020 essa média passou para R\$ 74.721,91, pois o volume de recursos foi ampliado para R\$ 5.081.090,00, mas a quantidade de blocos despencou para 68, uma quantidade quase 30% menor em relação a 2016. Ainda assim, essa quantidade representou um crescimento de 70% em relação ao ano anterior, ano em que o risco para a diversidade cultural do carnaval da Bahia atingiu o seu nível mais elevado no período analisado, pois apenas 40 entidades puderam ser habilitadas sob as regras do projeto Ouro Negro. Sobre as dificuldades impostas pela burocracia do Ouro Negro, o jornalista Yuri Silva, coordenador geral do CEN diz:

[...] Foi a primeira vez que o carnaval usou o modelo do Mrosc [Marco de Regulação das Organizações da Sociedade Civil]. Esse ano [2020], não foi nem o ano passado [que apresentou uma queda expressiva]. E foi muito traumático com as instituições negras. Porque diversas instituições pequenas passaram a ter ainda mais dificuldade em um mundo que já não era facilitado o acesso a recursos. A gente acabou de sair daqui, antes de você chegar, com material de edital para entregar, e é uma série de certidões, documentos, e para uma instituição como a nossa, que tem centenas de instituições filiadas no Brasil todo, e tem uma atuação internacional, é difícil para a gente entregar, a gente entrega as vezes de última hora. Imagina para uma instituição como um afoxé que muitas vezes não tem uma expressão local, e que tudo isso requer investimento. Regularizar uma certidão que às vezes está fora da burocracia,

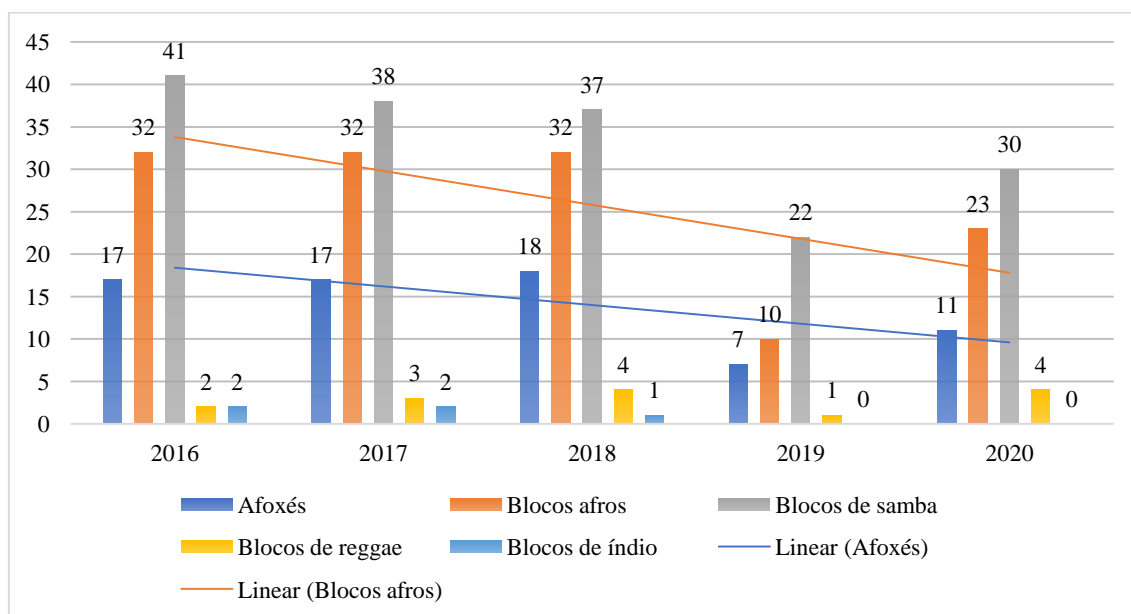
---

203 Nesse aspecto é importante considerar que notas da assessoria de imprensa da Secult/BA informavam que havia sido destinado para o projeto Ouro Negro um valor em torno dos 5,8 milhões de reais. Se esse volume fosse efetivado, a variação entre 2016 e 2020 seria de aproximadamente 30,9%, superando a inflação.

as vezes você gasta R\$500,00. Quando você vai ver no ano todo, com taxas, isso tudo, o valor gasto gera muitas vezes uma série de impedimentos concretos para as pessoas concorrerem nessas propostas. E aí vem um ciclo vicioso que eu não concorro porque eu não tenho recurso para viabilizar isso, mas eu não tenho recurso para viabilizar isso porque eu não concorro e não venço. Ou quando eu consigo concorrer, as instituições negras não são priorizadas. Então é uma cadeia bastante complexa. (SILVA, 2020, ENTREVISTA)

A redução dos blocos afrocarnavalescos no carnaval da Bahia fica bastante evidente no Gráfico 3, que, além de apresentar as quantidades de entidades representantes de cada categoria, ainda demonstra a preocupante tendência à diminuição dessas entidades no futuro próximo, sobretudo a partir da inevitável desarticulação material e, principalmente, física provocada pelo cenário pandêmico do Covid-19<sup>204</sup>.

**Gráfico 3 - Projeto Ouro Negro - blocos afrocarnavalescos habilitados**



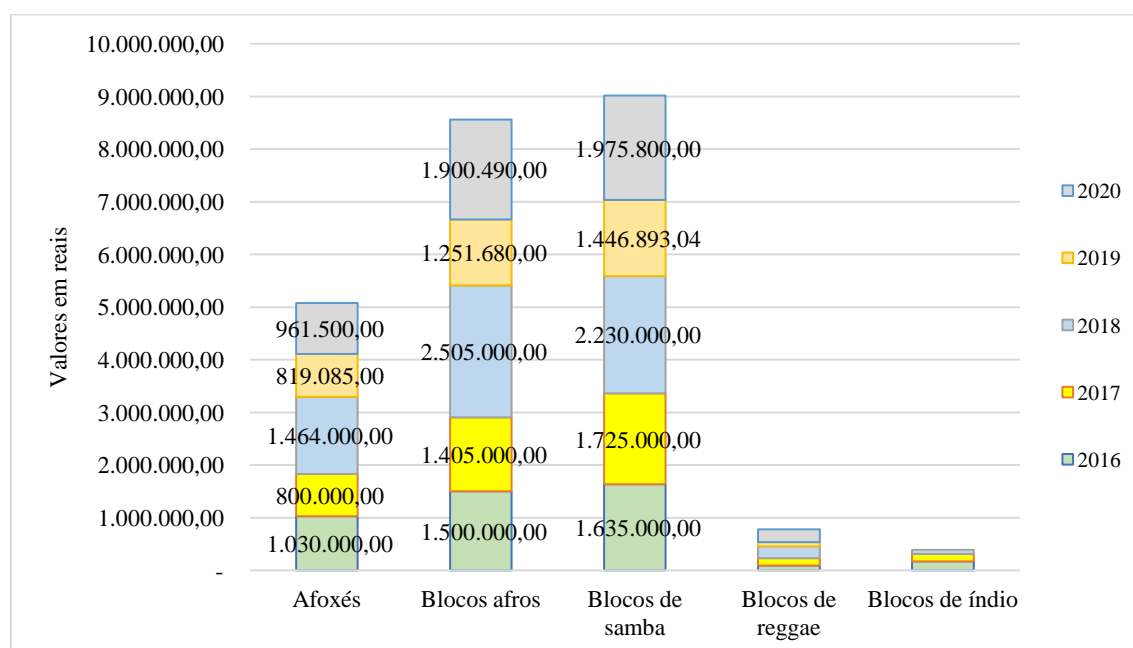
Fontes: elaboração própria a partir da Portaria nº 234, de 16 de dezembro de 2015; da Portaria nº 029, de 06 de fevereiro de 2017; da Portaria nº 08, de 15 de janeiro de 2018; da Portaria Conjunta SEPROMI/SECULT nº 003, de 19 de fevereiro de 2019; e da Portaria Conjunta SECULT/SEPROMI nº 002, de 05 de fevereiro de 2020.

Obs.: No caso de 2020, por ser um ano mais recente e devido aos ajustes notórios da lista de habilitados no período recursal, tentou-se ajustar a tabela divulgada pela Secult/Sepromi com as diversas portarias publicadas no Diário Oficial do Estado da Bahia entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 2021. Ainda assim, consideramos que tais números podem ter ignorado alguma modificação decorrente de deferimento ou indeferimento de recursos apresentados pelos blocos afrocarnavalescos.

<sup>204</sup> A tragédia decorrente da associação da virulência biológica do vírus Covid-19 com a de um governo insensível em relação ao seu alastramento na população brasileira, sobretudo sobre a classe proletária da população, mais suscetível ao contágio e menos instrumentalizada para combatê-lo, já atingiu personagens históricos dos blocos afrocarnavalescos baianos, a exemplo de Gilmar Duvalier, coordenador de dança do bloco afro Malê Debalê, morto em 04/10/2020, e Paulo Natividade, compositor de clássicos do Ilê Aiyê, como “Fé, resistência e poder” e “Trajetória Ilê Aiyê”, em 22/02/2021. O Olodum homenageou todos os mortos pela Covid-19 e protestou contra a forma como o governo tem combatido a pandemia na sexta-feira do carnaval de 2021 (12/02/2021), dia em que o carnaval de Salvador se volta para o Pelourinho porque é a saída do bloco para o seu primeiro dia de desfile.

Outro aspecto que chama atenção no Gráfico 3 é a quantidade de blocos de samba em relação aos blocos afros e aos afoxés, um fenômeno que contribui para a ideia de que o samba sempre esteve presente no carnaval baiano, mas não de forma cristalizada ou inelástica. Pelo contrário, o povo negro da Bahia não apenas preservou a forma mais primeva do gênero, o samba de roda dos(as) escravizados(as) e libertos(as), como deve a ele a criação dos blocos afros, do samba-reggae e da chamada *Axé Music* a partir de sucessivas adaptações e influências, que passaram pelas batucadas, escolas de samba e blocos de índio. Essa forma menos ruidosa de consolidação no cenário da cultura baiana, mas mais constante e generosa na oferta de elementos estéticos e musicais, certamente fez com que a categoria blocos de samba tenha sido a que mais captou recursos do projeto Ouro Negro no período estudado, exceto em 2018, quando perdeu a primeira posição para os blocos afros, conforme demonstra o Gráfico 4:

**Gráfico 4 - Projeto Ouro Negro - contratações dos blocos afrocarnavalescos**



Fontes: elaboração própria a partir da Portaria nº 234, de 16 de dezembro de 2015; Portaria nº 029, de 06 de fevereiro de 2017; Portaria nº 08, de 15 de janeiro de 2018; Portaria Conjunta SEPROMI/SECULT nº 003, de 19 de fevereiro de 2019; Portaria Conjunta SECULT/SEPROMI nº 002, de 05 de fevereiro de 2020.

Obs.: no caso de 2020, por ser o ano mais recente e devido aos ajustes notórios da lista de habilitados no período recursal, tentou-se ajustar a tabela divulgada pela Secult/Sepromi com as diversas portarias publicadas no Diário Oficial do Estado da Bahia entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 2021. Ainda assim, consideramos que tais números podem ter ignorado alguma modificação decorrente de deferimento ou indeferimento de recursos apresentados pelos blocos afrocarnavalescos.

Outro fenômeno que decorre da dinâmica que acabou desenhando o carnaval baiano a partir da *Axé Music* é a concentração da visibilidade e dos interesses midiáticos

nos grandes blocos afrocarnavalescos. Essa é uma das mais constantes e contundentes reclamações do conjunto dos blocos menores, que se sentem prejudicados pelo poder político, financeiro e midiático dos grandes blocos, representando uma motivação especial para a elaboração de formas políticas de organização. Mais uma vez, é Marcos Rezende que ajudará na compreensão desse aspecto. Perguntado sobre a participação do Coletivo de Entidades Negras no Conselho do Carnaval ou no Fórum de Entidades Negras, ele informou:

Na verdade, o CEN surge como um contraponto ao Fórum de Entidades Negras em determinado momento, porque o Fórum só aceitava grandes entidades. Então o CEN surge como um espaço em que aquelas entidades que foram desrespeitadas pelo poder público e não couberam, pelo entendimento do Fórum, dentro do Fórum de Entidades Negras, que eram 13 entidades, se não me engano, e resolveram se aglutinar ao redor do CEN. [...] Então o CEN continua fazendo isso [apoiando os pequenos blocos], e tem entidades do CEN que fazem parte do Conselho. Que disputam o Conselho do Carnaval, ou constroem. Então a gente acaba, por essas entidades e não no nosso cotidiano, de um modo contínuo, fazendo isso. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

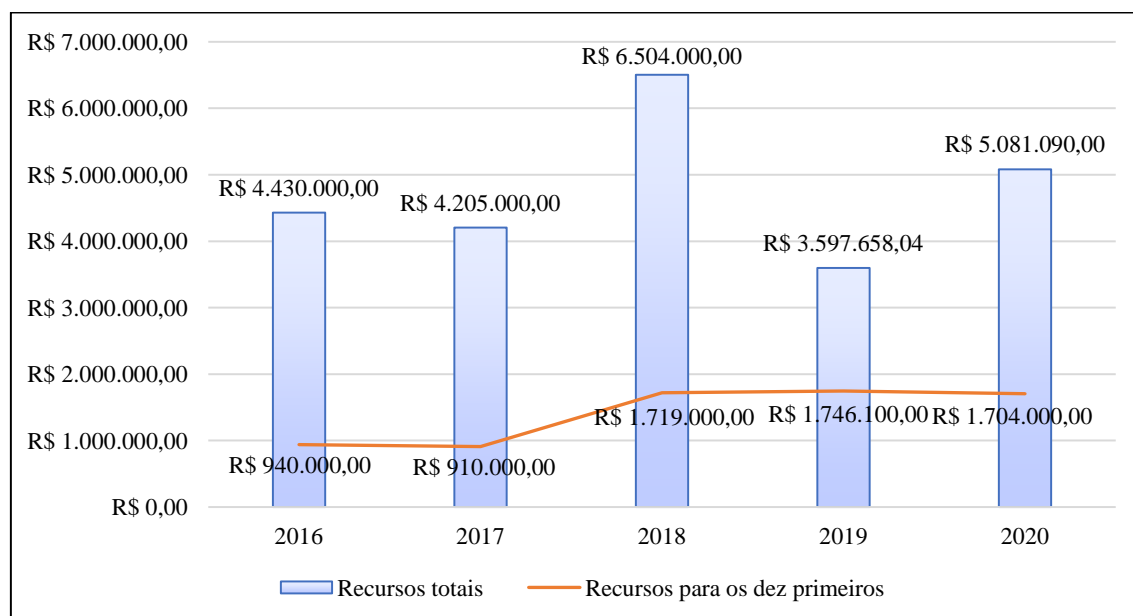
O depoimento de Marcos Rezende, em certa medida, pode ser percebido na fantástica evolução do volume dos recursos destinados aos dez blocos afrocarnavalescos que mais captaram recursos do Projeto Ouro Negro entre os anos de 2016 e 2020, num crescimento de 81%. Em outras palavras, enquanto os recursos direcionados aos dez maiores blocos afrocarnavalescos em 2016 foi de R\$ 940 mil, um pouco mais de um quinto do total de recursos alocados para o projeto, em 2020 o volume concentrado nos dez maiores blocos passou para R\$ 1.704 mil, aproximadamente um terço do total de recursos daquele ano.

A comprovação estatística dessa concentração foi verificada por meio do cálculo do desvio padrão e do coeficiente de variação de todos os anos trabalhados, que apontou a tendência de elevação dessa concentração. Nesse sentido, comparando apenas os coeficientes de variação do ano inicial e do ano final, verificou-se que esses percentuais passaram de 50,4% para 69,8%.

Se já não bastasse essa tendência à concentração, algo mais preocupante para o futuro dos blocos afrocarnavalescos, sobretudo aqueles menores, com menor ou nenhum poder de captação de recursos privados, ocorreu em 2019. Se sob a ótica da relação recursos / quantidade de entidades contratadas aquele ano já representou um *case* de modelo que deve ser analisado em função do risco que impôs para a diversidade do carnaval baiano, sob a ótica da concentração de recursos tal risco fica qualitativamente

potencializado. De fato, além de 2019 ter sido o ano com menor repasses e menor quantidade de blocos afrocarnavalescos, a concentração de recursos no grupo dos dez maiores contratados também foi o maior de toda a série, representando 48,5% daqueles recursos e um coeficiente de variação de 73%. Ou seja, na prática, quase a metade dos recursos destinados aos 40 blocos afrocarnavalescos concentraram-se em apenas 10 blocos. O Gráfico 5 possibilita uma perfeita percepção dessa concentração.

**Gráfico 5 - Projeto Ouro Negro: evolução dos recursos totais e dos repasses para os dez maiores blocos afrocarnavalescos**



Fontes: elaboração própria a partir da Portaria nº 234, de 16 de dezembro de 2015; da Portaria nº 029, de 06 de fevereiro de 2017; da Portaria nº 08, de 15 de janeiro de 2018; da Portaria Conjunta SEPROMI/SECULT nº 003, de 19 de fevereiro de 2019; e da Portaria Conjunta SECULT/SEPROMI nº 002, de 05 de fevereiro de 2020.

Obs.: no caso de 2020, por ser o ano mais recente e devido aos ajustes notórios da lista de habilitados no período recursal, tentou-se ajustar a tabela divulgada pela Secult/Sepromi com as diversas portarias publicadas no Diário Oficial do Estado da Bahia entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 2021. Ainda assim, consideramos que tais números podem ter ignorado alguma modificação decorrente de deferimento ou indeferimento de recursos apresentados pelos blocos afrocarnavalescos.

Por fim, ainda cabe problematizar mais uma questão que tem tomado corpo no carnaval de Salvador e que impacta frontalmente a existência dos pequenos blocos afrocarnavalescos: o apoio financeiro do poder público para viabilizar a participação das grandes atrações midiáticas dos blocos de trio no projeto “Carnaval sem cordas”.

A crise do carnaval de Salvador, “deflagrada pela continuada concentração de poder e dinheiro no grupo que comanda a chamada música baiana” (DIAS, 2007, p. 1), é o pano de fundo do conjunto dos problemas enfrentados pelos blocos afrocarnavalescos, sobretudo porque tais problemas não representam efeitos de medidas pontuadas ou conjunturais, mas consequências de políticas alinhadas com a reestruturação produtiva

ocorrida no final da década de 1980, que conduziu a cidade de Salvador a buscar no turismo a redenção da sua economia. Nesse sentido, relações de dependência entre o poder público e as grandes atrações que despontavam na *Axé Music* passaram a promover um espaço de concentração econômica e política sem precedentes no cenário da cultura baiana, favorecendo um grupo artístico-empresarial que passou a influenciar a indústria do entretenimento sobre a qual se assentava a economia da cidade (*idem*).

Contudo, é a partir do esgotamento desse modelo, dependente de uma tensa e predatória relação entre cultura/negócio/estado, que o carnaval de Salvador será instado a reposicionar-se, pois os efeitos dessa crise há muito já vêm batendo na porta dos seus protagonistas, leia-se rede hoteleira, setor de alimentos e bebidas, setor de transporte e turismo, além dos demais setores enredados na cadeia produtiva da indústria do entretenimento.

No que diz respeito diretamente ao carnaval da Bahia, o declínio experimentado pelos artistas catapultados pela *Axé Music*, decorrente da própria lógica da indústria cultural e dos novos formatos de fruição dos produtos culturais que acabaram visibilizando outros gêneros musicais e contribuindo para o desaparecimento da *Axé Music* na chamada “grande mídia”, provocou a redução drástica na vendagem de CDs e o conseqüente encolhimento das agendas de shows nacionais e internacionais das conhecidas “estrelas do Axé”, além do fim de muitos carnavais fora de época e de blocos por todo o país (muitos deles pertencentes aos principais nomes do gênero). Mais recentemente, a revitalização dos blocos de rua dos carnavais da região sudeste e a proliferação dos camarotes somou-se a esses fatores, contribuindo para uma inevitável reorganização dos grandes blocos de trio, de bandas e de artistas, que foram obrigados a lidar com o efeito dessa dinâmica do mercado sobre o *mix* de produtos carnavalescos que eles dominavam, mas que agora os veem fortemente ameaçados. Os mais evidentes efeitos dessa ameaça verificaram-se na redução dos preços dos abadás, outrora destinados às classes média e alta (não apenas da cidade), e a escassez de patrocinadores<sup>205</sup> (DIAS,

---

205 Nesse aspecto, dois fatores concorrem diretamente para a crise na captação de patrocínios por parte dos blocos-empresas. O primeiro refere-se às transformações provocadas no seio dessas organizações por conta da dinâmica do mercado, o que resultou na mudança do perfil do público, nas cisões das bandas e na capacidade financeira dos blocos para manterem a sua presença na mídia, além da concorrência da própria prefeitura na captação de patrocínio das cervejarias, o segmento mais importante do carnaval. Vale destacar que as cervejarias vêm condicionando o patrocínio à exclusividade do seu produto e da sua imagem no espaço da festa, o que significa dizer que, ao fechar o patrocínio com alguma cervejaria, a prefeitura proíbe que qualquer outra concorrente possa estar presente no circuito do carnaval, quer seja vendendo os seus produtos quer seja patrocinando entidades carnavalescas. Essa prática vem sendo conhecida como “envelopamento” (ver entrevista com Clóves Carneiro). Já o segundo fator diz respeito aos impactos que o

2018). Mas como o cenário de crise pode atingir os pequenos e médios blocos afrocarnavalescos de Salvador se eles foram aliados ou não conseguiram se inserir na dinâmica da indústria cultural dos anos 1990? Quem abordou de forma precisa essa relação foi Yuri Silva, coordenador geral do CEN:

Eu acho que o “Carnaval sem corda” acabou se tornando ferramenta para que esses artistas que Marcos citou como exemplo ganhassem dinheiro em um momento em que eles já não ganhavam tanto dinheiro assim. Num momento de declínio, de quase falência do modelo de negócio do Carnaval, foi a saída que encontraram, já que eu não tenho mais a iniciativa privada, eu vou ter que ganhar dinheiro de alguém e esse alguém é o poder público. O poder público vai pagar, pois vai querer dizer que tem um carnaval potente para o turismo, e do ponto de vista econômico dizer que a cidade, ou o estado, faturou muito, então interessa pra ele que uma Ivete Sangalo, ou um Saulo Fernandes, saia no carnaval, mas pra esses artistas isso é ferramenta, na verdade. Uma forma para manter a sua posição nesse meio da cultura do carnaval. Porque o que deveria ser carnaval sem corda, de verdade, esses blocos grandes que outrora as pessoas lideraram, abaixassem suas cordas, virou na verdade um esquema em que o Poder Público paga R\$500.000,00, ele sai sem corda, mas na verdade gera um prejuízo gigantesco, pois esse dinheiro sai de algum lugar. Deixa de ir, com certeza, para uma instituição negra, para um afoxé, um bloco afro que tenha história de atuação. (SILVA, 2019, ENTREVISTA)

E, por fim, ainda é Yuri Silva que retoma a questão racial para resumir toda a lógica que envolve a organização política e a política que (des)organiza o carnaval de Salvador:

Quem mimetiza a cultura que nós produzimos, e quem monetariza essa cultura, são os brancos, é o poder econômico, são as instituições privadas de família tradicionais de Salvador e da Bahia, de famílias que dominam os meios de produção da comunicação, que dominam a política, principalmente no campo da direita, e dominam diversos outros setores que notadamente geram muita riqueza. Além disso tudo, eles exploram também a força de trabalho e a força criativa negra no carnaval. Então, o carnaval tem essa importância de visibilidade, e ao mesmo tempo tem essa violência racial muito acirrada durante esse período. (SILVA, 2019, ENTREVISTA)

Sem pretender esgotar os aspectos políticos que envolvem a organização do carnaval de Salvador, foi possível constatar que, alheia à imagem construída para ser comercializada mundo afora, a realidade apresentada da festa já é suficiente para perceber

---

esgotamento desse modelo, voltado mais para a visibilidade de alguns artistas e menos para a sustentabilidade criativa da produção cultural, vem provocando na festa. Com a palavra, Clóves Carneiro: “O diretor da Rede Bandeirantes, ele disse para nós, com todas as letras, que a Rede Bandeirantes tinha dificuldade de cobrir o Carnaval de Salvador, porque não existe diversidade. [...] Então, ele explicou isso com muita propriedade: ‘eu ligo a câmera às 14 horas... se você chegar às 17 horas, você não perdeu nada, porque é a mesma coisa; o que você vê às 14, vai ver às 17 horas’”. (Ver entrevista com Clóves Carneiro).

os muitos carnavais que subjazem ao carnaval de Salvador, tão ignorados ou invisibilizados quanto vividos por parcelas distintas de políticos, empresários, trabalhadores e foliões que compõem a sua multidão.



**Figura 6 – Folião do afoxé Filhos de Gandhi**



Fonte: foto de Fernando Vivas / GOVBA.

Imagem disponível em < <https://www.ibahia.com/carnaval/detalhe/noticia/filhos-de-gandhy-comemoram-70-anos-de-tradicao-com-desfile-no-domingo-veja-fotos/>>

**Figura 7 - A história continua**



Fonte: arquivo pessoal

**CAPÍTULO III – “VOU APRENDER A LER PARA ENSINAR MEUS  
CAMARADAS” – EDUCAÇÃO E PEDAGOGIA NA PERSPECTIVA  
FREIRIANA**



*Massembe*<sup>206</sup>

(Roberto Mendes / Capinam)

Que noite mais funda calunga / No porão de um navio negreiro  
 Que viagem mais longa candonga / Ouvindo o batuque das ondas,  
 Compasso de um coração de pássaro / No fundo do cativoiro  
 É o *semba* do mundo calunga / Batendo samba em meu peito  
*Kawô Kabiecile Kawô / Okê arô Okê*  
 Quem me pariu foi o ventre de um navio  
 Quem me ouviu foi o vento no vazio  
 Do ventre escuro de um porão / Vou baixar no seu terreiro  
*Êpa raio, machado, trovão / Êpa justiça de guerreiro*  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 O batuque das ondas / Nas noites mais longas  
 Me ensinou a cantar  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 Dor é o lugar mais fundo / É o umbigo do mundo  
 É o fundo do mar  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 No balanço das ondas  
*Okê arô*  
 Me ensinou a bater seu tambor  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 No escuro porão eu vi o clarão / Do giro do mundo  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 É o céu que cobriu nas noites de frio minha solidão  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 É oceano sem fim, sem amor, sem irmão  
 É *kaô* quero ser seu tambor  
*Ê semba ê, ê samba á*  
 Eu faço a lua brilhar o esplendor e clarão  
 Luar de Luanda em meu coração  
 Umbigo da cor / Abrigo da dor  
 A primeira umbigada *Massembe Yayá*  
*Yayá Massembe* é o samba que dá  
 Vou aprender a ler / Pra ensinar meus camaradas  
 Vou aprender a ler / Pra ensinar meus camaradas  
 Prender a ler / Pra ensinar meus camaradas

O título deste terceiro capítulo destaca o trecho final da canção “Massembe”,

---

206 Ouvir em <<https://youtu.be/glv3eBlxreg>> ou na versão da cantora baiana Virgínia Rodrigues <<https://youtu.be/r-70cBxqHYE>>.

composição do santo-amarense Roberto Mendes em parceria com um outro baiano, Capinam. Sobre esse trecho, ao comentar a canção para o site Coletivo Amaro (2013), Roberto Mendes diz que ele foi adaptado de uma antiga cantiga, “ô aprender a ler / pra dar lição aos meus camaradas”, e que ele representa o compartilhamento dos conhecimentos.

No contexto criado pela letra da canção, marcado pela tragédia do tráfico de seres humanos sequestrados do continente africano e compelidos à escravidão, a ideia da troca de conhecimentos imediatamente provoca uma série de reflexões sobre o que é educação, sobre as possibilidades da pedagogia e, ainda, em que circunstâncias elas podem ocorrer.

Tomando como ponto de partida a letra da canção, o poeta é sensível ao apresentar um eu lírico que narra a uma candonga<sup>207</sup> o seu esforço para resistir à desumanização do sistema escravista. O diálogo insinuado nessa narrativa, sobretudo na gravação original (MENDES, 2003), em que Roberto Mendes divide os vocais com Maria Bethânia, o poeta retrata a crueldade imposta pela viagem no navio negreiro. Uma viagem-noite que não amanhece de tão “funda calunga<sup>208</sup>”; uma viagem alongada na dor pela marcação das ondas no casco do navio, que passa a marcar o “compasso de um coração de pássaro no fundo do cativo”, como se compara o(a) narrador(a). Mais ainda, uma viagem que o(a) fez perceber que “dor [talvez aquela que ele próprio sentia] é o lugar mais fundo, é o umbigo do mundo, é o fundo do mar”.

Diante de tanta crueza, de tanto desencanto<sup>209</sup>, o que resta de humano é a morte ou a busca por brechas que possibilitem a preservação do encantamento, da vida. É assim

207 Segundo a professora Yeda Pessoa de Castro, candonga é uma palavra de origem banto, que configura, na linguagem popular brasileira, um bem-querer, uma pessoa querida, um tratamento carinhoso às mulheres jovens (CASTRO, 2001).

208 Calunga é uma palavra de origem banto, que no universo da religiosidade afro-brasileira pode significar “o mar; o fundo da terra; o abismo; divindade poderosa; seus símbolos” (CASTRO, p. 192).

209 A partir das categorias encantamento e desencantamento, Simas e Rufino (2020) analisam os processos que mantêm ativo o projeto colonizador, bem como formas possíveis de reação à violência das táticas de dominação física e simbólica desse projeto, práticas que provocaram, e ainda provocam, o extermínio de culturas, de saberes e de populações. Para os autores, enquanto o encantamento representa as estratégias que reafirmam a vida em todas as suas dimensões, espaço em que a cultura assume destaque no embate anticolonial, o desencantamento é o seu avesso. O desencantamento, portanto, expressa-se como silêncio, subordinação, como interrupção e dismantelamento da vida e da vivacidade. Nesse sentido, “o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto” (2020, p. 10). Paulo Freire, ao tratar dos estágios de consciência historicamente determinados, conclui de forma semelhante a Simas e Rufino: “esta transitividade da consciência permeabiliza o homem. Leva-o a vencer o seu compromisso com a existência, característico da consciência intransitiva e o compromete quase totalmente. Por isso mesmo que, existir, é um conceito dinâmico. Implica numa dialogação eterna do homem com o homem. Do homem com o mundo. Do homem com o seu Criador. É essa dialogação do homem sobre o mundo e com o mundo mesmo, sobre os desafios e problemas, que o faz histórico. Por isso, nos referimos ao compromisso do homem preponderantemente intransitivado com a sua existência. E ao plano de vida mais vegetativo que histórico, característico da intransitividade” (1987, p. 60).

que o(a) narrador(a) opta por renascer na existência ameaçada. Agora é um sujeito transmutado, parido das dores do ventre escuro do porão de um navio, mas que “baixa” nos terreiros do mundo tendo reaprendido a cantar e a bater o tambor, não só com as mesmas ondas que marcaram o compasso do seu aprisionamento, como também com a sua ancestralidade divinizada<sup>210</sup>. Mais ainda, pode-se dizer que o narrador ou a narradora foi ressuscitado(a) pelas formas de significar o mundo apegando-se à vocação ontológica em ser mais (FREIRE, 2018). Tal vocação, sabe-se implica lutar pela liberdade, luta que se faz em comunhão com outros e outras, sempre mediatizado(a) pelo mundo. Assim sendo, o narrador ou a narradora sinaliza outra opção que fará para reafirmar a esperança na transformação: aprender a ler, para ensinar os(as) camaradas.

Entre tantas possibilidades que a canção oferece para enredar um raciocínio capaz de mesclá-la com as ideias freirianas de educação e de pedagogia, optar pelo ambiente opressor no qual está inserido o eu lírico da canção pode parecer, à primeira vista, um grande contrassenso. Contudo, é na contradição instalada a partir da lógica da escravização que a ideia de ser mais emerge como condição ontológica de homens e mulheres, possibilitando uma abordagem mais radical acerca das ideias do pensador pernambucano.

### 3.1 “E NAS CABEÇAS, ENCHEM-SE DE LIBERDADE, O POVO NEGRO PEDE IGUALDADE DEIXANDO DE LADO AS SEPARAÇÕES”<sup>211</sup> – EDUCAÇÃO, PEDAGOGIA E SUAS CATEGORIAS



#### 3.1.1 Opressão

Categoria fundamental do pensamento dialético freiriano, a opressão é o ponto de partida para compreender a natureza dos obstáculos que se impõem à vocação dos seres humanos em serem mais. Operando nas dimensões objetivas e subjetivas que

---

210 O poeta faz referência ao orixá Oxóssi, quando diz: “no balanço das ondas *Okê arô* [saudação a Oxóssi] me ensinou a bater seu tambor”. Convém informar também que *Káwo-kabiesile* é a saudação de Xangô.

211 Complementando a canção Massemba, a canção “Faraó, divindade do Egito”, gravada por Luciano Gomes em 1987, direciona a politicidade da educação afrocarnavalesca para um outro patamar de consciência. Agora, reivindicando tudo aquilo que foi simbolicamente expropriado do nosso imaginário acerca das civilizações africanas, ou seja, a partir de uma “contra-pedagogia”, um projeto de educação com base nas linguagens afrocarnavalescas apresenta-se como possibilidade de luta pela liberdade. A quantidade de jovens e crianças no vídeo aqui utilizado para apresentar a canção Faraó, além da importância dada por eles em relação à estética e aos penteados, reforça a esperança na *práxis* da pedagogia antirracista dos blocos afrocarnavalescos. Assistir o vídeo em <<https://youtu.be/PxhVwgWZ8bk>>.

condicionam a história, o que faz dela uma categoria indiscutivelmente social, a opressão é representada pelas diversas formas de submissão de homens e mulheres ao fatalismo e à inexorabilidade da realidade concreta, resultado de processos ou práticas que dificultam a compreensão e a transformação da realidade, bem como as relações com elas mantidas. Nesse sentido, a opressão pode se manifestar em diversas dimensões das relações socioeconômicas, políticas e culturais<sup>212</sup>, compondo um todo articulado a partir de diferentes práticas mais ou menos perceptíveis, que podem operar tanto nas formas mais diretas de dominação e extermínio físico quanto nas formas mais sutis de construção de percepções, ambas amplamente encontradas por exemplo, no racismo, no machismo e na xenofobia. Além dessas, a opressão também se vale da alienação, do sectarismo, da invasão cultural, do antialogismo da educação bancária e da “sloganização” de ideias e propostas formuladas por grupos avessos ao debate, ou, ainda, dos agentes da cultura do silêncio, dos diversos fundamentalismos e de tantas outras formas que impedem homens e mulheres de dizerem a própria palavra, ou seja, de se libertarem.

Percebendo que a opressão conduz homens e mulheres a estados intransitivos de consciência, ao desencantamento, conforme sugerido por Simas e Rufino (2020), ou aos ventres escuros dos diversos porões que podem ser abstraídos da canção “Massemba”, seja onde for os diferentes lugares que a opressão os(as) conduzem, serão sempre os pontos de chegada da desumanização, destino e objetivo da opressão.

Contudo, não se pode concluir que a opressão atue apenas sobre grupos visivelmente vulneráveis, historicamente submetidos a processos de desumanização. Na relação interna que se estabelece entre os grupos ou indivíduos opressores e os grupos ou indivíduos oprimidos, diferentemente do que conclui o senso comum, a opressão não atinge apenas o lado dos oprimidos, mas também o dos opressores, que ao oprimirem desumanizam os oprimidos e a si mesmos. Mais ainda, a opressão falseia a percepção das diferenças entre os indivíduos pertencentes aos grupos oprimidos, confundindo-os com introjeções idealizadas pelos grupos opressores e seduzindo-os, covardemente, a repetir igualmente as desigualdades. É isso que, em grande parte, explica a reprodução do racismo no interior dos grupos racialmente atacados pelos grupos dominantes. O mesmo pode se verificar entre mulheres que reproduzem o machismo que as vitimiza cotidianamente, ou, ainda, entre “camponeses que, ao serem ‘promovidos’ a capatazes,

---

212 Para Andreola, é possível identificar, na abordagem que Paulo Freire faz da opressão, as seguintes dimensões: “psicológicas, antropológicas, ontológicas, econômico-políticas e, principalmente, as pedagógicas” (ANDREOLA, LOPES; 2013, p. 30).

se tornam mais duros opressores de seus antigos companheiros do que o patrão mesmo” (FREIRE, 2018, p. 65, 67). A concepção freiriana explica, portanto, a opressão como uma categoria que se materializa tanto nas relações entre classes quanto nas relações interpessoais de pessoas de mesma classe, fração de classe, grupos e outras formações sociais. Embora adquira formas distintas e desiguais em sua materialização nos diferentes grupos e classes, segundo Freire, “somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam” (FREIRE, 2010, p. 97).

### 3.1.2 Humanização

A mais evidente das formas de desumanização, a escravidão deseja coisificar o ser humano; retirar dele o domínio sobre o próprio corpo, além dos atributos da vontade, do desejo e de outra gama de subjetividades que alimentam a sua capacidade de ser mais. Almeja retirar-lhe a possibilidade de mover-se em direção aos sonhos, de viabilizar a esperança de alcançar o que ainda não foi alcançado, mas cujo alcance, por ser tarefa possível, configura-se como algo inédito, porém viável. Por outro lado, exacerba nos seres humanos subjetividades como o medo, capaz de prostrá-los, de acomodá-los em perspectivas fatalistas de que “nada posso fazer e o melhor é continuar a viver”, mesmo de forma desencantada. É essa condição de consciência intransitivada, ou “semi-intransitiva”<sup>213</sup>, forma que remete homens e mulheres à cata desesperada pela sobrevivência, descomprometidos(as) com o estar com o mundo, pois apenas nele se encontram, que retroalimenta a opressão contida em práticas usurpadoras da historicidade humana. Sobre essa condição, Freire explica:

É evidente que o conceito de “intransitividade” não corresponde a um fechamento do homem dentro dele mesmo, esmagado, se assim o fosse, por

---

213 Concordando com Kohan (2019), uma das características mais conhecidas de Paulo Freire é a de ter vivido uma vida filosófica, ou seja, uma vida coerente com as ideias filosóficas que anunciava. Nesse sentido, partido da incompletude, do inacabamento e da inconclusão que marcam a natureza humana, Paulo Freire demonstrou, durante toda a sua obra, disposição e iniciativa para rever suas ideias, posições e escritos, como o fez no seu caso mais emblemático que foi a releitura, vinte e quatro anos depois, do seu principal livro, resultando na publicação de *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*, publicado em 1992. Essa disposição para rever ideias anteriores, atualizando-as ou ponderando-as frente à realidade outrora desconhecida ou revelada, certamente fez com que Paulo Freire tenha compreendido que o primeiro estado de consciência, denominado como “intransitividade” no livro *Educação como prática da liberdade*, escrito em 1967, devesse ser modificado para “semi-intransitiva”, forma como grafou e explicou no livro *Conscientização* (FREIRE, 2021a), publicado originalmente em 1977.

um tempo e um espaço todo-poderosos. O homem, qualquer que seja o seu estado, é um ser aberto [vale dizer que o eu lírico da canção mostrada há poucas páginas corrobora essa afirmação]. O que pretendemos significar com a consciência “intransitiva” é a limitação de sua esfera de apreensão. É a sua impermeabilidade a desafios situados fora da órbita vegetativa. Neste sentido e só neste sentido, é que a intransitividade representa um quase compromisso do homem com a existência [uma condição semelhante ao “desencanto”, categoria formulada por Simas e Rufino (2020)]. O discernimento se dificulta. Confundem-se as notas dos objetos e dos desafios do contorno e o homem se faz mágico, pela não-captação da causalidade autêntica. (1987, p. 60)

Sendo a desumanização resultante de um processo histórico, economicamente e politicamente determinado, a substituição pelo seu oposto também se impõe como possibilidade histórica. A humanização, enquanto possibilidade histórica reparadora, é possibilidade conquistada; possibilidade impulsionada pela necessidade de homens e mulheres virem a ser mais do que estão sendo, pois, cômicos(as) da sua condição de incompletos e inacabados, reconhecem em si e nos outros(as) que não é desejo ou vocação humana ser menos, mas, de novo, uma possibilidade:

Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão.

Mas, se ambas são possibilidades, só a primeira nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens. Vocação negada, mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada.

A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do SER MAIS. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. (FREIRE, 2018, p. 57, grifo do autor)

Exatamente por não ser vocação histórica, mas uma possibilidade histórica, a desumanização pode se reverter em humanização; afinal, se a desumanização é a própria negação da humanização, para que aquela ocorra faz-se necessário que esta preexista.

### **3.1.3 Amorosidade**

Se é verdade que o pensamento freiriano se fez conhecer pela centralidade na ideia de uma humanidade em processo de humanização, ou seja, a de seres humanos que perseguem a superação dos condicionantes que os oprimem e impedem o cumprimento da sua vocação ontológica de ser mais, também é verdade que o amor constitui uma categoria sempre presente na vida e na obra do autor pernambucano. Entendendo o amor como uma categoria que precede todas as demais, Paulo Freire o situava como sentimento imprescindível à humanidade, aquele cuja ausência é inconcebível nas lutas em prol da

plenitude a que homens e mulheres podem alcançar a cada momento histórico, quando buscam a libertação.

O amor, na perspectiva freiriana, é o amor dos encontros humanos, aquele que se manifesta na forma do diálogo verdadeiro, das culturas, das revoluções, da educação voltada à transformação social. Esse amor, por conseguinte, não se realiza na amorosidade do individualismo e nas ideias dele derivadas, já que a autossuficiência é uma categoria ilusória, uma vez que o indivíduo jamais encontrará a felicidade numa sociedade historicamente interdependente. Nessa perspectiva, o egoísmo do individualismo e a sloganização do sectarismo, bem como a opressão das discriminações e o “amor platônico” não contam com outras pessoas para se realizarem, razão pela qual são incompatíveis com o gênero humano e deletérios para a humanidade.

Reconhecendo a transitividade do verbo amar, o amor freiriano é ação que se concretiza ou busca concretizar-se com a outra pessoa, jamais se satisfaz em si mesmo e, por isso, é ato político. Ainda que a opção pela amorosidade política seja fundante do seu pensamento, e por isso recorrentemente encontrada na sua obra, Freire a torna explícita em diferentes momentos. Um deles pode ser visto no último parágrafo de um dos seus mais importantes trabalhos, a *Pedagogia do oprimido*: “Se nada ficar destas páginas, algo pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens, na criação de um novo mundo em que seja menos difícil amar” (FREIRE, 2018, p. 475, grifos nossos).

Sendo o amor esse verbo transitivo, “verbo político” que não se consome ao realizar-se, pelo contrário, se expande, é ele quem vai fundar e conectar importantes categorias do pensamento de Paulo Freire, como, por exemplo, o diálogo. Para o educador, “não há diálogo, porém, se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que a infunda” (*ibidem*, p. 189). E continua: “Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo” (*ibidem*).

Em *Extensão ou comunicação*, o amor é reafirmado como condição para o diálogo, entendido como “o encontro amoroso dos homens [e mulheres] que, mediatizados pelo mundo, o ‘pronunciam’, isto é, o transformam, e, transformando-o, o humanizam para a humanização de todos” (FREIRE, 1979, p. 43). Mais ainda, sendo o diálogo esse encontro amoroso, jamais ele pode ser, “por isso mesmo, um encontro de inconciliáveis” (*ibidem*), ou de antagônicos, como está exposto em *Pedagogia, diálogo e conflito*: “na Pedagogia do Oprimido digo que o diálogo só se dá entre iguais e



diferentes<sup>214</sup>, nunca entre antagônicos” (FREIRE, 2015, p. 161).

O que o autor jamais deixou escapar é que o diálogo somente pode ocorrer mediante condições<sup>215</sup> que o qualificam enquanto ato amoroso. Assim, é analisando as condições que conferem existência ao diálogo que Paulo Freire identifica a natureza do fenômeno, mas também do amor: ambos não podem acontecer se uma das partes não deseja o desenvolvimento da outra, se busca oprimir e dominar pela palavra oca, dissimulada e astuciosa, ao invés de convencer (vencer juntos) e libertar pela palavra verdadeira. De fato, se os inconciliáveis, assim como os desiguais, caracterizam-se pela negação da conciliação e da igualdade, postura individualista, autossuficiente e arrogantemente opressora, os diferentes se apresentam como elementos componentes da diversidade que caracteriza a espécie humana, tanto nos seus aspectos biológicos quanto nos socioculturais. Mais ainda, ao se encontrarem, anunciando a palavra verdadeira, o que poderiam os diferentes buscar senão, amorosamente, o estabelecimento da convivência?

Um registro feito por Freire durante os trabalhos que coordenou em Guiné-Bissau reflete bem tudo o que foi dito até agora, pois chamou a atenção do autor o que faziam os jovens voluntários guineenses nos seus horários de folga do trabalho voltado à reconstrução nacional:

Há algo que me parece importante salientar. A margem de liberdade que têm os estudantes na sua participação no trabalho. Um grupo, por exemplo, que se dedica seriamente ao cultivo das flores no Hospital Simão Mendes, pensa na mensagem de vida que uma rosa possa trazer diariamente aos enfermos. Amam as rosas que plantam tanto quanto a terra que preparam para a sementeira de árvores frutíferas. O seu amor à vida tem que ver com o esforço de reconstrução revolucionária de sua sociedade (2011, p. 110).

Ao optarem por cultivar rosas com o mesmo amor com que trabalhavam pela

---

214 A distinção feita por Silva entre os termos “diferentes” e “desiguais” pode ajudar a compreender os motivos que possibilitam o diálogo entre diferentes, mas jamais entre desiguais: “Recorrendo à etimologia para a melhor compreensão dos sentidos atribuídos às palavras, observa-se que o prefixo de origem grega ‘di’ denota uma ideia de duplicidade, facilmente percebida em termos como ditongo, diálogo e disfunção, onde a existência do oposto jamais pode ser negada, sob pena, mesmo, de eliminação da palavra original e do próprio sentido – o que ocorre, por exemplo, com a palavra ‘diálogo’, que sem o outro transforma-se em monólogo. A diferença compreende, portanto, a coexistência do outro, a contrariedade existente entre os gêneros homem e mulher ou nas diversidades étnica e cultural. Já no tocante à desigualdade, será o prefixo latino ‘des’ que imputará à palavra a ideia de negação da igualdade, de impossibilidade de coexistência com o seu antônimo, mesmo sentido encontrado em palavras como desequilíbrio, desinformação, desorientação, dentre outras” (2018, p. 58).

215 Além do “amor ao mundo e às pessoas”, os demais componentes do diálogo são: a humildade, a fé nas pessoas, a esperança e o pensar crítico (FREIRE, 2018).

reconstrução nacional, os jovens guineenses encarnavam o amor compreendido por Freire na sua forma mais explícita. Sem comprometer o cuidado pela revolução, perceberam que também poderiam cuidar da saúde mental dos enfermos do Hospital Simão Mendes cultivando rosas. Afinal que distinção pode haver entre o amor à vida e o amor à liberdade?

Longe de ser um conjunto de ações fortuitas, o que enreda todo esse cenário é uma profunda amorosidade, possível de ser entendida como essa disposição para amar as pessoas, os encontros, a liberdade, mas também de se indignar, por isso mesmo, com a desumanização, com os exílios, com as injustiças e com a opressão, legitimando a inscrição da justa raiva como ato amoroso. É a natureza do que o poeta Thiago de Mello conseguiu captar, quando, na segunda estrofe da *Canção para os fonemas da alegria*, declara: “Sucedo que só sei dizer amor // quando reparto o ramo azul de estrelas // que em meu peito floresce de menino” (FREIRE, 1987, p. 27).

### 3.1.4 Cultura

Diferentemente dos demais animais, os seres humanos se valem da sua diferenciação biológica para transformá-la em existência, em vida incorporada de sentidos que decorrem da consciência que têm do próprio inacabamento e do seu estar com o mundo, um estar que transforma o mundo ao mesmo tempo que é por ele transformado. Então, a partir da consciência da incompletude e das relações dialética e coletiva que mantêm com a natureza, os seres humanos buscam libertar-se das limitações naturais e sociais, transformando-se em “seres de relações” (FREIRE, 1987), desenvolvendo as suas subjetividades e passando a valorar e a organizar o seu estar com o mundo, produzindo cultura.

Em *Ação cultural para a liberdade*, tratando da importância de incorporar o mundo problematizado do alfabetizando adulto para o processo que envolve a sua alfabetização, pois é esse o mundo de que o alfabetizando faz parte, ou seja, mundo que transforma e estabelece relações pelo seu trabalho, Paulo Freire registra uma das mais lúcidas passagens sobre a sua ideia de cultura, sobre como devemos compreendê-la se quisermos tratá-la a partir da perspectiva do autor:

A alfabetização se faz, então, um quefazer global, que envolve os alfabetizando em suas relações com o mundo e com os outros. Mas, ao fazer-se este quefazer global, fundado na prática social dos alfabetizando, contribui para que estes se assumam como seres do quefazer – da práxis. Vale dizer,

como seres que, transformando o mundo com seu trabalho, criam o seu mundo. Este mundo, criado pela transformação do mundo que não criaram e que constitui seu domínio, é o mundo da cultura que se alonga no mundo da história. (1976, p. 20-21)

E continua:

Desta forma, ao perceberem o significado criador e recriador de seu trabalho transformador, descobrem um sentido novo em sua ação, por exemplo, de cortar uma árvore, de dividi-la em pedaços, de tratá-los de acordo com um plano previamente estabelecido e que, ao ser concretizado, dá lugar a algo que já não é a árvore. Percebem, finalmente, que este algo, produto de seu esforço, é um objeto cultural. (1976, p. 21)

Cultura é, para Paulo Freire, essa dimensão essencial e política das relações dos seres humanos no seu estar com o mundo, essa dimensão criativa-transformadora do mundo em que homens e mulheres se inserem na busca ontológica de serem mais. É estando com o mundo, e não apenas nele, que os seres humanos criam cultura e fazem dela uma exclusividade da sua espécie animal, pois, como nenhuma outra, passam a significar a existência e as transformações que fazem por meio do trabalho, aqui compreendido no seu sentido lato, como esforço adaptativo e transformador do mundo, condição para a superação da incompletude, da inconclusão e do inacabamento a que homens e mulheres estão submetidos, mas jamais determinados.

### 3.1.5 Educação

Ainda que pareçam evidentes as imbricações entre humanização e cultura, é indispensável realçar dois aspectos importantes dessas categorias fundantes do pensamento freiriano: i) ambas convergem inescapavelmente para um conceito de educação; ii) qualquer negação dessas dimensões constitui atentado à condição humana. Vejamos como Freire encadeia o seu pensamento a partir dessas categorias e avança em direção à fundamentação da sua ideia de educação:

Diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão.

Aí se encontra a raiz da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana. Isto é, na inconclusão dos homens e na consciência que dela têm. Daí que seja a educação um quefazer permanente. Permanente, na razão da inconclusão dos homens e do devenir da realidade.

Desta maneira, a educação se re-faz constantemente na praxis. Para **ser**, tem que **estar sendo**. (2018, p. 175, grifos do autor)

Educação, nesse sentido, é o atributo mais importante dos seres humanos, pois diz

respeito diretamente à capacidade que os distingue dos outros seres vivos do planeta: todos são inacabados e inconclusos, mas somente os seres humanos têm consciência disso e, por isso, desejam e buscam constantemente o crescimento existencial. Assim, a educação é a dimensão que reafirma a dialética da existência humana no tempo, pois é a partir dela que todo conhecimento, tradição e cultura são perpetuados, possibilitando-os se refazerem “constantemente na práxis”. É a educação, portanto, essa dimensão inalienável do ser humano, ao mesmo tempo derivada e representativa da consciência e da esperança na superação da incompletude, do inacabamento e da inconclusão humana, na busca permanente do ser mais. Romão é preciso na explicação das categorias ontológicas que Freire denominou incompletude, inconclusão e inacabamento, bem como na relação dessas categorias com a educação:

Todos os seres – pelo menos os que conhecemos até o momento – são incompletos, inconclusos e inacabados. São incompletos, porque necessitam dos outros; são inconclusos, porque estão em evolução, e são inacabados porque são imperfeitos. O ser humano se distingue dos demais, apresentando uma especificidade ontológica, por ter consciências destes “limites”, por saber-se incompleto, inconcluso e inacabado. E, por causa desta singularidade, acaba por viver uma tensão permanente entre a insatisfação de ser o que é (incompleto, inconcluso e inacabado) e a aspiração de “ser mais” (completo, concluído e acabado). Esta tensão manifesta-se na busca permanente por ser mais, por meio do auto-aperfeiçoamento (da auto-educação), que o torna, ao mesmo tempo, um ser profundamente marcado pela esperança e pela pedagogia. O ser humano, assim, constitui-se, diferentemente dos demais seres, por sua capacidade de ter esperança (de ser mais) e por sua ansiosa busca pedagógica. Em suma, está sempre correndo atrás do conhecer mais, para ser mais. (ROMÃO *et al.*, 2006, p.177)

Pensar a educação a partir dessa dimensão antropológica, dimensão que compreende a singularidade da espécie humana a partir da complexidade dos atributos biológicos que resultaram na consciência da sua incompletude, da sua inconclusão e do seu inacabamento, tornando-os seres de relações dotadas de significados, e nesse sentido seres plurais, é também reconhecer a interface *práxica* da cultura e da política na educação. Ou seja, é reconhecer que a educação representa a busca por ser mais – que compreende todo o arcabouço simbólico e material de transformações elaboradas pelos seres humanos no seu estar com o mundo –, como também reflete as opções sociais acerca da produção e da intencionalidade do seu uso. Nesse sentido, a educação não se apresenta como um fenômeno estático e, muito menos, singular, pelo contrário, refaz-se no tempo porque reflete as forças políticas de cada tempo. Em outras palavras, assim como os seres humanos, a educação é histórica – e sendo histórica, dialética. Vejamos, na sequência das citações a seguir, como Freire situa a dialética da educação, partindo da sua perspectiva

antropológica:

Nenhuma ação educativa pode prescindir de uma reflexão sobre o homem e de uma análise sobre suas condições culturais. Não há educação fora das sociedades humanas e não há homens isolados. O homem é um ser de raízes espaço-temporais. De forma que ele é, na expressão feliz de Marcel, um ser “situado e temporalizado”. A instrumentação da educação – algo mais que a simples preparação de quadros técnicos para responder às necessidades de desenvolvimento de uma área – depende da harmonia que se consiga entre a vocação ontológica deste “ser situado e temporalizado” e as condições especiais desta temporalidade e desta situacionalidade. (2010, p. 61)

Mais do que reafirmar o seu compromisso com a dimensão antropológica da educação, presente no protagonismo da cultura, no caráter solidário buscado por homens e mulheres nas suas relações sociais, nas influências que o contexto material e epocal pode produzir nas relações humanas, Freire aprofunda essa perspectiva quando estabelece uma relação de dependência entre a instrumentação da educação, ou seja, a forma assumida pelos seus elementos componentes, e as condições temporais para o ser humano acessá-la<sup>216</sup>, a rigor, condições politicamente condicionadas. Em outras palavras, conforme Moacir Gadotti anunciou no prefácio do livro *Educação e Mudança*, Freire aprofunda a compreensão do “pedagógico da ação política e o político da ação pedagógica, reconhecendo que a educação é essencialmente um ato de conhecimento e de conscientização e que, por si só, não leva uma sociedade a se libertar da opressão<sup>217</sup>” (FREIRE, 2010, p. 10-11).

O exame do conjunto da obra e da práxis do pensador pernambucano permite-nos afirmar que o conceito de educação por ele desenvolvido só pode ser filosoficamente e antropológicamente entendido a partir da concepção profunda de cultura, que se faz e se refaz permanentemente em todas as esferas da vida. Daí ser impossível, para Freire, pensar um projeto pedagógico que limite a educação à sala de aula ou mesmo à escola.

---

216 Paulo Freire considera as limitações e as possibilidades do ser humano e das suas práticas na história de forma bastante lúcida quando afirma: “o fato, por exemplo, de que determinadas circunstâncias históricas em que se encontra o educador não lhe permitam participar, mais ativamente, deste ou daquele aspecto constitutivo do processo de transformação revolucionária de sua sociedade, não invalida um esforço menor, em que esteja engajado, desde que este seja o esforço que lhe é historicamente viável. Em história se faz o que historicamente é possível e não o que se gostaria de fazer. Daí a necessidade da compreensão cada vez mais lúcida de sua tarefa, que é política, das limitações que tem, para que possa enfrentar, tanto quanto possível, exitosamente, aquela oscilação referida, entre a tentação do pessimismo e a do oportunismo” (1976, p. 147).

217 Essa mesma ideia já havia sido afirmada em um texto escrito em 1970, quando Freire ressalta a exigência do caráter dialético entre a subjetividade e a objetividade no processo de conscientização: “se nossa visão é dialética, nem subjetivista, de um lado, nem mecanicista, de outro, não podemos, no processo da conscientização, atribuir à consciência um papel que ela não tem, o de transformar a realidade” (1976, p. 94).

Essa concepção fica explícita quando o autor defende a ideia de que, para além da escola,

[...] há outro lugar em que a educação libertadora é possível, que é precisamente no interior dos movimentos sociais. Por exemplo, o movimento de libertação das mulheres, o movimento ecológico, o movimento das donas de casa contra o custo de vida, todos esses movimentos de base emergirão como uma tarefa política muito vigorosa, no final deste século. Na intimidade desses movimentos, temos aspectos da educação libertadora que algumas vezes não percebemos. (FREIRE; SHOR, 2021, p. 70)

Ainda vale ressaltar a incompreensão ou, na melhor das hipóteses, a imprecisão, de autores como Cambi (1999), que “classificam” Paulo Freire como um “teórico da desescolarização”, situando-o ao lado de Ivan Illich, que declaradamente propunha uma educação afastada da institucionalização da escola. Apesar de o autor apresentar uma ideia geral do pensamento de Paulo Freire mais precisa em outro momento do seu livro *História da Pedagogia*<sup>218</sup>, chama a atenção como as ideias do nosso “Patrono da Educação” ficaram deslocadas da explicação de como pensavam os autores da “desescolarização”. Segundo Cambi, a ideia central desses autores é a de que

[...] é preciso des-escolarizar a sociedade para afastar a aprendizagem e a formação das jovens gerações da ideologia do poder e reportar tais processos dentro de toda a sociedade, dando vida a uma pedagogia e uma aculturação alternativas àquelas operadas pela escola, capaz de favorecer a independência dos jovens e um melhor treinamento para o “sentido da descoberta”. (1999, p. 621-622)

Contrariamente à ideia dos teóricos da desescolarização, Freire jamais defendeu a tese de “destruição da escola” ou sequer minimizou a sua importância no processo de transformação social. Pelo contrário, ao longo da sua obra marcou posição em favor da formação de professores voltados para a educação libertadora, para a reconstrução do sistema educacional a partir de escolas inclusivas, enfim, para a defesa de uma escola que dialogasse com as camadas populares. A questão principal, que talvez confunda a compreensão das ideias de Freire em relação à escola, é que jamais ele a dogmatizou, transformando-a em um cânone da educação, como pode ser constatado na conversa que teve com Ira Shor: “para mim, a melhor coisa possível é trabalhar ao mesmo tempo nos dois lugares, na escola e nos movimentos sociais fora da sala de aula. Mas uma coisa deve ser evitada: é ser ineficiente nos dois lugares, fazer mal as duas coisas” (FREIRE; SHOR, 2021, p. 71).

---

218 Conferir em Cambi (1999, p. 622).

Por fim, a crítica feita por Freire em relação à escola jamais pode ser interpretada como uma defesa da sua destruição, mas, tão somente, como análises acerca da sua atuação e das suas possibilidades no processo de transformação social. Vale destacar que a ideia de uma educação promovida pela escola já pode ser notada desde *Educação e atualidade brasileira*, escrito em 1959, cuja crítica central é direcionada à falta de “organicidade da escola com a sociedade”, uma perspectiva que foi se radicalizando, sobretudo, nas experiências do exílio (1964-1980), quando Freire vivencia diferentes realidades culturais, em projetos desenvolvidos em dezenas de países dos quatro continentes.

### 3.1.6 Conscientização

Sendo a educação um ato político, pois se relaciona com a natureza das condições possíveis e temporalmente determinadas que condicionam a ação humana no seu estar com o mundo, a centralidade da ideia de educação freiriana volta-se inteiramente para o binômio conhecimento-conscientização. Esse binômio se caracteriza pelo compromisso com a *práxis* promotora da vocação ontológica do ser humano de ser mais dizendo a própria palavra e assumindo a sua existência como sujeito histórico:

Se a vocação ontológica do homem é a de ser sujeito e não objeto, só poderá desenvolvê-la na medida em que, refletindo sobre suas condições espaço-temporais, introduz-se nelas, de maneira crítica. Quanto mais for levado a refletir sobre sua situacionalidade, sobre seu enraizamento espaço-temporal, mais “emergirá” dela conscientemente “carregado” de compromisso com sua realidade, da qual, porque é sujeito, não deve ser simples espectador, mas deve intervir cada vez mais. (FREIRE, 2010, p. 61)

Mais uma vez Paulo Freire concebe o ser humano como um ser de possibilidades, jamais modelado por determinações biológicas, nem mesmo históricas, capaz de posicionar-se criticamente sobre a realidade para assumir a sua vocação de ser mais. Nesse sentido, há um dinamismo costurando o estar com o mundo dos seres humanos, tanto no âmbito dos processos resultantes das contradições sociais quanto no estágio de consciência do indivíduo, que pode se encontrar impermeável, paralisado pelas forças da realidade, mas pode, também, estar em trânsito, em processo de tomada de consciência do sujeito histórico que é. É a superação desse estado de tomada de consciência para a inserção crítica de homens e mulheres na ação transformadora, que Freire, revendo

conceitos formulados em *Educação como prática da liberdade*<sup>219</sup> (1987), chamará de “conscientização” em *Ação cultural para a liberdade* (1976). Vejamos como Gadotti sintetizou essa ideia no prefácio do livro *Conscientização*: “para Paulo Freire, conscientização é o desenvolvimento crítico da tomada de consciência, um ir além da fase espontânea da apreensão do real para chegar a uma fase crítica na qual a realidade se torna objeto cognoscível” (FREIRE, 2021a, p. 15).

Ao admitir que “a simples superação da percepção ingênua da realidade por uma crítica não é bastante para que as classes oprimidas se libertem” (1976, p. 94), Freire radicaliza o caráter dialético e político que envolve o conhecimento da realidade concreta e a sua transformação, reorientando a criticidade do “estar sendo no mundo” a partir da dialética que se estabelece entre a história e a consciência:

Por isso mesmo a educação, para não instrumentar tendo como objeto um sujeito – ser concreto, que não somente está no mundo, mas também está com ele –, deve estabelecer uma relação dialética com o contexto da sociedade à qual se destina, quando se integra neste ambiente que, por sua vez, dá garantias especiais ao homem através de seu enraizamento nele. Superposta a ele, fica “alienada” e, por isso, inoperante. (2010, p. 61-62)

Voltando à canção “Massemba”, parece que o eu lírico experimentou algumas das categorias utilizadas por Freire para lidar com as tensões existenciais da relação humanização/desumanização. Partindo da imposta condição cativa, conseguiu fazer valer a vocação ontológica do ser humano em ser mais, e o fez mesmo em uma situação certamente regressiva do seu estado de consciência enquanto homem ou mulher livre, demonstrando que o ser humano, realmente, não pode ser compreendido como historicamente determinado. Valendo-se do constructo histórico que é a cultura, o(a) narrador(a) resistiu à tentativa de redução do seu estado de consciência ao nível da intransitividade e optou por reconstruir o seu estar com o mundo de forma consciente e crítica. Percebeu, ao chegar nos terreiros do mundo, mundo físico e simbólico que mediatizou antigas e novas relações de estar com ele, que auxiliar os camaradas era uma

---

<sup>219</sup> A ideia de conscientização, para Scocuglia (2019), assumirá quatro formatos no decorrer das obras de Paulo Freire. Primeiramente a categoria conscientização vinculou-se à ideia de nacional-desenvolvimentismo, de forma que conscientização implicava a consciência das questões nacionais. Em *Educação como prática da liberdade*, ainda influenciado pelo pensamento de Álvaro Vieira Pinto, Freire dará uma conotação psicopedagógica à categoria, tentando explicá-la a partir dos estados de consciência. Na produção da década de 1970, contudo, Freire incorporará a influência marxista de autores como Georg Lukács, Lucian Goldman e Antonio Gramsci, passando a compreender a conscientização não mais como fruto das transformações no nível da consciência, mas da consciência de classes. Por fim, na maturidade da sua produção intelectual, conscientização passa a representar a consciência das diversas intersubjetividades do sujeito.



forma de resistir à opressão desumanizadora que é a escravidão, e que essa forma implicava conhecer o instrumento simbólico mais importante do opressor, a palavra escrita, para ensiná-la e, em comunhão, transformar esse mundo.

### 3.1.7 Esperança e utopia

O motor dialético que levou o narrador, ou a narradora, a perceber a própria existência como histórica, porque é dotada e promotora de cultura, ou seja, capaz de transformar o mundo, foi o mesmo que promoveu a percepção de que a possibilidade de mudança é, antes de tudo, uma esperança no ato político – e profundamente dialógico – de aprender a ler para ensinar os camaradas. Em outras palavras, as mesmas tensões que provocaram o pensar e o assumir a existência como sujeito histórico cimentaram o sonho de tornar viáveis situações ainda inéditas, renovando-lhe a esperança em concretizar a mudança, agora, percebida como possível:

Por isso, venho insistindo, desde a Pedagogia do oprimido, que não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. A utopia implica essa denúncia e esse anúncio, mas não deixa esgotar-se a tensão entre ambos quando da produção do futuro antes anunciado e agora um novo presente. A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não morre. Pelo contrário, continua. (FREIRE, 2021b, p. 126-127)

A utopia, na perspectiva freiriana, é dialética, *prática*, coletiva e fundamentalmente dinâmica. Ela é um porvir constante, porque constante é a percepção da inconclusão humana e a busca pela sua superação, melhor dizendo, na esperança da sua superação; aliás, esse é o seu motor propulsor: a esperança que homens e mulheres têm de ser mais; de alcançarem inéditos-viáveis capazes de transformar a realidade. É assim, impulsionando homens e mulheres a transformar o mundo, que a esperança se entranha na forma como Freire concebe a educação, reafirmando o seu caráter antropológico:

[...] sem sequer poder negar a desesperança como algo concreto e sem desconhecer as razões históricas, econômicas e sociais que a explicam, não entendo a existência humana e a necessária luta para fazê-la melhor, sem esperança e sem sonho. A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica.

Como programa, a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo.

Não sou esperançoso por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico. (2021b, p. 14)

Mas se os seres humanos são incompletos, inconclusos e inacabados, não há como imaginar que também não possam ser a esperança e até mesmo a utopia, dado o seu condicionamento histórico, sínteses das tensões entre as denúncias de um presente intolerável e os anúncios de um futuro possível (FREIRE, 2021b). Nesse sentido, os sonhos dos oprimidos, sonhos de transformação da realidade, podem conduzi-los por caminhos que os levem à opressão e, portanto, a desumanização, ainda que de forma diferente da que se impõe. Pensando assim não há como discordar de Mafra, que não apenas reafirma o caráter epistemológico da esperança como a conecta com a chamada pedagogia freiriana:

Ao mesmo tempo que a esperança se funda como categoria da aprendizagem ela também é incompleta, inconclusa e inacabada. Por não existir esperança pronta é que a própria esperança precisa ser educada. Daí, uma educação ou uma pedagogia da esperança. Paulo Freire [...] expõe que uma das tarefas da educadora e do educador progressista é “desvelar as possibilidades para esperança”. (2016, p. 177-178)

Outra evidência do pensamento humanista que enraíza ainda mais a dimensão antropológica na ideia de educação em Freire, diz respeito ao caráter solidário do ser humano, que igualmente se verifica na aprendizagem. Quando o eu lírico da canção diz que vai aprender a ler para ensinar os camaradas, mais uma vez, ele está reconhecendo o que Freire afirmou em vários momentos da sua obra: que “ninguém se liberta sozinho” (2018, p. 127); “ninguém desvela o mundo ao outro [...], é preciso que êstes se tornem também sujeitos do ato de desvelar” (*idem*, p. 421); “o sujeito pensante não pode pensar sozinho” (1979, p. 66); ou, ainda, “ninguém é ou continua a estar sendo sozinho” (2011, p. 51). Nem mesmo a educação e a esperança, que precisam ancorar-se na prática, conseguem transformar a realidade sozinhas, afinal:

Ninguém chega a parte alguma só, muito menos ao exílio. Nem mesmo os que chegam desacompanhados de sua família, de sua mulher, de seus filhos, de seus pais, de seus irmãos. Ninguém deixa seu mundo, adentrado por suas raízes, com o corpo vazio ou seco. Carregamos conosco a memória de muitas tramas, o corpo molhado de nossa história, de nossa cultura; a memória, às vezes difusa, às vezes nítida, clara, de ruas da infância, da adolescência; a lembrança de algo distante que, de repente, se destaca límpido diante de nós, em nós, um gesto tímido, a mão que se apertou, o sorriso que se perdeu num tempo de incompreensões, uma frase, uma pura frase possivelmente já olvidada por quem a disse. Uma palavra por tanto tempo ensaiada e jamais dita, afagada sempre na inibição, no medo de ser recusado que, implicando a falta de confiança em nós mesmos, significa também a negação do risco. (2021b, p. 45)

Embora, algumas vezes, apareçam como sinônimos, em Freire, esperança e utopia são categorias distintas e complementares. De um lado, a esperança antecede a utopia, porque, como diz o pensador, ela é uma “categoria ontológica do ser humano”, desde que mulheres e homens passaram a acreditar que o futuro pode ser diferente. De outro, ela é condição para a utopia, já que só é possível pensar em um projeto utópico (um outro lugar e não um “lugar nenhum”), quando se acredita que o amanhã pode ser diferente. É a convicção de que o amanhã pode ser diferente (esperança) que institui a base sobre a qual pessoas, grupos e culturas podem (mas não necessariamente) se mobilizar para fazer planos inéditos e viáveis. Por outro lado, ao se criticizar a esperança, que é um ato de conscientização, os seres humanos podem superar a pura espera pelo que fazer, dando início, assim, à realização da utopia que, por sua dialética, sempre se reconfigurará no processo de atualização do ser mais.

### 3.1.8 “Palavramundo” e “palavração”

Ainda sobre memórias e poética – no seu sentido lato, recurso que Freire utilizou como poucos nos seus textos e para descrever as suas poéticas memórias –, talvez, uma das ideias mais representativas do pensamento de Paulo Freire esteja contida em um dos seus mais profundos (e poéticos) escritos, na verdade um escrito para ser falado, pois se tratava do texto que o educador elaborou para a abertura do Congresso Brasileiro de Leitura, realizado em Campinas no ano de 1981<sup>220</sup>. Um escrito que reafirmava a potência da palavra escrita, mas não a dogmatizava como se ela se bastasse em si. Pelo contrário, partia do apontamento de que toda a potência criativa da palavra escrita, despertada pela descodificação da mensagem cifrada pelas letras, somente se manifestava em plenitude se a leitura do mundo a precedesse, incorporando sentido às palavras, entranhando o texto de contexto.

Coerente com o dinamismo dialético do seu pensamento, e “relendo” “gostosamente” o que guardava na memória, Freire demonstrou, contudo, que não bastava a leitura da palavra ser precedida pela leitura do mundo; fazia-se indispensável que essa primeira leitura fosse relida a partir da leitura da palavra, promovendo uma

---

220 O texto preparado para esse congresso integrou o livro *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam* (1982), um dos primeiros escritos e publicados no Brasil após a volta de Freire do exílio, em 1979.

espiral transformadora, desmistificadora, “desalienante” e, por isso, crítica. Assim, quase como um texto-testemunho, são as memórias do autor que nos conduzem pela sua teoria. São elas que nos levam à constatação do quanto a leitura da palavra não pode ser considerada como ponto de chegada do conhecimento, mas, a um só tempo, consequência e ponto de partida de uma relação específica com o mundo; de uma relação que, se respeitados os sentidos das palavras que compõem a leitura do mundo, a leitura da palavra é a própria leitura daquilo que Freire chamou de “palavramundo”. Mais ainda, que mundo seria esse em que, ao mesmo tempo que precede se apresenta para ser relido, mundo de significações, de valores, de transformações, senão a própria cultura? Nesse sentido, que é o sentido da “palavramundo”, há um indisfarçável enredamento entre as formas primeiras de conhecer o mundo e as que as sucedem. Assumir como *práxis* essa relação dialógica com o mundo pode levar homens e mulheres, comprometidos e comprometidas com a radicalidade da transformação social, a assumirem a validade da “palavramundo” para além dos contextos da alfabetização, reconhecendo-a como indispensável às análises das totalidades em que ideias e fenômenos se apresentam, isto é, totalidades historicamente construídas, mas que podem ser (não impositivamente) transformadas.

A potência transformadora da palavra jamais poderá ser encontrada nas palavras esvaziadas de criticidade prática, palavras dadas ou introjetadas, “palavras inautênticas” ou “palavras ocas”, como dizia Freire (2018). A potência transformadora da palavra somente poderá ser encontrada nas palavras verdadeiras, porque “não há palavra verdadeira que não seja uma união inquebrantável de ação e reflexão, por isto, que não seja prática. Daí que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo” (FREIRE, 2018, p. 185). Fala-se, então, da articulação possível entre linguagem (no seu sentido mais profundo), pensamento e mundo; por isso, então, “a palavra humana é mais que um mero vocábulo – é palavração” (FREIRE, 1976, p. 49).

Diferentemente das práticas opressoras, práticas que desconsideram o diálogo entre a leitura do mundo e a leitura da palavra, que reprimem as condições de articulação da “palavração”, transformar o mundo pela “palavramundo” é transformá-lo de dentro para fora, evidenciando o dinamismo que faz da realidade socioeconômica e política, bem como da produção cultural, constantes processos em estruturação. Mais ainda, transformações pela “palavramundo” somente fazem sentido se respeitadas a coexistência e as autonomias dos diversos saberes, decorrentes das diversas possibilidades de leituras do mundo, além dos reais anseios transformadores e da onipresente possibilidade de saber mais. Transformações pela “palavramundo” são, portanto, iniciativas de caráter

nitidamente cultural, político e pedagógico, que representam anseios coletivos capazes de possibilitar homens e mulheres serem mais a partir da enunciação da própria palavra.

Na prática, transformações pela “palavramundo” são *práxis* que podem ser encontradas, por exemplo, nas propostas pedagógicas voltadas ao protagonismo de quem faz a escola no lugar de quem fala, pensa ou escreve por ela. São práticas que dialetizam o fazer, o pensar e o escrever escolar, na esperança de que deles emergjam possibilidades de leituras da palavra, respeitosas e solidárias com possíveis transformações das leituras do mundo.

Obviamente, propostas de transformações pela “palavramundo” não são esperadas apenas no universo das gestões democráticas das instituições promotoras do conhecimento formal, espaços privilegiados de construção e análise de políticas públicas voltadas à transformação social. Pelo contrário, propostas e experiências de transformações inspiradas nas leituras do mundo podem ser verificadas, de forma mais ou menos sistematizada e com muito mais frequência, na pluralidade dos movimentos sociais, nas manifestações culturais, nas experiências solidárias, ou ainda nas iniciativas populares gestadas no seio dos grupos sociais oprimidos, como percebeu Freire ao analisar a participação popular nos movimentos democráticos em favor do restabelecimento das eleições diretas no Brasil, no início dos anos 1980:

Como educador, eu me pergunto: essa prática política, essa presença de uma voz, a voz de um povo que luta contra o silêncio a ele imposto em todos esses anos de regime discricionário, autoritário não terá sido também um momento extraordinário de pedagogia no dinamismo, na intimidade de um processo político? É lógico que não foi uma educação sistematizada, com uma pauta preestabelecida para discutir a luta de classes, por exemplo, ou para discutir a dimensão biológica do ato de conhecer. Não havia nada preestabelecido. O que houve foi exatamente a encarnação de um desejo popular: o de votar. Algo eminentemente político, mas cuja vestimenta foi também eminentemente pedagógica. (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995, p. 24)

É sobre a possibilidade de encontrar pedagogias nas práticas não formais do sistema educativo que estudos e interessados(as) em educação devem se voltar. É sobre os “fazeres” dos movimentos sociais, da chamada “cultura popular” ou, ainda, sobre os saberes e tradições dos povos originários que práticas educacionais podem apontar para formas autênticas de ler o mundo invisibilizadas pelos modelos antidialógicos por vezes encontrados nas universidades e reproduzidos nas práticas docentes.

### **3.1.9 Pedagogia**

Um traço marcante do pensamento freiriano, inspirador de um sem-número de discussões e iniciativas ao redor do mundo, foi, sem dúvida, o componente político das suas ideias e práticas educacionais. Nas palavras de Scocuglia, “a educação e a pedagogia, para Freire, sempre estiveram carregados de uma politicidade, ou seja, a prática educativa e a reflexão sobre essa prática constituíam atos políticos: de escolha, de decisão, de luta entre contrários, de conquista da cidadania negada” (2019, p. 15). Nesse sentido, o caráter pedagógico percebido por Freire no ato político em clamor pelas diretas não parece nem um pouco distinto de práxis também verificadas em outras racionalidades oprimidas<sup>221</sup>, reafirmando o componente plural e crítico do pensamento pedagógico freiriano. Ele pode se manifestar em intencionalidades diversas, como quando o eu lírico da canção “Massemba” diz que deseja aprender a ler para ensinar os camaradas; ou quando uma ialorixá, ou um babalorixá<sup>222</sup> reafirma a ancestralidade e uma leitura do mundo inclusiva, assentada no respeito à natureza e à força feminina, por exemplo; ou, ainda, quando um bloco afrocarnavalesco sai no carnaval denunciando o racismo como elemento estruturante das relações de uma sociedade e, ao fazê-lo, anuncia que a mudança é possível por meio da cultura e da conscientização do povo negro.

Escrevendo sobre as pedagogias de Paulo Freire, Romão propõe uma compreensão “paidética” para o termo pedagogia, uma compreensão que a aproxima da ideia de processo civilizatório, retomando a provável totalidade pensada pelo povo helênico, mas reduzida no mundo ocidental para a “ciência da educação”, para a “reflexão sistemática sobre a educação”:

Ao aconselhar a organização da reflexão sobre o cosmos, o Planeta Terra e o homem, por meio de “pedagogias”, não estaria Paulo Freire resgatando o significado mais totalizante que os gregos conferiram ao termo? Considerando-o como processo civilizatório fica mais fácil entender o porquê da

---

221 Weffort, no capítulo inicial de *Educação como prática da liberdade*, também aponta para essa identificação com as ideias pedagógicas de Freire: “a compreensão desta pedagogia em sua dimensão prática, política ou social, requer, portanto, clareza quanto a este aspecto fundamental: a ideia da liberdade só adquire plena significação quando comunga com a luta concreta dos homens por libertar-se. Isto significa que os milhões de oprimidos do Brasil – semelhantes, em muitos aspectos, a todos os dominados do Terceiro Mundo – poderão encontrar nesta concepção educacional uma substancial ajuda ou talvez mesmo um ponto de partida” (FREIRE, 1987, p. 9).

222 *Ialorixá* e *babalorixá* correspondem, respectivamente, à sacerdotisa e ao sacerdote principais de um terreiro de candomblé de nação *keto*. É diretamente ou ao redor da *ialorixá*, ou do *babalorixá*, que gravitam todas as orientações de natureza material, espiritual e pedagógica do terreiro. Nos candomblés de nação *jeje* e de nação Angola as hierarquias religiosas também se ramificam a partir da sacerdotisa ou do sacerdote principal: na nação *jeje* chama-se *gaiaku* ou o *humbono* e na nação Angola dá-se o nome de *kota* ou o *taata*. Sobre hierarquias e relações mantidas nos diversos candomblés, ver Lima (2003), Vega (2013), Parés (2007), Braga (2019).

recomendação de Paulo Freire em se estabelecer a pedagogia como uma práxis (reflexão e ação) preferencial deste início de século.

Em seu sentido “paidético”, ela deve ser mesmo o eixo norteador da reflexão crítica e de ação consequente na contemporaneidade. Neste caso, ela carrega consigo uma dimensão de totalidade, de historicidade, de dialeticidade e de dialogicidade. Em suma, justifica-se pensar, sentir e agir, hoje, por meio da pedagogia, se quisermos rechaçar a ameaça do retorno à barbárie e se desejarmos retomar a reconstrução do processo civilizatório. Enquanto prática e ciência – nesta ordem –, portanto, enquanto ação e organização da reflexão sistemática sobre esta ação, enquanto práxis, enfim, a pedagogia permite a atualização das potencialidades humanas. Além disso, a pedagogia tem como centralidade a dimensão de futuro, construído a partir da ação no presente. (2009, p. 84)

Pensando em um conceito de pedagogia que contemplates as intencionalidades políticas inerentes aos processos associados à vocação ontológica do ser humano em ser mais e ao caráter epistêmico dos valores no esforço de elevação das potencialidades humanas, este trabalho admite que uma ideia freiriana de pedagogia pode ser compreendida como uma leitura do mundo voltada à transformação da sociedade por meio da educação<sup>223</sup>. Nesse sentido, entendendo a educação como processo que atualiza a potência humana para lidar com a incompletude, com o inacabamento e com a inconclusão, a pedagogia, enquanto práxis, abarca as especificidades desse processo, estruturando-o de acordo com as intencionalidades socioeconômicas, políticas e culturais historicamente condicionadas, mas não historicamente determinadas. Ou seja, e isso é importante destacar, sem jamais ignorar os fenômenos concretos que condicionam a vida material, ao assumir a transformação social por meio da educação, o conceito de pedagogia admitido por este trabalho reconhece a história como possibilidade e a superação da opressão como um inédito-viável. Nesse sentido, não cabe compreender a pedagogia como uma força mágica, que, alheia às forças sociais, seria capaz de transformar, sozinha, a realidade. Pelo contrário, o conceito de pedagogia sustentado neste trabalho reconhece as limitações impostas pela crueza dos projetos opressores, que se propõem à conservação de realidades desumanizantes, mas motivada pela mesma esperança que move homens e mulheres na busca de serem mais, projeta-se na utopia da superação da opressão.

### 3.2 “MALÊ PEGUE O TAMBOR E GANHE AS RUAS, A CHAMA DO LEVANTE

---

<sup>223</sup> Essa foi uma definição dada por Jason Mafra em uma das nossas sessões de orientação e que passei a adotar pela simplicidade e precisão conceitual. Apesar de Mafra ter razão em relação à redundância da complementação que sugeri (“por meio da educação”), insistirei em adotá-la apenas para realçar a correspondência entre educação e pedagogia, bem como para apontar que, sendo várias as intencionalidades da educação, é perfeitamente coerente nos referirmos a pedagogia no plural (pedagogias).

## É NOSSA, CONTINUA”<sup>224</sup> – AS PEDAGOGIAS FREIRIANAS

Educação e pedagogia sempre estiveram presentes no pensamento e na obra de Paulo Freire, pois foi por meio dessas lentes que ele passou a ler e a intervir no mundo. Contudo, tão correto quanto afirmar a onipresença da educação e da pedagogia nas suas obras, também o é constatar os recorrentes ajustes, atualizações e delimitações no foco dessas lentes, iniciativa que demonstrou sempre que percebia que o dinamismo da prática exigia ajustes, atualizações e aprofundamentos da teoria (SCOCUGLIA, 2019). Concentrando essa análise no campo da pedagogia, o que se percebe no decorrer da sua produção intelectual é uma profunda inquietação crítica acerca dos limites e das possibilidades das práticas educacionais<sup>225</sup>.

Como a leitura das obras de Paulo Freire jamais pode ser feita descontextualizada do momento histórico em que ele escreveu, das forças políticas que atuavam sobre a sociedade e das aspirações dos oprimidos para fazerem valer a sua vocação, não se deve esperar uma compreensão estática ou engessada de pedagogia vinda do autor. Pelo contrário, deve-se esperar, em cada abordagem, em cada obra em que ele propôs uma pedagogia comprometida com a possibilidade de homens e mulheres dizerem a própria palavra, uma espécie de instantâneo social e das forças políticas mais vigorosas que condicionaram, a cada momento histórico, a sua produção intelectual.

Quem bem conhece e sistematiza esse itinerário intelectual-produtivo de Paulo Freire é Scocuglia (2019), que sugere “três momentos históricos”<sup>226</sup> importantes da obra

224 O contexto dessa canção do Malê Debalê refere-se ao chamamento de homens e mulheres escravizados e escravizadas, quase todos e todas da etnia Haussá, que em 1835 se rebelaram contra a escravidão e lutaram para criar um califado na Bahia. O evento, um dos mais preocupantes para o domínio português, ficou conhecido como a Revolta ou o Levante dos Malês, designação dada à época aos escravizados e escravizadas que professavam a fé islâmica. Assim como aquelas pessoas lutaram coletivamente pela liberdade, pois sabiam que nada conseguiriam sozinhas, fazer pedagogias deve ter o mesmo sentido de coletividade como pressuposto da liberdade.

225 Romão faz uma importante distinção conceitual, de caráter etimológico, entre os termos “educativo”, relacionado à ação do educador sobre o educando afim de instruí-lo para a integração em um projeto social, e o termo “educacional”, que assume o caráter de provocação sobre algo latente, fazendo-o surgir (perspectiva associada à maiêutica de Sócrates). Assim, enquanto o termo “educativo” centra-se no ensinar, no termo “educacional” a sua centralidade volta-se para o aprender (ROMÃO, 2009).

226 Ainda que esses “três momentos” venham a ser desenvolvidos no decorrer deste capítulo, para facilitar o acompanhamento do leitor optei por apresentá-los imediatamente. O “primeiro” refere-se às obras produzidas por Freire entre 1959 e 1970; o “segundo” diz respeito ao que ele produziu durante os anos de 1970 e o “terceiro” aos principais trabalhos do pós-exílio, os anos 1980 e 1990. Focando nos acontecimentos que afetaram a própria vida de Paulo Freire, Kohan (2019) também sugere “três momentos” bastante similares à proposição de Scocuglia. O “primeiro” vai do nascimento (Freire considerava o nascimento o seu primeiro exílio) até o ano de 1964, quando a ditadura brasileira cancela o Programa Nacional de Alfabetização de Adultos que coordenava e inicia um processo de prisões e interrogatórios que culmina com a sua saída do país; o “segundo” é o exílio propriamente dito, quando saudade e possibilidades de rever práticas e pensamentos por meio do trabalho se fundem; e o “terceiro” se inicia ao retornar



do nosso patrono da educação, momentos marcados por acontecimentos, influências e desenvolvimento intelectual específicos, mas que jamais podem ser tomados como momentos herméticos, incomunicáveis entre si. Pelo contrário, o que o autor comprova é um diálogo contínuo entre ideias, revisão de posicionamentos e inclusão de novas referências teóricas, exercício que Paulo Freire faz ao longo do tempo e dos diferentes momentos políticos em que se encontrou.

### 3.2.1 A pedagogia da etapa isebiana e dos primeiros anos de exílio de Paulo Freire

O “primeiro momento” do pensamento freiriano é situado por Scocuglia entre as décadas de 1950 e 1970, período quase todo marcado pelo que emerge da região Nordeste e se dialetizava com o contexto histórico das teses nacional-desenvolvimentistas do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)<sup>227</sup>, mas também com as ideias do humanismo-cristão progressista, da educação popular e dos movimentos de alfabetização e de cultura popular. Tais influências, também marcadas por um contexto histórico que favorecia um populismo de caráter progressista, estão nitidamente presentes em pelo menos três obras desse “primeiro Freire”: i) na tese *Educação e atualidade brasileira*, apresentada no concurso para a docência na Universidade do Recife<sup>228</sup>; ii) no primeiro

---

definitivamente ao Brasil, em 1980, quando começa a participar ativamente da vida política e intelectual do país, resultando na produção de importantes obras até a sua morte, em 1997. Sobre esses momentos, Gadotti faz uma importante observação no prefácio do livro *A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas*: “não há propriamente fases [na obra de Paulo Freire]. [...] Seu ponto de vista foi sempre o mesmo. O que se poderia chamar de ‘fase’ ou ‘etapa’ do seu pensamento é a ênfase em certas problemáticas que, estas sim, vão se diversificando e evoluindo” (SCOCUGLIA, 2019, p. 10, grifo nosso).

227 O ISEB foi uma instituição formada por proeminentes intelectuais brasileiros para pensar uma ideologia nacional que pudesse orientar o desenvolvimento socioeconômico do país. Apesar da influência no seu pensamento, Paulo Freire jamais participou como membro do ISEB. Entre os seus membros, destacaram-se: Hélio Jaguaribe, Guerreiro Ramos, Cândido Mendes de Almeida, Álvaro Vieira Pinto, Ignácio Rangel, Carlos Estevam Martins e Nelson Werneck Sodré, além de Celso Furtado, Gilberto Freyre e Heitor Villa-Lobos, que atuaram como colaboradores, e de membros ilustres, como Miguel Reale e Sérgio Buarque de Hollanda.

228 Vejamos como Nita Freire, a segunda esposa de Paulo Freire, descreve essa passagem da vida do seu esposo: “Paulo apresentou nesse mesmo ano de 1959 a sua tese de 141 páginas, como parte das exigências legais do concurso de títulos e provas para obter o grau de Doutor, e a sua efetivação na Escola de Belas Artes, um trabalho nada comum na época, intitulado *Educação e atualidade brasileira*. [...] Nesse concurso, Paulo concorreu com Maria do Carmo Tavares de Miranda, que tomou ‘como tema uma análise da educação vinda do mundo hebraico’ para escrever a sua tese intitulada *Pedagogia do tempo e da história*. [...] Ambos foram aprovados e, assim, obtiveram o título de doutor; mas tendo sido a média global de Paulo Freire de 8,85, inferior à de Maria do Carmo Tavares, que foi de 9,35 (diferença de 0,50), ele perdeu a titularidade da Cátedra na Faculdade de Belas Artes [...]. Com sua aprovação no concurso e a obtenção do título de doutor, Paulo, por intermédio da Portaria n. 30, de 30/11/1960, foi nomeado para exercer o cargo de professor de Ensino Superior da cadeira de História e Filosofia da Educação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Recife, tomando posse e exercício em 2/1/1961” (FREIRE, 2017, p.

livro publicado por Freire, *Educação como prática da liberdade*, escrito, como o próprio autor informou, com a intenção de rever e ampliar a tese *Educação e atualidade brasileira*<sup>229</sup>; iii) na obra *Pedagogia do oprimido*, que, apesar de assumir radicalidades e referenciais marxiano e marxista ainda inéditos, as categorias superestruturais ainda são apresentadas com destaque.

Em linhas gerais, a proposta de desenvolvimento do ISEB era profundamente marcada, como já foi dito, pelo nacionalismo. Este seria o motor que levaria a nação brasileira a romper com a tradição arcaica-rural da estrutura política e socioeconômica do país, segundo os seus intelectuais. Nesse sentido, a organização política, social e econômica majoritariamente rural, entendida como a causa do subdesenvolvimento brasileiro, deveria ser substituída por uma burguesia industrial, que tocaria as reformas políticas e socioeconômicas de uma nação ávida por desenvolver-se a partir das forças intelectuais e econômicas nacionais. A expectativa era de que a tão esperada revolução burguesa, enfim, ocorresse no país, favorecendo a formação de uma população urbana e de um proletariado nacional<sup>230</sup>.

Entendendo que a pedagogia poderia contribuir para esse momento de inflexão da lógica socioeconômica, política e cultural no Brasil, Paulo Freire, influenciado pelo humanismo-cristão progressista, insere-se na tradição nacional-desenvolvimentista e elabora o “Sistema de alfabetização Paulo Freire”. A intenção do autor era, a partir de um grandioso programa de alfabetização, ampliar significativamente, e no curto prazo, a quantidade de cidadãos conscientes da sua condição de sujeitos históricos para melhor lidarem com as pressões das estruturas de poder herdeiras do “coronelismo”<sup>231</sup> no interior

---

89-92).

229 Nesse momento, cabe reafirmar o caráter “dialógico” e “coletivo” da construção intelectual das obras de Paulo Freire. O relato que ele faz da trajetória de *Educação como prática da liberdade* é um bom exemplo disso: “No Chile reví tudo e, inclusive, percebi uma série de incongruências. Essa mesma amiga [‘Silke Webber, que, na época, estava fazendo o seu doutoramento em Paris’] me mandou, acompanhando os originais, uma carta em que, fraternalmente, me chamou a atenção para certas incongruências e fazia reparos no texto. Primeiro li a carta, lógico, e pensei: não pode ser que esteja assim no texto. Inquieto, fui a ele e constatei que ela tinha razão. A primeira revisão que fizera se dera no período de muita tensão, daí os lapsos, as falhas que ela registrara. Retifiquei tudo, e o texto final é esse que se tem por aí hoje. Mas antes de fechar o livro para publicação – parece-me, não tenho certeza, que a primeira edição foi em 1967 –, eu tive a felicidade de ter o Álvaro Vieira Pinto por perto, que fez uma leitura crítica dos originais” (FREIRE; GUIMARÃES, 1987, p. 90).

230 Tal expectativa, vale destacar, foi alvo de grandes debates e cisões no seio da esquerda brasileira, sobretudo aquela fundada na ortodoxia marxista, que tinha como principal representante o Partido Comunista Brasileiro.

231 O Coronelismo representa uma forma de organização política comum durante todo o período conhecido como Primeira República (1889 a 1930), caracterizada pelas trocas de favores e de interesses entre o poder público e as oligarquias locais; pela violência do mandonismo, autoritarismo dos chefes políticos das oligarquias, sobretudo rurais; do voto de cabresto, voto obtido mediante ameaças ou relações

do país.

A centralidade do “Sistema de alfabetização Paulo Freire”, ou “Método Paulo Freire”, refletia o seu pensamento humanista e prático, na medida em que propunha a elaboração de “círculos de cultura” voltados à alfabetização de adultos a partir das experiências e percepções existenciais dos próprios educandos. Era a leitura de mundo dos educandos, seu universo de representações culturais, o ponto de partida para a leitura da palavra, palavra emprestada desse universo que lhe era tão familiar. Na medida em que os círculos de cultura se estruturavam na autêntica palavra dos educandos, palavra que era dita, contextualizada e aprendida, esvaziavam-se os espaços de dominação alienante, acrítico e opressor. Nesse sentido, a práxis se instala como opção política dos círculos de cultura e se confunde com a própria opção existencial do seu criador, fenômeno percebido por Weffort, na introdução de *Educação como prática da liberdade*, e por Kohan (2019), autores que chamam a atenção para as correspondências entre a práxis e a vida filosófica de Freire e de Sócrates. Essas correspondências, para Weffort, podem ser verificadas nos fundamentos dialógicos do círculo de cultura e na maiêutica socrática, no que diz respeito ao exercício livre das consciências, mas estabelece uma distinção fundamental de nítido caráter existencial: “os participantes do diálogo no círculo de cultura não são uma minoria de aristocratas dedicada à especulação, mas homens do povo. Homens para os quais as palavras têm vida porque dizem respeito ao seu trabalho, à sua dor, à sua fome” (FREIRE, 1987, p. 7). É esse pensar educação de forma dialogada e conscientemente crítica das especificidades existenciais e políticas dos sujeitos – o que pressupõe (re)conhecê-los nos seus contextos socioeconômicos, políticos e culturais – que implica o compromisso da educação freiriana com a liberdade. Ou seja, a perspectiva humanista da pedagogia da liberdade no “primeiro Freire” apresentava-se marcadamente comprometida com o trânsito de homens e mulheres de um estado de consciência ingênua, estado que promovia interpretações acríticas da realidade socioeconômica e política que os(as) impediam de serem mais<sup>232</sup>, para um estado de

---

de dependência do eleitor; do apadrinhamento de candidatos com pouca ou nenhuma expressão política; além da fraude eleitoral, que resultava da principal consequência do coronelismo: o enfraquecimento do poder do Estado em função do fortalecimento de lideranças e grupos representativos da oligarquia nacional. Apesar de o Coronelismo ter sido atingido de morte a partir do golpe de 1930 promovido por Getúlio Vargas, sobretudo em relação ao seu poderio militar paraestatal, suas práticas políticas permaneceram e continuaram sendo decisivas na composição político-eleitoral de diversos municípios brasileiros.

232 À época, de forma bastante objetiva, transformar a realidade incluía garantir a participação consciente de milhões de pessoas nas eleições para presidência da república de 1965, o que só poderia acontecer se elas fossem alfabetizadas.

consciência crítica, resultante de um processo educacional intencionalmente elaborado para desvelar a causalidade dos fatores que lhes negavam essa condição.

A experiência mais conhecida de implantação do “método Paulo Freire” ocorreu em Angicos (RN), entre os meses de janeiro e abril de 1963, quando foi realizado o último encontro do projeto que alfabetizou trezentos trabalhadores. De imediato, as contribuições que o “método Paulo Freire” poderiam trazer para a proposta nacional-desenvolvimentista foram percebidas pelos setores progressistas da educação e da política brasileira, passando a servir de modelo para o Programa Nacional de Alfabetização (PNA)<sup>233</sup>. Contudo, como os números que envolviam o “Sistema Paulo Freire” eram grandiosos<sup>234</sup>, além dos progressistas, tanto os setores populistas do governo federal quanto os retrógrados-conservadores perceberam, por motivos (imediatistas) distintos, as consequências eleitorais que uma alfabetização em massa poderia trazer para o equilíbrio político do país após as eleições de 1965. Para Scocuglia,

[...] o “Método Paulo Freire” servia à “ascensão intelectual das camadas populares”, mas, também, como utilização política do populismo no poder. Trabalhando no terreno da chamada “superestrutura”, o “método” servia ao revigoramento das ideias inerentes à transição à modernidade através do “combate da consciência mágica correspondente à sociedade arcaica e ao surgimento de outras formas de consciência”. A ultrapassagem da consciência ingênua/mágica em direção à consciência crítica, constituía o próprio cerne do binômio alfabetização-conscientização. (2019, p. 39)

Seguindo a análise que Scocuglia faz do pensamento freiriano na sua fase nacional-desenvolvimentista, é importante destacar que a ênfase dada por Freire ao viés

---

233 O Programa Nacional de Alfabetização (PNA) foi criado por meio do Decreto nº 53.465, de 21 de janeiro de 1964. Após atestar, nas considerações iniciais, a eficácia do “Sistema Paulo Freire” para combater “em tempo rápido” a gravidade do analfabetismo brasileiro, os artigos seguintes, entre outras determinações, vinculam o PNA ao Sistema Paulo Freire e estabelecem um amplo engajamento de setores da sociedade para atuarem no esforço da alfabetização nacional, com “agremiações estudantis e profissionais, associações esportivas, sociedades de bairro e municipalistas, entidades religiosas, organizações governamentais, civis e militares, associações patronais, empresas privadas, órgãos de difusão, o magistério e todos os setores mobilizáveis” (BRASIL, 1964).

234 Apresentando alguns resultados quantitativos do “Sistema Paulo Freire”, Weffort informa que “seu movimento começou em 1962 no Nordeste – a região mais pobre do Brasil, cerca de 15 milhões de analfabetos para uma população de 25 milhões de habitantes. [...] Os resultados obtidos, 300 trabalhadores alfabetizados em cerca de 45 dias, impressionaram profundamente a opinião pública e a aplicação do sistema pôde estender-se, já agora sob o patrocínio do governo federal, a todo o território nacional. Assim, entre junho de 1963 e março de 1964, desenvolveram-se cursos de capacitação de coordenadores em quase todas as capitais dos estados (somente no Estado da Guanabara inscreveram-se quase 6.000 pessoas; houve também cursos nos Estados de Rio Grande do Norte, São Paulo, Bahia, Sergipe e Rio Grande do Sul, atingindo a vários milhares de pessoas). O plano de 1964 previa a instalação de 20.000 círculos [de cultura] que já se encontravam capacitados para atender, durante este ano, a aproximadamente 2 milhões de alfabetizados (30 por círculo, com duração de 3 meses cada curso). Tinha início assim uma campanha de alfabetização em escala nacional que envolvia, nas primeiras etapas, os setores urbanos, e deveria estender-se imediatamente depois aos setores rurais” (FREIRE, 1987, p. 10-11).

superestrutural da análise social, visível na importância demasiada do papel da educação enquanto vetor para a conscientização, será paulatinamente revista nos trabalhos seguintes. Sem perder o viés superestrutural, o entendimento sobre conscientização passa a incorporar as influências das leituras de Luckács e Goldman em *Pedagogia do oprimido*, quando passa a adotar o conceito de consciência de classe de forma mais explícita, ainda que o protagonismo desse entendimento somente ocorra em *Ação cultural para a liberdade*, momento em que a abordagem marxista de classe se radicaliza e, com ela, a politicidade da educação:

Afirmamos que Ação cultural para a liberdade e outros escritos trouxe à tona uma análise sociológica mais incisiva e rigorosa, emergindo a questão das classes sociais e da luta entre elas como um avanço fundamental do pensamento de Freire, inclusive em relação às questões especificamente pedagógicas. (SCOCUGLIA, 2019, p. 75)

A influência isebiana de caráter nacional-desenvolvimentista também perderá espaço na análise que Freire passará a fazer da sociedade, da ideia de educação e de pedagogia no contexto histórico do golpe empresarial-militar ocorrido no Brasil em 1964. Atento às especificidades de uma sociedade opressora que se impunha, Freire busca novos referenciais teóricos para compreendê-la e para propor possibilidades de ações transformadoras, momento em que ele se aproxima e passa a incorporar a influência dos pensamentos marxiano e marxista nas suas ideias de educação e de pedagogia.

Se durante os governos populistas, vigentes entre a segunda metade da década de 1940 até o golpe, a ambiguidade dos políticos e das instituições oscilavam entre os anseios das classes dominantes e dos oprimidos, muitas vezes confundindo estratégias libertadoras, a partir de 1964 o espaço para oscilação deixa de existir em função das especificidades de um governo autoritário. Ou seja, aqueles motivos (imediatistas) distintos que polarizavam os interesses populistas e retrógrado-conservadores, a partir do golpe de Estado perdem totalmente o sentido e cedem espaço à tendência ao pensamento único, que no caso do “Sistema Paulo Freire” implicava a sua extinção. Não há mais espaço político, portanto, para a filiação oportunista ou ingênua do pensamento progressista com o populismo, atingindo de morte o PNA. Nesse sentido, a ideia de uma educação capaz de preparar o trânsito de um estado de consciência ingênua para a consciência crítica deixa de fazer sentido, pois, com o fim dos governos populistas e a ascensão do autoritarismo, recrudescem os antagonismos classistas e a violência estatal, elementos de sustentação da classe dominante.

O ambiente político e cultural que Freire experienciou durante a etapa chilena do exílio foi um importante elemento impulsionador da sua produção, pois lhe possibilitou compartilhar o pensamento com diversos outros intelectuais brasileiros, também exilados ou de passagem por aquele país, bem como acessar referenciais teóricos que lhe ajudariam a ler mais devidamente aquele mundo marcado pela opressão. Valendo-se desse ambiente intelectual profícuo, em 1968, um ano após a publicação de *Educação como prática da liberdade*, Freire conclui a escrita do seu mais conhecido livro, *Pedagogia do oprimido*, cuja publicação somente aconteceria em 1970 por uma editora estadunidense. Agora, como dito anteriormente, os escritos de Freire assumem um rigor analítico nitidamente inspirado nos autores da tradição marxista, além do próprio Marx.

A pedagogia proposta por Freire passa a dialogar diretamente com os oprimidos, denunciando as práticas que os mantêm nessa condição, práticas de educação bancária que não se comprometem com o pensar crítico, apenas reprodutivista; práticas de prescrição, que constantemente projetam a sombra do opressor sobre o oprimido, fazendo-os querer ocupar a posição do opressor e passar, eles mesmos, a oprimir; práticas, enfim, antidialógicas, pois não reconhecem a amorosidade implícita no ato de homens e mulheres se encontrarem no mundo para transformá-lo a partir da enunciação da própria palavra. Eis o porquê de a pedagogia proposta por Freire na *Pedagogia do oprimido* ser assim denominada, em lugar de “Pedagogia para o oprimido”, que seria uma pedagogia alheia a ele e a ele imposta, como o faz a educação bancária, incapaz de promover a enunciação da palavra do oprimido.

Sem desconsiderar o papel da educação no processo de conscientização, a pedagogia freiriana assume um perfil nitidamente marxista no decorrer da década de 1970, sobretudo porque passa a considerar a politicidade da educação, e não apenas a educação *de per se*, como requisito indispensável à conscientização, correspondência ainda não percebida de forma explícita no seu primeiro livro:

Certamente havia muita ingenuidade minha também, que, em certo sentido, está mais ou menos clara no meu primeiro livro *A educação como prática da liberdade*. Era a ingenuidade de me compreender como um educador e não como um político. Naquela época ainda não percebera o que hoje chamo de *politicidade da educação*. Mas o caráter político da educação já surge muito claramente na *Pedagogia do oprimido*, um livro pós-golpe. (FREIRE; GUIMARÃES, 1987, p. 15)

Crítica semelhante à que fez em relação à educação, Freire também fez em relação à ideia e ao uso do termo liberdade nas suas primeiras obras. Essa distinção acabou por

redirecionar o seu posicionamento político e a imprimir perspectivas diferentes às pedagogias que passa a propor, pois percebe no termo “liberdade” um componente ideológico e individual bastante distinto da ideia contida em “libertação”, que assume a conotação de ação política capaz de conduzir homens e mulheres ao fim da opressão: “liberdade é muito mais estática, já libertação implica luta, envolve processo” (FREIRE; GUIMARÃES, 1987, p. 117).

Sintetizando a evolução do binômio educação-política nas primeiras obras de Paulo Freire, Scocuglia nos ensina:

(1) em *Educação e atualidade brasileira* (1959), Freire defende uma prática educativa voltada para o desenvolvimento nacional e para a construção de uma democracia burguesa/liberal; (2) em *Educação como prática da liberdade* [...] advoga uma educação para a liberdade (existencial/personal) em busca da “humanização do homem”, **via conscientização psicopedagógica**; (3) enquanto na *Pedagogia do oprimido* postula um processo educativo para a “revolução da realidade opressora”, para a eliminação da “consciência do opressor introjetada no oprimido”, **via ação político-dialógica**. (2019, p. 59-60, grifos nossos)

A sistematização proposta por Scocuglia demonstra bem a preocupação de Paulo Freire em aprender estando com o mundo, de aprender errando, aqui entendido no sentido de revisões de conceitos, leituras e interpretações da realidade, mas também no sentido de errância, de andarilhagens indispensáveis à construção de novas experiências e leituras do mundo, conforme percebeu Kohan (2019).

### 3.2.2 As pedagogias da etapa europeia do exílio de Paulo Freire

Percebida a ênfase superestrutural no seu pensamento, já na segunda metade da década de 1970 Paulo Freire reafirma a libertação enquanto componente político da sua pedagogia, agora inspirado nas atividades que presencia e desenvolve no processo de reconstrução da educação dos países africanos que haviam se libertado do jugo colonial português, considerando o trabalho na sua dimensão política e educacional.

Fala-se, agora, de um Paulo Freire que aprofunda o seu aprendizado com o exílio, (re)criando ideias e práticas acerca do seu tema principal, a humanização do oprimido, o que implica a sua libertação. Nesse sentido, as atividades assumidas por Paulo Freire nos cinco anos em que permaneceu exilado no Chile<sup>235</sup>; no curto espaço de tempo que

---

<sup>235</sup> Nesse período, Paulo Freire atuou como assistente de Jacques Chonchol no *Instituto de Desarrollo Agropecuario* (INDAP) e como consultor especial da Unesco na *Corporación de la Reforma*

lecionou em Harvard (Estados Unidos); além dos dez anos que participou como consultor do Departamento de Educação do Conselho Mundial das Igrejas (CMI), em Genebra (Suíça), acabaram por se tornar inseparáveis das suas obras e do seu pensamento. É justamente na etapa suíça do exílio de Freire, quando a sua obra experimenta maior reverberação mundial, que, em parceria com outros(as) exilados(as), envolve-se na criação do *Instituto de Ação Cultural* (IDAC), um grupo de intelectuais<sup>236</sup> que tinham como objetivo “aprofundar o estudo das práticas de Paulo no Brasil antes do golpe de 1964” (FREIRE, 2017, p. 194).

Além do amadurecimento que Paulo Freire experimenta nas atuações profissionais e intelectuais no exílio, a criação do IDAC e a sua atuação no CMI se destacam no itinerário intelectual do autor, pois é a partir do que elas viabilizaram – a aproximação com o contexto revolucionário dos países africanos nas suas lutas pela libertação colonial – que Freire, enfim, incorpora categorias infraestruturais no seu pensamento pedagógico:

A partir dos escritos africanos, produtos do trabalho (de Paulo Freire e do IDAC) na Guiné-Bissau e em outros países da África (anos 1970) – que tentavam reconstruções socialistas de um passado colonial recém-liberto –, destaca-se a visão da “infraestrutura” social como contexto educativo fundamental. Os trabalhos na lavoura do arroz ou na reconstrução física de vilas e cidades guineenses, arrasadas pela guerra anticolonialista de tantos anos, por exemplo, são apreendidos enquanto “conteúdo” e enquanto “método” de uma nova educação, a “educação do homem novo”, uma educação do ser humano como “construtor da história”, produzido na gestação de uma nova hegemonia (ou seja, de uma nova pedagogia), de uma contra-hegemonia (e, portanto, de uma contra-pedagogia). (SCOCUGLIA, 2019, p. 73)

Se o “primeiro Freire” ficou marcado pela influência do nacional-desenvolvimentismo e pela ênfase das categorias superestruturais no processo de retomada da humanização dos oprimidos<sup>237</sup>, a segunda metade da década de 1970 é marcada por um Freire que “municia-se” intelectualmente para lidar com os novos contextos históricos, transformando a condição de exilado em possibilidade de “ser mais”. Evidencia-se, então, um intelectual que percebe nas condições materiais de

---

*Agrária* (CORA).

<sup>236</sup> Segundo Nita Freire, o IDAC foi instituído em 1971 por um grupo de brasileiros entre os quais figuravam, além de Paulo Freire, “[...] Elza Freire, sua esposa à época, Claudius Ceccon, Rosiska e Miguel Darcy de Oliveira” (FREIRE, 2017, p. 194).

<sup>237</sup> Para Scocuglia, “até aqui seus principais escritos sofreram a influência dos marxismos com preocupações superestruturais, ou seja, priorizaram as esferas da consciência, da ideologia, da política e, até então, a esfera do trabalho, por exemplo, era tratada na perspectiva de Hegel (senhor-escravo)” (2019, p. 73).



existência (trabalho, organização e orientação da produção), as condições para uma pedagogia engajada com o processo revolucionário, uma pedagogia descolonial, avessa às práticas hegemônicas do colonizador – é nesse sentido que se fala numa “contra-pedagogia”:

Por tudo isto [violência da imposição cultural dos colonizadores] é que, para os colonizados que passaram pela alienante experiência da educação colonial, a “positividade” desta educação ou de alguns de seus aspectos só existe quando, independentizando-se, a rejeitam e a superam. Quando, assumindo com seu povo, a sua história, se inserem no processo de “descolonização das mentes”, a que faz referência Aristides Pereira<sup>238</sup>; processo que se alonga no que Amílcar Cabral chamava de “reafricanização das mentalidades”. E isto implica **na transformação radical do sistema educacional herdado do colonizador**, o que não pode ser feito, porém, de maneira mecânica. Envolvendo fundamentalmente uma decisão política, em coerência com o projeto de sociedade que se procura criar, esta transformação radical requer certas condições materiais em que se funde, ao mesmo tempo em que as incentive. Requer não apenas o aumento indispensável da produção mas a sua reorientação, ao lado de uma diferente concepção da distribuição. A clareza política na determinação do que produzir, do como, do para que, do para quem produzir. Transformação radical que, ao ser iniciada, mesmo timidamente, e em função das novas condições materiais, em um de seus principais aspectos, o da superação, por exemplo, da dicotomia trabalho manual-trabalho intelectual, provoca, necessariamente, resistências da velha ideologia que sobrevive, como um dado concreto, aos esforços de criação da nova sociedade. [...] Daí que a transformação radical do sistema educacional herdado do colonizador exija um esforço **interestrutural**, quer dizer, um trabalho de transformação ao nível da infraestrutura e uma ação simultânea ao nível da ideologia. A reorganização do modo de produção e o envolvimento crítico dos trabalhadores numa forma distinta de educação, em que mais que “adestrados” para produzir, sejam chamados a entender o próprio processo de trabalho. (FREIRE, 2011, p. 26-27, grifo nosso)

Assumindo o risco que toda “esquematização” traz em si mesma, é possível apontar, na longa citação anterior, os aspectos pedagógicos, talvez, mais importantes do *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo* e do conjunto das experiências africanas de Paulo Freire: i) a “descolonialidade” dessa pedagogia; ii) a captação das possibilidades pedagógicas que podem decorrer da incorporação do trabalho e das decisões econômicas enquanto temas epocais<sup>239</sup>; iii) a recusa de uma pedagogia que expressasse a dicotomia, inclusive no plano teórico-metodológico da análise da realidade,

---

238 Aristides Maria Pereira foi o primeiro presidente do período republicano de Cabo Verde e secretário-geral do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), partido fundado por Amílcar Cabral, Luís Cabral (irmão de Amílcar e primeiro presidente de Guiné-Bissau), Júlio de Almeida, Fernando Fortes, Elisée Turpin e por ele próprio. Em 1975 assumiu a presidência de Cabo Verde, permanecendo até 1991.

239 “Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dúvidas, valôres, desafios, em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude. A representação concreta de muitas destas idéias, destes valores, destas concepções e esperanças, como também os obstáculos ao ser mais dos homens, constituem os temas da época” (FREIRE, 2018, p. 221).

optando por “um esforço interestrutural” à sobreposição de categorias superestruturais às infraestruturais ou vice-versa.

Difícilmente será possível considerar esses aspectos de forma dissociada nesse “segundo Freire”, sobretudo porque eles não representam rupturas ou descontinuidades temáticas no seu pensamento, característica do que se convencionou chamar de “fases”. O que se percebe em toda a sua obra, inclusive na produção motivada pelo trabalho que desenvolve nos países africanos, são incorporações de natureza teórico-metodológicas que dialogam e contribuem com temáticas jamais abandonadas no seu pensamento, como a humanização e a pedagogia no seu sentido paidético, ou seja, como “eixo do processo civilizatório” (ROMÃO, 2009). Pensando assim, fica fácil perceber a unidade prática da pedagogia construída com as lideranças revolucionárias africanas: primeiro porque ela foi elaborada no contexto histórico das lutas pela libertação colonial daqueles países (ação); e segundo pelas conexões estabelecidas entre educação e as demais áreas das ciências sociais, como a antropologia, a história, a sociologia, a filosofia e, finalmente, a economia (reflexão).

Coerente com a sua concepção materialista histórico-dialética<sup>240</sup> de abordagem da realidade, é possível ressaltar diversos momentos em que Freire enfatiza o caráter prático da pedagogia construída com as lideranças africanas, principalmente quando se conecta ao pensamento de intelectuais orgânicos e igualmente práticos, como apontam Romão e Gadotti em *Paulo Freire e Amílcar Cabral: a descolonização das mentes* (ROMÃO; GADOTTI, 2012).

De início, é Romão quem traz uma ideia, já desenvolvida por Aristides Pereira e Amílcar Cabral, que se tornou central no pensamento de Paulo Freire, a de que “nenhum povo, mesmo no período pós-colonial, consegue se livrar de seu colonizador, enquanto não se liberta também de seus referenciais teóricos, de suas premissas, de seus fundamentos e de seus paradigmas, enfim, de sua ‘Razão’ [grafada em letra maiúscula por se tratar de uma visão de mundo específica]” (*idem*, p. 15). Ou como o próprio Freire afirmou:

Na verdade, não seria realizável uma educação voltada para a concretização de valores como a solidariedade, a responsabilidade social, a criatividade, a

---

<sup>240</sup> Eis um dos tantos momentos em que Freire apresenta a sua forma de abordar a realidade, forma inteiramente compatível como a abordagem materialista histórico-dialética: “Ad-mirar, mirar desde dentro, cindir para voltar a mirar o todo ad-mirado, que são um ir até o todo e um voltar dele até suas partes, são operações que só se dividem pela necessidade que tem o espírito de abstrair para alcançar o concreto. No fundo, são operações que se implicam mutuamente” (1976, p. 38).

disciplina a serviço do interesse comum, a vigilância, o espírito crítico, valores em que forjou o PAIGC, em todo o processo da luta de libertação, se nesta educação os educandos continuassem a ser, como na educação colonial, meros recipientes de “conhecimentos empacotados”, a eles transferidos pelos educadores. Puros objetos, incidências da ação “educativa” dos educadores. (FREIRE, 2011, p. 66)

Com pouco espaço para dúvidas, o caráter “descolonial” da pedagogia freiriana é um dos aspectos mais incisivos do seu pensamento no período do exílio. Além dele, que jamais perderia espaço nas suas ideias, outro aspecto que já vinha sendo gestado na primeira metade da década de 1970 é a inscrição do trabalho, das condições de vida material e decisões econômicas como elementos constituintes da “palavramundo” de homens e mulheres em processo de libertação colonial. Agora, a forma como a produção material havia sido organizada e se organizava a partir da revolução deveria ser desvelada e apresentada como forma socialmente construída; forma que deveria servir como ponto de partida para um processo de conscientização que não se findaria na revolução, mas continuaria por meio de uma pedagogia comprometida com a “descolonialidade” da educação. Vejamos como Paulo Freire apresenta os objetivos dos primeiros projetos educacionais da pós-revolução de Guiné-Bissau, evidenciando a presença da unidade entre educação e trabalho:

Este foi, de fato, o principal objetivo do Comissariado de Educação, ao propor aos estudantes de Bissau, nos começos do ano letivo de 75, os primeiros projetos visando à unidade entre a atividade escolar e a produtiva. Havia, por parte do Comissariado de Educação, ao iniciar o diálogo com a juventude liceal sobre a necessidade de unir o estudo ao trabalho, uma convicção bem firme. Convicção de que, sem tal unidade, a aprofundar-se na medida mesma em que uma nova prática social se fosse constituindo, não seria possível contribuir para a criação de uma nova sociedade em que se superassem as diferenças entre o trabalhador manual e o chamado intelectual. Uma sociedade que sonha com ir se tornando, no desenvolvimento de seu processo, uma sociedade de trabalhadores, não pode deixar de ter, no trabalho livre, na produção do socialmente útil, uma fonte fundamental de formação do homem novo e da mulher nova, coincidentes com tal sociedade. (FREIRE, 2011, p. 107-108)

E continua...

Conversando comigo, em março passado, sobre este problema, dizia Carlos Dias que “seria impossível conceber o trabalho fora da educação como se fosse algo a que aspirássemos e para o que nos preparássemos em lugar de tomá-lo como o centro mesmo da formação. Daí que trabalhar estudando e estudar trabalhando seja o nosso lema”. (FREIRE, 2011, p. 108)

Como ficou constatado nas palavras do próprio Freire, a ideia de criar uma unidade entre ensino e trabalho já era uma premissa da revolução, elaborada pelos seus dirigentes e posta em prática antes mesmo da libertação de Guiné-Bissau, quando os

guerrilheiros e as comunidades rurais libertadas uniram-se no esforço de promover a educação em espaços improvisados, que poderiam ser sob clareiras, árvores ou tendas<sup>241</sup>. Ou seja, é na função de observador, primeiramente, e de assessor, quando se percebe capaz de propor sugestões e sistematizações alinhadas à prática revolucionária, que Paulo Freire e demais membros do IDAC vão atuar e contribuir para a libertação colonial dos países africanos, vinculando o trabalho de educação de adultos à “problemática da produção, da saúde e da política, [...] instrumentos que constituem uma forma crítica de pensar, de pensar a prática<sup>242</sup>” (FREIRE; GUIMARÃES, 2003, p. 64).

Tomando as ações do IDAC em São Tomé e Príncipe como exemplo da forma como atuou nos países africanos, em concordância com o governo pós-revolucionário, o grupo optou por organizar dois tipos de cadernos básicos para orientar o processo de alfabetização: os *Cadernos de cultura popular*, mais voltados para o desenvolvimento temático das disciplinas<sup>243</sup>, e os cadernos de exercícios chamados *Praticar para*

241 Referindo-se ao esforço das equipes nacionais em desenvolver uma “educação eminentemente popular e não elitista”, mas ressaltando a importância da educação da pós-revolução guineense superar o sistema herdado do colonizador, não se transformando em uma “síntese feliz das duas heranças, mas o aprofundamento em todos os aspectos melhorado do que se fez nas zonas libertadas”, Freire registrou em nota de rodapé: “este trabalho educativo no interior do país obteve resultados importantes, escolarizando grande número de crianças a partir dos 10 anos. (Dadas as condições de guerra era esta a idade mínima para a admissão na instrução primária. No ano letivo de 1971-1972 o PAIGC tinha nas zonas libertadas um total de 164 escolas, onde 258 professores ensinavam a 14.531 alunos). [...] Em 10 anos o PAIGC formou muito mais quadros que o colonialismo em 5 séculos” (FREIRE, 2011, p. 29). E citando o trabalho de Luíza Teotônio Pereira e Luís Motta *Guiné Bissau – 3 anos de Independência*, Freire complementa: “em 10 anos, de 1963 a 1973, foram formados os seguintes quadros do PAIGC: 36 com o curso superior, 46 com o curso técnico médio, 241 com cursos profissionais e de especialização e 174 quadros políticos e sindicais. Em contrapartida, desde 1471 até 1961, apenas se formaram 14 guineenses com curso superior e 11 ao nível do ensino técnico” (*idem*).

242 Impossível não apontar a coerência desse depoimento com a ideia de cultura que ele elabora em *Ação cultural para a liberdade*, já citada neste trabalho, mas agora repetida para facilitar a percepção do leitor: “a alfabetização se faz, então, um quefazer global, que envolve os alfabetizados em suas relações com o mundo e com os outros. Mas, ao fazer-se este quefazer global, fundado na prática social dos alfabetizados, contribui para que estes se assumam como seres do quefazer – da práxis. Vale dizer, como seres que, transformando o mundo com seu trabalho, criam o seu mundo. Este mundo, criado pela transformação do mundo que não criaram e que constitui seu domínio, é o mundo da cultura que se alonga no mundo da história” (1976, p. 20-21).

243 O acervo digital do “Memorial Virtual Paulo Freire” (disponível em <http://www.memorial.paulofreire.org/>) dispõe de seis “Cadernos de cultura popular” e um caderno *Praticar para aprender* utilizados no processo de alfabetização de adultos na República Democrática de São Tomé e Príncipe. Os temas por cadernos, nitidamente relacionados com as disciplinas português, matemática, sociologia, saúde, geografia e história, são apresentados a seguir: *Primeiro caderno de cultura popular* (sem tema destacado, o caderno apresenta o hino e o mapa do país, além de fotos, palavras geradoras decompostas silabicamente com espaços para o educando treinar a sua escrita e outras palavras derivadas, além de textos relacionados à revolução); *Segundo caderno de cultura popular - textos para ler e discutir - iniciação à gramática*; *Terceiro caderno de cultura popular - trabalho, produção e conta*; *Quarto caderno de cultura popular - trabalho, produção, cultura e saúde* (a apresentação desse caderno foi escrita por António Faundez), *Quinto caderno de cultura popular - a participação e reconstrução nacional*; *Sexto caderno de cultura popular - Lendas populares e testemunhos históricos*; caderno *Praticar para aprender - Caderno de exercícios*. Todos os cadernos chamam-se *A luta continua – Nosso povo, nossa terra*.

*aprender*, criados para atingir um traço cultural marcante da população africana, a sua oralidade. Os cadernos de cultura eram organizados por temas e traziam, logo nas primeiras páginas, uma introdução denunciando as práticas desumanizadoras do projeto colonial e anunciando a possibilidade de superação dessa realidade, bem como as palavras geradoras que serão desenvolvidas no caderno. Vejamos o exemplo do *Quarto caderno de cultura popular – trabalho, produção, cultura e saúde*. Após uma introdução que reconhece o saber do leitor e apresenta a preocupação do governo em despertar na população a importância de saber mais, a partir de práticas saudáveis capazes de combater as doenças e a subalimentação características do período colonial, posto que tal preocupação não estava presente nas relações mantidas por aquele Estado, mas que poderia ser transformada (denúncia e anúncio), o caderno apresenta as seguintes palavras geradoras: “saúde, doença, trabalho, produção, cultura, política, camponês, cacau, leite, educação, vacina, paludismo, latrina, lombriga, copra, diarreia, alegria, acidente, poliomielite, cobra, tétano, mosca, tuberculose, parasito” (REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE, 1979, p. 8).

Já o caderno *Praticar para aprender*, de caráter mais intuitivo, caracterizava-se por provocar, por meio de estímulos visuais, a politicidade dos conteúdos e a construção de uma autonomia intelectual assentada na prática e no pensamento sobre essa prática. O próprio Paulo Freire explica a intencionalidade dessa proposta:

Por exemplo, há duas codificações nesse segundo caderninho, duas fotografias muito boas. Uma é a de um grupo de meninos tentando nadar, nadando numa enseada. E a outra, é de um grupo de homens trabalhando com enxadas etc. Então, ao lado da primeira fotografia está escrito “É nadando que se aprende a nadar”. Ao lado da segunda fotografia está escrito “É trabalhando que se aprende a trabalhar”. E no rodapé da página está escrito: “Praticando aprendemos a praticar melhor”. Na outra página, então, vem: “Se é praticando que se aprende a nadar, se é praticando que se aprende a trabalhar, é praticando também que se aprende a ler e a escrever. Vamos praticar. Vamos ler”, e aí vem uma série de palavras<sup>244</sup>.

E aí o caderninho vai crescendo em dificuldades, até que chega um momento em que a gente sugere que o alfabetizando comece a escrever ele também estórias, suas estórias: “Mas antes de escrever um texto, pense primeiro na sua prática, pense primeiro no seu trabalho, pense primeiro nos instrumentos que você usa no seu trabalho, com os seus camaradas. Se você é pescador, pense então nas horas que você leva nas águas longe, nas águas de navegar, longe das terras de cultivar. Pense nas histórias dos pescadores, nas histórias que você ouviu contar do tempo de nossos avós. Depois então escreva a sua primeira história. É praticando que se aprende”. (FREIRE; GUIMARÃES, 2003, p. 65)

---

244 Na verdade, o que está escrito é: “Vamos praticar para aprender e aprender para praticar melhor. Vamos ler: Povo, Saúde, Matabala [uma espécie de inhame típico de São Tomé], Rádio. Vamos escrever: [espaço para os aprendentes escreverem as palavras]” (REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE, 1977, p. 1-2).

A preocupação com a promoção da conscientização e da autonomia política do aluno e do professor fica evidente nos *Cadernos de cultura*, quando o autor provoca a “palavramundo” do ser social, as suas vinculações sociais por estar com o mundo. Complementando os primeiros cadernos, o *Praticar para aprender* avança ainda mais, estimulando o compromisso com as práticas de conhecer, de avaliar, de trabalhar, enfim, práticas alinhadas com as transformações críticas do sujeito e da sociedade, capazes de conduzir homens e mulheres pelos caminhos do “pensar certo”:

Quer dizer, todos os materiais que a gente está preparando para São Tomé insistem na prática como fonte de conhecimento. No “Segundo caderno”, por exemplo, há um texto sobre a prática como fonte do conhecimento. Há textos sobre, por exemplo, planificação da prática. Há textos sobre avaliação de prática. Há três textos sobre o processo produtivo: o que é o processo produtivo? Há textos sobre reconstrução nacional: o que é a reconstrução nacional? Há textos sobre a nova sociedade: o que é a nova sociedade? Há texto sobre o trabalho como transformador do mundo, e a cultura como resultado do trabalho, como a criação realmente do ser humano, mas a transformação do mundo significando, então, a transformação do ser humano também. (FREIRE; GUIMARÃES, 2003, p. 65-66)

Não há como desconsiderar, ou deixar passar de forma imperceptível, a opção que Freire assume durante o período em que presta assessoria com o IDAC aos países africanos, opção que marca profundamente essa “segunda fase” das suas ideias pedagógicas: a conexão “interestrutural” que assume, valendo-se de categorias já desenvolvidas no âmbito da superestrutura, como consciência, ideologia, política etc., e da infraestrutura, como trabalho e produção. O texto a seguir, extraído do *Segundo caderno de cultura popular – textos para ler e discutir*, criado por ele e pelos demais membros do IDAC para a República Democrática de São Tomé e Príncipe, demonstram bem essa síntese entre categorias superestruturais e infraestruturais compreendidas na conexão “interestrutural” mencionada. Apresentando a conjugação do verbo “ter”, as pessoas são instadas a perceberem-se enquanto seres históricos, capazes de transformar a realidade pelo trabalho e em comunhão, portadoras de direitos que lhes devem ser garantidos, além de esperançosas no atingimento do inédito-viável:

<b>Eu tenho</b>	confiança no Povo.
<b>Tu tens</b>	trabalhado para a reconstrução nacional.
<b>Ele tem</b>	certeza da vitória.
<b>Ela tem</b>	estudado muito.
<b>O Povo tem</b>	valor.
<b>Nós temos</b>	cumprido o nosso dever.
<b>Vós tendes</b>	coragem para lutar.
<b>Eles têm</b>	aprendido muitas coisas.

**Elas têm** filhos dedicados.  
**Maria e Pedro têm** saúde.  
 (REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE, 1978, p. 13,  
 grifos do autor)

### 3.2.3 As pedagogias do fim do exílio e novos desafios

A terceira etapa do exílio de Paulo Freire finda-se na Suíça<sup>245</sup>, com os trabalhos desenvolvidos no continente africano como consultor especial para educação do Conselho Mundial de Igrejas, pois em 1980, mediante a sanção presidencial da Lei de Anistia, em 28 de agosto de 1979, Paulo Freire retorna definitivamente ao Brasil<sup>246</sup> e interrompe o exílio de dezesseis anos ao qual foi submetido.

O retorno de Paulo Freire ao Brasil constitui um momento importante da sua vida e do seu pensamento, pois, coerente com aquilo que Kohan (2019) chamou de “vida filosófica”<sup>247</sup>, Freire volta ao país que havia deixado pela total impossibilidade de nele conviver, para então continuar, na própria terra, o trabalho que fazia mundo afora: contribuir para que as pessoas pudessem dizer a própria palavra.

O Brasil que Paulo Freire encontra no seu retorno, contudo, é um Brasil que também estava reaprendendo a dizer a própria palavra, palavra política que se esgueirava entre as frestas de uma ditadura carcomida pela total incapacidade de deter o poder popular, palavra cultural que cantava, bailava, escrevia, representava, criava obras de liberdade. Palavras pedagógicas que se refaziam no seio dos movimentos sociais e nas expressões culturais, palavras de ordem que alimentavam o sonho do voto direto, do

245 É possível considerar a etapa suíça como a terceira, pensando no período da América Latina como a primeira (entre 1964 e 1969) e o breve período nos Estados Unidos como a segunda (entre abril de 1969 e fevereiro de 1970). Os mais de dez anos que durou a etapa suíça do seu exílio ficaram marcados pela “andarilhagem” de Paulo Freire pelo mundo, debatendo sobre a educação nos seus diversos contextos, e pelo trabalho realizado no continente africano.

246 Vale informar que “Paulo e parte da família regressaram ao Brasil sem que a Lei da Anistia tivesse sido aprovada, confiando nas garantias oferecidas a eles antes de viajar e no clima de abertura política e de mobilização da sociedade que acabou por levar à aprovação da lei, 21 dias depois de sua chegada” (HADDAD, 2019, p. 136).

247 Inspirado no último curso ministrado por Michel Foucault no *Collège de France*, sobre a noção de *parrhesia* (“o dizer verdadeiro”), Kohan (2019) retoma a proposta daquela atividade para, a partir da análise de cinco “princípios” que marcaram a vida de Paulo Freire, demonstrar que ele viveu uma vida filosófica, assim como Sócrates, Montaigne e Spinoza, de acordo com as investigações propostas por Foucault no seu último curso: “uma história de heróis ético-filosóficos, não por causa do suposto brilho de suas doutrinas ou ideias, mas pelo caráter ético-heroico de seus modos de vida; isto é, não pelo que pensaram ou escreveram, mas em razão do poder explosivo, militante e revolucionário de seus caminhos e estilos de vida; pela força que eles têm para se registrar, crítica e devastadoramente, na tradição de como uma vida filosófica deve ser vivida, e até mesmo do que é feito, na própria vida, em nome da filosofia” (2019, p. 67). Os cinco “princípios”, entendidos como começos, inícios, natalidades, formas de nascer no mundo, que marcaram a vida de Paulo Freire, foram: a vida, a igualdade, o amor, a errância e a infância.

retorno à democracia, do controle inflacionário, do direito ao emprego e ao salário justo, enfim, uma palavravundo criticamente esperançosa, que gritava pelo fim da cultura do silêncio que insistia em assombrar a sociedade.

Antes de prosseguir, faz-se necessário entender melhor o contexto histórico em que o país se encontrava na virada da década de 1970 para a seguinte, período que compreendeu a volta de Paulo Freire e o início da tarefa que se autoinstituiu, “reaprender o Brasil”. Assim, é importante, ainda que rapidamente, caracterizar aspectos socioeconômicos, políticos e culturais que engendraram a realidade brasileira da época e ajudam a entender melhor as opções feitas por Freire no seu retorno ao país, bem como as temáticas da sua produção intelectual.

### 3.2.3.1 O contexto histórico do pós-exílio

O ponto de partida para a compreensão do contexto histórico aqui visado se refere à impossibilidade de se entender a ditadura militar como um conjunto coeso e homogêneo de instituições, pois, apesar de o autoritarismo ter perpassado todo o regime, dando-lhe identidade e uma falsa ideia de unidade, não foram homogêneas as ideologias e interesses daqueles que o organizaram e o mantiveram nos seus vinte e cinco anos de duração, incluindo aí o apoio da sociedade civil e do setor empresarial.

Sob a alegação de que a tomada de poder dar-se-ia de forma temporária, assumindo um caráter de “contrarrevolução preventiva” em prol do reestabelecimento da segurança e da promoção do desenvolvimento, os militares usurparam o poder do então presidente João Goulart. Para tanto, valeram-se do apoio de uma articulada classe média conservadora, militantemente avessa às políticas populistas de esquerda adotadas; do empresariado dominante, alinhado com as possibilidades que a expansão do capital internacional poderia lhe proporcionar; mas, sobretudo, pelo apoio tático-operacional dos Estados Unidos, também interessados na expansão dos seus mercados e no alinhamento político e econômico indispensável no contexto da guerra fria.

A promessa dos militares era de se retirarem do poder assim que o “risco comunista” estivesse sido extirpado da sociedade brasileira, algo difícil de ser levado a sério pelo contexto internacional citado e porque, diferentemente de todos os golpes anteriores, exceto o que levou o país à república, os militares não tomaram e entregaram o poder a um civil, mas, como dito, se apossaram dele. Nesse contexto, desde a origem do golpe, alas mais ou menos autoritárias disputaram o protagonismo do exercício do



poder. *Grosso modo*, pode-se dizer que vários golpes, disputas internas e insubordinações ocorreram nas entranhas do próprio golpe, podendo ser citados pelo menos três casos que se tornaram emblemáticos dessas divergências ideológicas e políticas levadas a cabo. O primeiro deles aconteceu em 1967, quando uma junta militar impediu que o civil Pedro Aleixo, vice-presidente do general Artur da Costa e Silva, assumisse a presidência na ocasião em que uma trombose cerebral acometeu o presidente. Outro exemplo foi a exoneração do general Sylvio Frota em 1977, ministro do Exército do presidente Ernesto Geisel, que representava a chamada “linha dura” do governo, ala que resistia à “abertura lenta e gradual” proposta por Geisel e legitimava a continuidade de sequestros, torturas e assassinatos promovidos pelo Estado brasileiro, como ocorreu com o jornalista Vladimir Herzog, em outubro de 1975, e com o operário Manuel Fiel Filho, no início do ano seguinte. Por fim, ainda é possível citar os frustrados atentados à bomba promovidos pela mesma “linha-dura” da ditadura no Centro de Convenções do Riocentro, agora no governo do general João Batista de Figueiredo, que acabaram resultando na morte de um sargento do exército e deixando um capitão, também envolvido no atentado, gravemente ferido.

Essa permanente disputa acerca do direcionamento da ditadura provocou, no decorrer da sua vigência, momentos de maior ou menor violência, ora justificada pela ameaça ao regime, como aconteceu ainda nos seus primeiros anos, antes da publicação do Ato Institucional n.º 5<sup>248</sup>, ora pela própria dinâmica interna do poder, quando favorecia a ascensão de militares menos comprometidos com a linha dura. A escolha do presidente Ernesto Geisel (1974 a 1979) é um bom exemplo dessa oscilação do poder militar, pois, assumindo o país em um momento bastante diferente daquele marcado pelo ufanismo da Copa do Mundo de 1970 e pelo crescimento vertiginoso do chamado “milagre econômico”, promete uma abertura longa e gradual do poder, ainda que, em diversos momentos, contraditória<sup>249</sup>.

---

248 O Ato Institucional n.º 5 fechou o Congresso Nacional, cassou mandatos, promoveu intervenções em Estados e municípios, além da suspensão de garantias individuais que acabaram favorecendo a institucionalização da tortura.

249 O chamado “Pacote de abril” é um exemplo do quanto a abertura proposta por Geisel apresentou-se de forma nitidamente contraditória e enviesada para garantir ao governo vantagens nas eleições de 1978. Percebendo o revés que o governo sofreria nas eleições para deputados federais e estaduais, em abril de 1977 o presidente Geisel instituiu um pacote de medidas jurídico-políticas indistintamente tendenciosas, como demonstram Mota e Lopes: “prorroga o mandato do futuro presidente, impõe eleições indiretas para governadores (na prática, são nomeações), impõe ao Senado dezessete senadores ‘biônicos’ por ele nomeados, para garantir maioria do governo no Congresso, fixa o número de deputados por Estado sem atenção às diferenças populacionais, dando assim maior peso a políticos de Estados supostamente manipuláveis. Mais grave é o fato de determinar que qualquer mensagem

Enfrentando pressões resultantes do esgotamento do poder de consumo da classe média, da crise provocada pelo aumento sem precedentes do preço do petróleo em 1973 e das consequentes manobras econômicas internacionais para lidar com essa crise, como o aumento das taxas dos juros pelas instituições financeiras, o governo Geisel é obrigado a lidar com os efeitos de um modelo econômico criado em um momento anterior, quando os baixos custos do petróleo e do capital externo favoreciam o financiamento de bens de consumo e de obras importantes para a infraestrutura nacional. Àquela altura, os sucessivos aumentos do preço do petróleo evidenciavam a fragilidade de um modelo que não conseguia financiar o próprio desenvolvimento em função do baixo preço dos seus principais itens de exportação. Frente a esse cenário, que atingiu todos os países dependentes de petróleo, o Brasil optou por um caminho contrário ao de muitos outros que adotaram ajustes restritivos para conter uma crise que era mundial. A opção foi pelo ajuste estrutural<sup>250</sup>, ainda que condicionado, devido à total indisponibilidade de divisas, ao aumento do nível de endividamento do Estado para financiar os bens de capital e as importações de petróleo, somente possível devido ao excesso de liquidez no sistema financeiro internacional decorrente da crise do petróleo, os chamados “petrodólares”.

Contudo, o ajuste estrutural, que se materializou sob a forma do II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), provocou uma série de desarranjos micro e macroeconômicos que comprometeram gravemente as décadas seguintes:

As consequências negativas do II PND constituem um dos raros consensos entre os autores das mais diferentes escolas do pensamento econômico. O plano contribuiu em larga escala para o agravamento da dependência externa da economia brasileira, situação que esteve na base do agravamento dos conflitos distributivos e da aceleração inflacionária dos anos 1980. (SALOMÃO, 2016, p. 8)

O chamado “milagre econômico”, enfim, cobrava a conta dos míticos crescimentos experimentados pelo Brasil, indispensáveis para ajudar a compreender a leniência de parcelas da população<sup>251</sup> com a violenta repressão que marcou os chamados

---

presidencial enviada ao Congresso Nacional deveria ser automaticamente aprovada se, no prazo de 40 dias, não fosse examinada e votada pelos parlamentares” (2015, p. 785).

250 O ajuste estrutural teve nome: II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND). Para Salomão, “tratava-se de um ousado plano de investimentos públicos e privados em setores classificados como ‘pontos de estrangulamento’, tais como: exportação, infraestrutura, bens de capital e insumos básicos, com destaque para metalurgia e petroquímica” (2016, p. 8).

251 Mota e Lopez fazem uma boa síntese do “milagre econômico” quando informam que “em 1970, dos seus 99,8 milhões de habitantes [no Brasil], apenas um quarto [25%] tinha acesso ao mercado de consumo criado durante o ‘milagre’ econômico. O restante continuava vivendo na mais absoluta pobreza e miséria: alijados da educação, da saúde e do mercado de trabalho. Apesar disso, a economia continuava

“anos de chumbo” (1968 – 1973).

Vendo-se na impossibilidade de arcar com as obrigações infladas pelo II PND, o governo brasileiro concentrou-se em administrar o déficit das contas externas até que ocorressem as eleições de 1982, quando, enfim, assumiu as suas tratativas com o Fundo Monetário Internacional (FMI). O motivo dessa atitude tinha a ver com a vulnerabilidade que o acordo traria ao pleito eleitoral e aos impactos sobre a sociedade brasileira<sup>252</sup>, que passaria a conviver diretamente com o arrocho salarial, o desemprego e a precarização das suas relações socioeconômicas e culturais, resultados diretos e indiretos das medidas apregoadas pelo Fundo Monetário Internacional<sup>253</sup>. Vejamos como Salomão descreve os resultados econômicos advindos da opção feita pelo governo militar de aderir ao receituário liberal do FMI, lembrando que o teor das estratégias recessivas “sugeridas” pelo Fundo dizia respeito às formas as quais a sociedade brasileira foi instada a lidar (arrocho, desemprego e precarização):

Ao final do governo Figueiredo, o ajustamento externo pôde ser considerado bem-sucedido devido à geração dos vultosos superavit comerciais. Por outro lado, a estratégia recessiva “sugerida” pelo FMI baseara-se na redução do investimento público, na aceleração das desvalorizações cambiais e em uma política monetária extremamente austera. (2016, p. 13)

À medida que os efeitos das políticas econômicas “inspiradas” na ortodoxia do FMI e implantadas sem criticidade pelo governo produziam efeitos negativos sobre o emprego, nível de renda e consumo do conjunto da economia brasileira, as críticas aumentavam em proporção e matiz ideológico, alcançando, inclusive, economistas ortodoxos e membros do governo.

A essa altura dos acontecimentos já era forte a pressão popular contra a política econômica, tornada satélite do FMI, que condicionava a liberação de parcelas dos empréstimos para financiar o déficit do balanço de pagamentos ao cumprimento das suas exigências macroeconômicas. As eleições diretas ocorridas em 1982 para todos os cargos executivos, exceto para presidente, prefeitos das capitais e das áreas de segurança

---

crescendo num ritmo acelerado” (2015, p. 824).

252 Este trabalho reconhece o quanto é impreciso tratar a sociedade brasileira como se fosse uma instituição homogênea, una, e por isso reconhece, sempre que lança mão dessa generalização, as distintas vulnerabilidades socioeconômicas, políticas e culturais que diferenciam internamente os seus grupos sociais.

253 Vale lembrar que o controle inflacionário é uma prioridade para a ortodoxia liberal do Fundo Monetário Internacional, meta, portanto, que deve ser perseguida pelos países que acordam com o Fundo, sob o risco de não receberem as parcelas dos empréstimos contratados.

nacional<sup>254</sup>, alimentavam o ambiente de reação a um governo militar que havia muito não mais capitaneava os efeitos do “milagre econômico”, nem mesmo em relação à classe média, base política do golpe de 1964 e grande beneficiária das benesses econômicas do “milagre”. Vendo o seu poder de compra comprimir-se, seus empregos esvaírem-se, e suas fronteiras simbólicas com a classe operária confundirem-se, parcelas da classe média, politizadas ou desencantadas, se juntaram aos protestos contra as políticas econômicas e pelo retorno à democracia, ampliando o espaço político favorável à criação e atuação do Partido dos Trabalhadores em 1982. Vejamos o que dizem Mota e Lopez a esse respeito:

A crise da dívida externa latino-americana (que eclode em 1982 e mergulha o país na recessão) teve duas consequências imediatas: a fundação do Partido dos Trabalhadores, organização inédita no mundo do trabalho do país, e o lançamento da Campanha pelas Eleições Diretas, movimento político-social que se tornaria irreversível. (2015, p. 847)

Certamente, o engajamento da sociedade brasileira no movimento “Diretas Já” foi um dos mais significativos da história nacional<sup>255</sup>, pois envolveu um sem número de instituições representativas das mais variadas matizes ideológicas e sociais, encontrando uma indispensável reverberação na classe artística. O movimento que reivindicou o fim da ditadura militar e o retorno do voto direto para presidente da república, para muitos o primeiro voto, coroou e reafirmou o poder da militância política da cultura, agora entendida no seu sentido de produção artística e intelectual.

O que o Brasil testemunhou naqueles primeiros anos da década de 1980 foi o poder de milhares de ilustres e desconhecidos artistas e intelectuais que sobreviveram, assim como as suas obras, aos mecanismos repressores da censura, plantados desde os primeiros momentos do golpe até a restauração do Estado democrático de direito. Foram trabalhadores e trabalhadoras da cultura que jamais se furtaram a participar da resistência

---

254 Segundo Mota e Lopez, em 1981 o governo não apenas estabeleceu as eleições que ocorreriam no ano seguinte como também promoveu uma “ampla reforma partidária, procurando obter resultados melhores nas eleições já próximas” (2015, p. 847).

255 A citação a seguir diz muito sobre o “quefazer” pedagógico de Paulo Freire, manifestando também o seu imediato engajamento com os movimentos sociais assim que retornou do exílio: “há um momento em que, como expressão política, o grito pode representar uma etapa da consciência política das massas que se poderia chamar de momento de rebeldia ou de rebelião. O que é fundamental é que esse momento se converta em momento de revolução. A revolução supera a rebeldia. O grito pode ser preponderantemente rebelde, mas a observação do Gadotti agora coincidiu com a minha: essas últimas manifestações políticas de que a gente tem participado mostram como o grito começou a deixar de ser pura rebeldia e passou a ser uma forte e inabalável convicção” (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995, p. 91).

contra o autoritarismo do golpe civil-militar de 1964, a exemplo da também ampla mobilização que resultou na publicação da Lei da Anistia, que repatriou importantes nomes da cultura nacional, ávidos por transformar e, ao mesmo tempo, inspiradores da própria transformação do país, entre eles, Paulo Freire.

### 3.2.3.2 Reaprender com o Brasil

Essa série de transformações relacionadas aos aspectos simbólicos e materiais da vida nacional foram matérias obrigatórias que Paulo Freire buscou aprofundar no seu ministério que foi reaprender o Brasil. Agora, o país que reclamava a sua compreensão lhe exigia um esforço multidisciplinar urgente, tarefa que somente poderia ser feita a partir de “andarilhagens” “Brasil adentro”, não mais mundo afora como estava acostumado.

Coerente com a vida filosófica que vivia, era impossível para Paulo Freire não se dedicar a reaprender o Brasil a partir da luta do povo pela democracia, pelo emprego, pela capacidade de viver com dignidade a partir do trabalho. Mais ainda, pela cultura que tanto marcou a sua leitura de mundo antes mesmo de aprender a ler a palavra, pela saudade que se amansava em cada reencontro com antigas lembranças<sup>256</sup> e que trocava de lugar com as vivências do tempo do exílio, enfim, com tudo que nunca havia deixado, mas de alguma forma rerepresentava-se de forma diferente da que conhecera quando fora obrigado a deixar o país. Agora, tudo isso se apresentava como formas genuínas do povo brasileiro dizer a própria palavra, palavra histórica, posto que se apresentava como palavra política e cultural, que reclamava a necessária transformação pela “palavramundo”. Nesse sentido, Paulo Freire não apenas buscou reaprender o Brasil, mas a reaprender **com** o Brasil, ou seja, a “ad-mirá-lo”, no sentido epistemológico em que compreendia o termo:

Explicuemo-nos: a posição normal do homem no mundo, como um ser da ação e da reflexão, é a de “admirador” do mundo. Como um ser da atividade que é capaz de refletir sobre si e sobre a própria atividade que dêle se desliga, o homem é capaz de “afastar-se” do mundo para ficar nêle e com êle. Somente o

---

256 Vejamos um trecho em que Freire informa sobre a natureza da sua saudade pelas coisas da infância, em Recife: “Há pouco tempo, com profunda emoção, visitei a casa onde nasci. Pisei o mesmo chão em que me pus de pé, andei, corri, falei e aprendi a ler. O mesmo do - primeiro mundo que se deu à minha compreensão pela ‘leitura’ que ele fui fazendo. Lá, re-encontrei algumas das árvores da minha infância. Reconheci-as sem dificuldade. Quase abracei os grossos troncos - os jovens troncos de minha infância. Então, uma saudade que eu costumo chamar de mansa ou me envolveu cuidadosamente. Deixei a casa contente, com a alegria de quem re-encontra gente querida” (FREIRE, 1994, p. 17).

homem é capaz de realizar esta operação, de que resulta sua inserção crítica na realidade. “Ad-mirar” a realidade significa objetivá-la, apreendê-la como campo de sua ação a reflexão. Significa penetrá-la, cada vez mais lucidamente, para descobrir as inter-relações verdadeiras dos fatos percebidos. (1979, p. 31)

O homem que ganhara o mundo a partir de Recife, sua cidade querida, começava a refazer o caminho, mas agora a partir do Brasil. Foi assim que Paulo Freire passou a articular os incontáveis convites de palestras, cursos e aulas magnas, com as atividades acadêmicas que assumiu, primeiramente na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e depois na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Esse momento também ficou marcado pela opção por produzir livros em coautoria, sinalizando o desejo de reaprender o Brasil pelo diálogo. Foram dezessete livros escritos com diversos autores, em que Paulo Freire dialogou sobre temas que ora o remetiam a lembranças de experiências pessoais, profissionais e intelectuais, permitindo a quem os liam compreender o contexto em que o seu pensamento fora elaborado, ora reafirmavam, revisavam ou recriavam ideias novas, coadunantes com os problemas epocais ou com a necessária elaboração de novas utopias. Pensando assim, reaprender o Brasil jamais poderia ser uma tarefa feita de algum gabinete, lendo e escrevendo sobre ela. Pelo contrário, reaprender o Brasil exigia uma postura participativa, muitas vezes militante, voltada para a reconstrução do tecido social-democrático. Essa foi a percepção que levou Freire a intensificar a sua atuação junto aos movimentos sociais e às organizações não governamentais. Nesse sentido, aceitou participar da fundação do Veredas – Centro de Estudos em Educação (1982), como também presidir o Instituto Cajamar (1986), ambos relacionados com a formação política de trabalhadores(as), sendo o primeiro direcionado à formação docente e à pesquisa em educação. Segundo Haddad, o direcionamento no sentido dos movimentos sociais tinha uma importância especial para Freire: “essas organizações alimentavam o trabalho de base na sociedade e apoiavam setores populares para que fossem os protagonistas de suas lutas” (2019, p. 153).

A constatação de que Paulo Freire realmente viveu uma vida filosófica, vida marcada pela coerência entre ação e reflexão, e de que optou por reaprender com o Brasil e não apenas reaprender o Brasil, evidenciou-se em dois acontecimentos que condicionaram a vida e o pensamento de Paulo Freire no seu retorno ao país: a filiação ao Partido dos Trabalhadores (PT) em 1980 e, mais adiante, a sua atuação como secretário de Educação do município de São Paulo, entre primeiro de janeiro de 1989 e vinte e sete de maio de 1991.

Em relação ao Partido dos Trabalhadores, Paulo Freire aderiu ao projeto desde a sua primeira hora, quando visitou o país antes mesmo da publicação da Lei da Anistia, circunstância que o fez membro fundador do partido mesmo sem estar no país no ato da sua fundação (FREIRE, 2017). Segundo a sua segunda esposa, Paulo Freire costumava repetir: “o PT é o único partido político ao qual me filiei e a nenhum outro do mundo me incluiria” (*idem*, p. 266). A coerência da filiação de Freire ao PT tem a ver com o alinhamento das propostas do partido com as ideias de libertação; com o seu engajamento com os movimentos sociais, forma de atuação política para a qual Freire sempre voltou a sua análise; com o projeto político que reconhecia a esperança como um dos seus componentes transformadores; e, também, porque era um partido que reconhecia a dimensão política da educação e a dimensão educacional da política.

O alinhamento de Paulo Freire com o partido consolidou-se quando ele aceitou o convite da paraibana Luiza Erundina, prefeita eleita de São Paulo em 1989, para assumir a Secretaria Municipal de Educação do Estado de São Paulo (SME-SP).

Recheado de sonhos, aqueles sem os quais uma revolução estaria “fadada a não fazer-se”<sup>257</sup>, Paulo Freire explicitou no seu discurso de posse, mas sobretudo pôs em prática durante os quase dois anos e meio que conduziu a SME-SP, as opções por valores e políticas que sempre defendeu, como a valorização da formação do corpo docente; o respeito aos saberes constituídos nos contextos sociais dos alunos e pelo direito de eles acessarem outras formas de conhecimento; a urgência por um movimento de alfabetização e de pós-alfabetização de jovens e adultos que envolvesse organizações populares, desenvolvendo e estimulando, nessas pessoas, o sentimento de cidadania. Mais ainda, a sua gestão materializou outros sonhos de quem educa para a libertação: promoveu a expansão da rede; fomentou a gestão democrática e a “boniteza” da escola, o que incluía a sua manutenção física e mobiliária; implantou mecanismos capazes de reverberar a voz dos professores e dos alunos; além de reformular o currículo escolar, adequando-o à realidade das classes populares. Ou seja, assim como fez em diversos momentos da sua vida, Paulo Freire assumiu e participou ativamente das transformações que teorizava, reafirmando o diálogo e a autonomia das pessoas para dizerem a própria palavra como

---

257 No discurso de posse como secretário de Educação do município de São Paulo, em 2 de janeiro de 1989, Paulo Freire chama a atenção para a importância dos sonhos em qualquer ambiente verdadeiramente transformador, referindo-se a um diálogo que Amílcar Cabral manteve com um guerrilheiro, durante uma das campanhas de libertação colonial. Ver Freire (2019a, p. 49).

necessidade ontológica dos seres humanos<sup>258</sup>.

### 3.2.4 Chaves para entender as pedagogias freirianas

Compreendendo o conjunto das produções e das experiências em que Paulo Freire se inseriu ao chegar ao Brasil como uma resposta ao contexto socioeconômico, político e cultural que ele encontrou, bem como os seus desenvolvimentos até 1997, ano da sua morte, é possível constatar que a cada momento em que ele “ad-mira” uma realidade específica, ele também a dialetiza. Para fazê-lo, Freire não apenas parte de entendimentos e referenciais que descrevam cada momento histórico, mas também lança mão do conjunto da sua produção anterior, revisando-a e atualizando-a sempre que achava necessário. Mais ainda, a cada contexto temático sobre o qual se debruçava, Freire provocava a sua emersão, dialetizando-o com a própria totalidade na qual ele estava inserido. É esse movimento, não exclusivo da produção constituída no pós-exílio<sup>259</sup>, mas uma marca do seu pensamento, que imprime a reconhecida ideia de atualidade da sua obra, dificultando a tentação de defini-lo por “fases”.

Apesar da impossibilidade teórica e prática de enquadrar o pensamento de Freire em “fases”, pois a sua produção é marcada por um “zigue-zague”<sup>260</sup> temático constante, o que fica visível nos seus escritos durante os anos 1980 até a sua morte é a intenção de reafirmar a ideia de pedagogia como uma forma de ler e transformar o mundo por meio da educação, aqui entendida como essa condição humana que nos possibilita estar com o mundo. Mais ainda, não a ideia de uma pedagogia, mas de pedagogias, de leituras de mundo a partir de categorias potencialmente transformadoras da realidade social e passíveis de serem estimuladas, politizadas e historicizadas no contexto das práticas educacionais. Vejamos os livros publicados por Freire entre 1980 e 1997, inclusive em coautorias, que trazem o termo pedagogia explicitamente nos seus títulos: *Por uma pedagogia da pergunta*, com Antonio Faundez (1985); *Pedagogia: diálogo e conflito*, com Moacir Gadotti e Sérgio Guimarães (1985); *Pedagogia da esperança* (1992);

---

258 É possível constatar o caráter dialógico-político-democrático da gestão de Paulo Freire em diversos artigos e livros que relatam a sua experiência à frente da SME-SP, bem como a reação de partes da imprensa e da sociedade paulistana, pouco interessadas na implantação de uma gestão preocupada em ouvir a voz de alunos, alunas e suas famílias, muito menos os principais agentes envolvidos com o sistema educacional. Ver Freire (2017); Freire (2019a) e Haddad (2019).

259 Essa expressão não está sendo empregada para caracterizar uma fase da obra de Paulo Freire, mas para especificar os contextos históricos que engendraram o seu pensamento.

260 Termo usado por Sérgio Guimarães para caracterizar a forma como os acontecimentos vividos por Freire se intercalavam nas suas memórias (FREIRE, 1987).



*Pedagogia da autonomia* (1996).

Pensando de forma mais ampliada, assim como os livros das “pedagogias”, os demais livros, mesmo aqueles que trazem como tema central as suas reminiscências ou experiências ao longo da vida, dialogam intimamente com a ideia de que o momento histórico do pós-exílio estimula em Freire a criação de novas utopias, na medida em que denunciam a realidade passível de mudança, dada a sua contingência histórica, ao mesmo tempo que anunciam a esperança na educação enquanto possibilidade transformadora. São livros que tanto promovem reflexões necessárias ao fazer pedagógico quanto fazem alusão direta à ideia freiriana de pedagogia, vejamos os que trazem no título essa perspectiva de forma mais evidente<sup>261</sup>: *A importância do ato de ler* (1982); *Sobre educação*, com Sérgio Guimarães (1982, volume 1, e 1984, volume 2); *Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar* (1993); *À sombra desta mangueira* (1995); *Essa escola chamada vida*, com Frei Betto e Ricardo Kotscho (1985); *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*, com Ira Shor (1987); *Alfabetização: leitura do mundo, leitura da palavra*, com Donaldo Macedo (1987 é o ano da edição estadunidense; no Brasil o livro foi lançado em 1990 pela editora Paz e Terra); *Disciplina na escola: Autoridade versus autoritarismo*, com Arlette D’Antola (org.) e outros (1989); *Que fazer: teoria e prática em educação popular*, com Adriano Nogueira (1989); *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social*, com Myles Horton (1990 é o ano da edição estadunidense; no Brasil o livro foi lançado em 2002 pela editora Vozes); *Pedagogia da solidariedade*, com Nita Freire e Walter Ferreira de Oliveira (2009). Também é importante registrar os livros organizados pela segunda esposa de Paulo Freire a partir de textos inéditos do autor, publicados após 1997, mas que trazem “Pedagogia” nos seus títulos: *Pedagogia da indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos* (2000); *Pedagogia dos sonhos possíveis* (2001); *Pedagogia da tolerância* (2005); *Pedagogia do compromisso: América Latina e Educação Popular* (2008).

Em suma, retomando a explicação das pedagogias freirianas, o que nitidamente se percebe nos escritos de Paulo Freire, publicados em vida ou *post mortem*, escritos autorais ou em coautorias, é que, partindo do reconhecimento de que a educação é um ato inescapavelmente político, ou seja, um ato necessariamente diretivo, ele a conectou com a possibilidade de transformação social a partir de categorias indissociáveis da existência

---

<sup>261</sup> A cronologia das publicações citadas baseou-se na “Bibliografia de Paulo Freire”, apresentada por Freire (2017).

humana, como a pergunta, o diálogo, o conflito, a esperança e a autonomia. Essa politicidade da educação levou Freire a concluir pela impossibilidade de se tratar a pedagogia no singular, convidando a humanidade para a elaboração de “pedagogias”, que, por serem compreendidas como leituras de mundo voltadas à transformação social por meio da educação, assumem a práxis como característica incondicional.

A respeito da perspectiva de Pedagogia, Mafra faz importantes constatações que contribuem para a compreensão do porquê de Freire ter insistido tanto em associar categorias de valor nas suas feitura pedagógicas:

A motivação valorativa, da forma como se apresenta em Paulo Freire, é condição da produção dos saberes e da prática social. Neste sentido, não há tema abordado ou projeto construído pelo educador que não seja permeado pelas reflexões dos valores. É, portanto, na subjacência confluyente da obra e das práticas político-pedagógicas de Paulo Freire que podemos sugerir uma *filosofia dos valores*. A tomar pelos títulos de seus principais escritos, parte significativa deles são teses, cujos *cercos epistemológicos* giram em torno de categorias de valor: Pedagogia do *oprimido*, Educação como prática da *liberdade*, Pedagogia da *esperança*, Pedagogia da *autonomia*, *Medo e ousadia*, *A importância do ato de ler*, *Ação cultural para a liberdade*, *Conscientização*, *Educação e mudança*, *Extensão ou comunicação?* (2016, p. 73-74, grifos do autor)

O que encharca de humanidade a compreensão freiriana de pedagogia é justamente a politicidade inerente ao compromisso que homens e mulheres assumem com o seu estar com o mundo, um compromisso que invariavelmente conecta valores à “produção dos saberes e da prática social”. Mais ainda, conforme já mencionado, o que torna a perspectiva freiriana de pedagogia especialmente política e humanizadora é a possibilidade de compreendê-la, como sugere Romão, da forma como Freire a compreendeu, ou seja, no seu sentido “paidético”, “como eixo do processo civilizatório” (ROMÃO, 2009, p. 87). Nesse sentido, a Pedagogia extrapola em muito a definição que a limita ao campo exclusivo da ciência, bem como os seus objetos, métodos, procedimentos, referências, abordagens teóricas e epistemológicas, enfim, o seu lócus. Ela não mais se limita a objetificar a educação, produzindo reflexões e sistematizações acerca das suas práticas pedagógicas, conceito comumente aceito de pedagogia, mas a orientar e estruturar dinamicamente os processos que consolidarão o projeto que se quer de sociedade, sem perder de vista o que o próprio Freire apontou:

[...] seria uma ingenuidade reduzir todo o político ao pedagógico, assim como seria ingênuo fazer o contrário. Cada um tem a sua especificidade. Mas o que me parece impressionante e dialético, dinâmico, contraditório, é como, mesmo tendo domínios específicos, continua a haver a interpenetração do político no pedagógico e vice-versa. (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995, p. 25)

A pedagogia na perspectiva paidética, ou seja, a pedagogia como práxis axial do processo civilizatório, apresenta-se como uma pedagogia crítica, como assevera Romão (2009), porque ela não reivindica a inscrição na tradição das pedagogias que se centram no papel redentor das escolas e da educação, apartando-se do mundo e dos modos de vida dos grupos sociais aos quais ela deveria se voltar. Pelo contrário, compreendendo-se como “eixo do processo civilizatório”, essa pedagogia traz consigo a transformação como premissa fundante da sua atuação social.

Prestando-se a “ad-mirar” a dimensão cultural da sociedade, aquele estar com o mundo transformador no qual se inserem homens e mulheres por serem seres de relações e não apenas de contato<sup>262</sup>, a crítica sobre as representações do concreto passa a ser o objeto dessa perspectiva pedagógica, expandindo a sua atuação para além das estruturas formais e institucionais do Estado. Compreendida como uma leitura do mundo voltada à transformação da sociedade por meio da educação, essa pedagogia, de forma especial, se capilariza na tradição dos grupos sociais que, dialetizando com a opressão a eles imposta, insistem em dizer a própria palavra; palavras ricas de um mundo que se transforma e se constituem em palavras da cultura; palavras não mais “grávidas de mundo”, mas paridas na “sociedade nova”, a própria “palavramundo”. Assim, ao assumir o mundo da cultura como mundo em constante transformação humana, essa pedagogia reassume e inevitavelmente amplifica o sentido grego do *páidos* (da criança) e do *agogós* (condutor). Agora, o sentido restrito e histórico de *paidagogós*, denominação dada aos escravizados gregos que tinham a função de conduzir as crianças pela cidade, assume outra conotação: o pedagogo e a pedagoga passam a ser agentes políticos indispensáveis para a constituição da leitura de mundo para além dos espaços formais do saber e da família. Esse pedagogo é indispensável para a transformação do mundo humano, o mundo da cultura.

Conectar a pedagogia freiriana à práxis de natureza político-educacional, sistematizadas e comprometidas com a subversão da cultura do silêncio, é o primeiro passo para entender a dimensão da pedagogia paidética, associada às leituras do mundo voltadas à transformação de uma realidade opressora. É, em certa medida, uma das chaves para entender as formas de resistência dos povos originários e de demais grupos oprimidos às pressões de natureza socioeconômica, política e cultural que lhes retiram o

---

<sup>262</sup> Sobre a distinção entre seres de relações e seres de contato, ver o primeiro capítulo de Freire (1987).

direito de dizerem a própria palavra; formas emergentes de leituras do mundo embebidas em gnosiologias e epistemologias próprias, inconciliáveis com perspectivas opressoras.

O lócus preferencial dessa práxis encontra-se, *grosso modo*, na exclusão. Por não se reconhecerem nos valores, *status* e representações a eles atribuídos pelos grupos dominantes, as leituras do mundo habitarão um território de existência física, material e simbólica periférico àqueles que apregoam a validade de discursos e leituras do mundo hegemônicas. Ou seja, pode-se falar agora de tensões classistas provocadas por visões de mundo resultantes dos componentes socioeconômicos, políticos e culturais gestados nas dimensões material e simbólica das classes dominantes, que, ao ganharem materialidade e existência social, tornam-se passíveis das mais diversas formas de reação por parte dos grupos oprimidos. Uma dessas formas, forma que pode converter rebelião em revolução (GADOTTI; FREIRE; GUIMARÃES, 1995), é a Pedagogia, como bem reconheceu Paulo Freire quando escreveu *Pedagogia do Oprimido* e não Pedagogia **para** o Oprimido, como já mencionado.

Entender como as pedagogias<sup>263</sup> dos oprimidos atuam é outra chave para entender a resistência dos oprimidos frente à cultura do silêncio imposta pelos grupos opressores nas suas mais diversas formas de opressão. Mais uma vez, é o nosso sumido Charles que nos ajudará a entender como a pedagogia pode atuar como projeto civilizatório em favor de grupos oprimidos.

Voltando para o exercício criativo de imaginar o que pensaria um hipotético jovem intelectual francês a respeito da experiência antropológica de participar do carnaval de Salvador como componente de um dos mais significativos blocos afrocarnavalescos, uma coisa é certa: Charles já teria aprendido muito mais no primeiro dia de desfile do que nos livros que teria lido sobre a festa, sobre o povo da cidade e sobre os Filhos de Gandhi. Do Padê ao que passou a observar a partir da conversa com o vendedor de cerveja, passando pela experiência de andar por uma das cidades do continente americano que mais contribuíram para disparar a acumulação primitiva de capital que motivaria o modo de produção capitalista, Charles já teria despertado um olhar humanizado sobre a sociologia do carnaval, aquele que não opõe as criticidades da ciência e da poética na

---

263 Importante a observação que Romão faz a respeito das pedagogias que Paulo Freire tanto se referiu no final da vida: “Paulo Freire não propunha, certamente, que se formulassem e se escrevessem quaisquer pedagogias, mas aquelas que refletissem, criticamente, sobre as determinações naturais e sociais e que carregassem consigo uma proposta de transformação, no sentido da libertação de todos os homens e mulheres do mundo. Assim, as ‘pedagogias’ por ele propostas inscrevem-se no universo da pedagogia crítica” (2009, p. 85).

análise das relações socioculturais. Já não passavam despercebidas as distinções classistas reproduzidas nos blocos nem o tratamento policial dispensado aos seus membros, muito menos os espaços ocupados pelas mulheres na festa, quer seja como artistas quer seja como foliãs, pois apesar de parecer similar ao do homem era essencialmente objetificado, reproduzindo, certamente, o machismo cotidiano da cidade.

A força do poder econômico, que orientava os negócios da festa e era bem representada pelos distintos interesses nos circuitos do carnaval e pela mediação do poder público, também havia sido percebida por Charles. Lembrando do trecho de uma das primeiras canções brasileiras que aprendera, “a força da grana que ergue e destrói coisas belas”, ele facilmente perceberia o desequilíbrio de forças entre o que ganhavam o grande negócio do carnaval, a exemplo das redes de TV e das cervejarias, e os retornos que chegavam às entidades afrocarnavalescas, que contribuía, mais do que todas, para o simbolismo da festa que seduzia, por exemplo, os turistas europeus.

Astuto e observador, como demonstrava ser, o perfil racial dos trabalhadores e trabalhadoras envolvidos e envolvidas com a festa também não ficaria alheio a Charles, pois rapidamente perceberia que, de policiais aos chamados “cordeiros(as)”, passando por vendedores(as) e catadores(as) de cerveja, quase todos(as) eram negros e negras, assim como aqueles(as) mais atingidos(as) pela repressão policial, sobretudo nos momentos que julgaria exagerada. Mas em meio a tantas observações, uma em especial lhe chamaria a atenção e mereceria uma abordagem diferenciada no seu caderninho de anotações de campo. Durante o percurso do chamado “tapete branco da paz”, denominação dada ao afoxé Filhos de Gandhi, Charles notaria uma cena que, de tão comum, já fora naturalizada entre os seus foliões, mas para ele se apresentaria inusitada e cientificamente instigante: um pai que carrega o filho pequeno nos ombros, ambos foliões caprichosamente vestidos com as indumentárias do afoxé.

A ingênua cena foliã-familiar diz muito a respeito das leituras do mundo contra-hegemônicas que tanto interessariam ao curioso turista imaginário. Ela representa a força da tradição e da perpetuação de uma palavra que continuará sendo dita, a despeito da opressão que se impõe contra o povo negro baiano e que assume as feições de violência socioeconômica, política e cultural. Ela demonstra a práxis que envolve a dimensão política do *paidagógos* na constituição da “palavramundo”, aquela palavra nascida da leitura do mundo, palavra indispensável ao mundo da cultura. Ela reafirma a vida e o

encantamento<sup>264</sup> da cultura como forma de reação ao projeto desumanizador colonial, na medida em que reclama a urgência do diálogo com a ancestralidade como componente político de um novo projeto civilizatório.

Entender o caráter operatório das leituras de mundo comprometidas com a transformação da realidade por meio da educação, invariavelmente passa pela observação da cultura e de suas dinâmicas, pela compreensão da necessidade ontológica do ser humano dizer a própria palavra e pela consciência da politicidade do estar com o mundo. Mas, para facilitar ainda mais essa compreensão, é possível supor que o nosso previsível turista imaginário Charles, muito mais interessado em conhecer o modo de pensar afro-baiano do que preservar a introspecção europeia, tenha abordado aquele pai para saber o que representava, para ele, passar o carnaval com o filho tão jovem nos ombros: “meu pai fez isso e me ensinou a ser o homem negro que sou. Meu filho já está aprendendo”.

---

264 Ver Simas e Rufino (2020).

**Figura 8 - Desfile do Malê Debalê**



Fonte: arquivo pessoal

**Figura 9 - Desfile do afoxé Filhos de Gandhi**



Fonte: foto de Eloy Corrêa / GOVBA.

Imagem disponível em: < <https://www.ibahia.com/carnaval/detalhe/noticia/tradicao-e-cultura-marcam-preparacao-de-afoxe-filhos-de-gandhy/> >

## CAPÍTULO IV – “O PODER DA ÁFRICA ESTÁ AQUI, A FORÇA DA ÁFRICA ESTÁ ENTRE NÓS”<sup>265</sup> – A PRÁXIS DA PEDAGOGIA AFROCARNAVALESCA



Levanta a cabeça, acorda negro  
É hora da união  
Malê Debalê convoca  
Para outra revolução

Malê a insurreição  
(Malê Debalê)

A partir da tenacidade e da curiosidade metódica que o nosso imaginário turista demonstrou ter, não é exagero presumir que ele resistiria bem aos oito quilômetros do circuito Osmar, o mais tradicional, longo e demorado do carnaval de Salvador. Tudo leva a crer que Charles não sentiria o efeito de mais de dez horas de festa, grande parte dela sob o sol, pois certamente não se cansaria de fotografar, anotar e conversar com quem lhe desse atenção para responder tudo o que estranharia. Se adotasse a estratégia de agradecer cada conversa com um ou dois colares da sua fantasia, adereços que passaram a ser trocados por beijos pelos integrantes menos comprometidos com a mística que envolve o afoxé Filhos de Gandhi (uma prática que desagrade os seus foliões mais tradicionais), quem visse o turista na etapa final do desfile sem dúvida alguma faria mal juízo do rapaz.

O fato concreto desse exercício imaginativo é que Charles, ou qualquer outro observador menos imaginário, dificilmente ignoraria o poder e a força que os blocos afrocarnavalescos trazem consigo a cada carnaval. E assim, desnaturalizando o fenômeno social, ou seja, “ad-mirando-o” a fim de identificar as suas estruturas significativas, um atento observador problematizaria: “as relações socioeconômicas, políticas e culturais que forjaram o conjunto dos blocos afrocarnavalescos conseguem ser percebidas e transformadas em objeto de crítica pelo conjunto blocos-foliões?”; “em que medida as ações-reflexões do conjunto desses blocos podem ser compreendidas como práxis pedagógicas?”; “se o conjunto das práxis dos afoxés e dos blocos afros favorecem a conscientização dos foliões, quais transformações poderiam ser esperadas dessa pedagogia afrocarnavalesca?”.

O conjunto dos problemas apresentados, fração dos tantos ainda possíveis de

---

<sup>265</sup> Trecho da canção “Malê, a insurreição” que enaltece o Levante dos Malês, ocorrido em Salvador no ano de 1835, e os seus líderes. A epígrafe é um outro trecho da canção que convoca a população negra para uma outra revolução, atualizando a necessidade dessa população continuar provocando novos levantes, agora não mais armados, mas que podem ser no âmbito social, econômico, político, cultural, entre outros (inclusive educacional). Ouvir em <[https://youtu.be/PP\\_X7WpJsGE](https://youtu.be/PP_X7WpJsGE)>.



serem formulados, sem dúvida remetem a análise da gênese, do percurso e dos impactos promovidos pelos blocos afrocarnavalescos para uma dimensão interdisciplinar. Mais ainda, uma dimensão costurada a partir da compreensão de uma leitura do mundo voltada à transformação por meio da educação, conferindo à pedagogia a centralidade das análises sobre as intencionalidades e ações desenvolvidas durante todo o ano em relação ao carnaval, às comunidades, à integração da população negra nos espaços econômicos e de poder da sociedade baiana, enfim, a uma série de práticas que remetem à compreensão da “pedagogia como eixo do processo civilizatório”. Nesse sentido, mais algumas questões certamente chamariam a atenção de qualquer investigador envolvido com a dimensão pedagógica dos blocos afrocarnavalescos, fosse ele um turista francês imaginário ou não: “como os afoxés e blocos afros estruturam as suas leituras do mundo?”; “quais estratégias eles se utilizam para problematizar tais leituras e torná-las atraentes para o conjunto da comunidade afro-baiana, principalmente?”; “quais saberes e valores são envolvidos nas práticas pelos blocos afrocarnavalescos?”; “como ocorre a indispensável relação transformadora do dialético binômio denúncia-anúncio?”; “de que forma os afoxés e blocos afros favorecem a enunciação da palavração da população negra baiana?”. Prossigamos, então, inspirados nos apontamentos etnográficos de Charles para compreender como os blocos afrocarnavalescos sistematizam e problematizam a sua leitura do mundo, pois, em breve, o desfile do Gandhi acabará.

#### 4.1 “É PELOURINHO, PELOURINHO, PALCO DA VIDA E NEGRAS VERDADES”<sup>266</sup> – CIRCULARIDADES, LEITURAS DO MUNDO E INTENCIONALIDADES AFRO-CARNAVALESCAS



As ideias contidas no termo “circularidade” vêm sendo cada vez mais utilizadas por intelectuais que desejam descrever práticas, pensamentos ou sistemas interativos, sustentáveis ou integrados, demonstrando na maioria das vezes a prevalência do diálogo sobre a “slogonização”, a superioridade das relações primárias sobre as secundárias, o respeito pelas interações solidárias em detrimento das imposições burocráticas e autoritárias, enfim, uma opção pela horizontalidade à verticalidade epistemológica amplamente verificada em visões de mundo coloniais<sup>267</sup>.

---

266 Disponível em <<https://youtu.be/HUi0Wf48yH8>>.

267 Antônio Bispo dos Santos trata com profundidade a circularidade como componente fundante da cosmovisão dos “povos afro-pindorâmicos”, um termo utilizado pelo autor “como exercício de descolonização da linguagem e do pensamento” (SANTOS, 2019, p. 16), para se referir aos povos africanos,

Pensando nas circularidades que envolvem as práticas afrocarnavalescas, é possível percebê-las em duas dimensões que se completam, estruturando formas específicas e integradas de produção de conhecimentos. Nesse sentido a circularidade se apresenta: i) na forma dinâmica como os conhecimentos criados no seio das práticas afrocarnavalescas circulam, preferencialmente, entre a população negra baiana e são por ela recriados, o conhecido “Correio Nagô”; ii) na própria circularidade implícita ao “binômio da unidade dialética da práxis, supondo que esta seja o fazer e o saber reflexivo da ação” (KRONBAUER, 2019, p. 25).

Partindo da premissa de que os blocos afrocarnavalescos produzem conhecimentos a partir de práticas de resistência ao racismo e das reflexões que fazem sobre essas mesmas práticas, fundamentalmente criadas e recriadas a partir das vivências psicossociais das pessoas negras e não por grupos exteriores a elas, é possível admitir que o conjunto dos blocos afrocarnavalescos ancora a sua práxis pedagógica em uma epistemologia circular, organicamente vinculada à (re)criação de sentidos socio-historicamente construídos e percebidos como significativos pela população negra baiana. Ainda sobre a criação de epistemologias, vale apresentar a leitura que a professora Nilma Lino Gomes fez da obra de Boaventura Souza Santos, intitulada “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. Segundo a autora, o professor Boaventura entende que

[...] toda experiência social produz conhecimento. Ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Por epistemologia entende-se toda noção ou ideia, refletida ou não sobre as condições do que conta como conhecimento válido. E é por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional ou inteligível. De acordo com o autor, não existe conhecimento sem práticas e atores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior das relações sociais, **diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes tipos de epistemologias.** (GOMES, 2017, p. 28, grifos nossos)

Partindo dessa perspectiva, que nos motiva a pensar em formas de construção de saberes a partir de relações e práticas sociais afastadas da tradição acadêmica, torna-se imprescindível identificar o conjunto das ações que melhor caracterizam as práticas carnavalescas dos blocos afros e dos afoxés, bem como a natureza e a intencionalidade dessas ações, pois são elas que afirmam, criam e recriam, tempestivamente, uma

---

originários e seus descendentes. Para o autor, compreender a circularidade no contexto das relações afropindôricas é fundamental para compreender os seus processos de enfrentamento contra o colonizador, ou seja, as estratégias e as práticas de “contra colonização” (*idem*, p. 17).

epistemologia de natureza orgânica e circular indispensável às práticas pedagógicas dos blocos afrocarnavalescos.

Tendo funcionado como um farol para os blocos afros, e até mesmo para os afoxés, as ações implantadas ao longo dos anos pelo Ilê Aiyê foram, na sua grande parte, incorporadas pelas demais entidades, constituindo-se pontos de partida para reflexões, recriações e inovações que ampliam e amplificam as estratégias de aproximação e conscientização da população negra baiana. Nesse sentido é possível destacar três importantes vetores de criação, convergência e circulação de saberes e valores que passarão a constituir o que será aqui denominado de práxis afrocarnavalesca: i) o vetor de criação estético-cultural, contemplando a organização de bandas próprias, de ensaios, de festivais de música e de beleza e de tantas outras formas de produção cultural afrocentrada; ii) o de implantação de projetos sociais nas comunidades, destacadamente aqueles voltados à produção cultural, à educação, à geração de emprego e renda, bem como à inclusão e ao empoderamento<sup>268</sup> de mulheres; iii) o que favorece o desenvolvimento de ações político-identitárias reforçadoras da sua institucionalização comunitária, sejam elas relacionadas à constituição histórica e social dos bairros, ao pertencimento dos seus moradores ou à oferta de serviços públicos. Ou seja, o que se percebe no conjunto das ações dos blocos afrocarnavalescos é a intenção de, por meio da arte e da politicidade que ela traz consigo, problematizar e planejar ações que reafirmem as identidades afrocentradas e que se constituam em estratégias de conscientização e transformação das questões que ameaçam e vulnerabilizam o estar com o mundo de

---

268 Em Medo e Ousadia, um dos tantos “livros dialogados” escritos por Paulo Freire, Freire e Ira Shor fazem uma discussão importante sobre o sentido do termo empowerment, traduzido como empoderamento para o português, cujo significado compreende: “[...] a) dar poder a, b) ativar a potencialidade criativa, c) desenvolver a potencialidade criativa do sujeito, d) dinamizar a potencialidade do sujeito [...]” (FREIRE, SHOR, 2021, p. 14, nota de rodapé). O termo foi alvo de uma minuciosa explicação por parte de Freire, que apresenta reservas em relação ao seu uso por conta da acepção individualista que ele traz consigo: “meu medo de usar a expressão empowerment é que algumas pessoas acham que essa prática ativa a potencialidade criativa dos alunos, e então está tudo terminado, nosso trabalho [como educadores] está arruinado, liquidado!” (idem, p. 185). Reagindo peremptoriamente à ideia de autoemancipação pessoal, continua: “mesmo quando você se sente, individualmente, mais livre, se esse sentimento não é um sentimento social, se você não é capaz de usar sua liberdade recente para ajudar os outros a se libertarem através da transformação global da sociedade, então você só está exercitando uma atitude individualista no sentido do empowerment ou da liberdade” (idem, p. 187). Assim, reconhecendo o empowerment individual, ou grupal, como “absolutamente necessário para o processo de transformação social”, ainda que “não seja suficiente para a transformação da sociedade como um todo”, Freire amplia a acepção dada ao termo ao assumi-lo na sua dimensão coletiva, de “empowerment de classe”, ainda que não reduza tudo à categoria de classe social “como fazem alguns marxistas estreitos” (idem, p. 191). Assim como Freire, este trabalho admite o termo empowerment, na sua tradução, como necessário para o reposicionamento socioeconômico, político e cultural de grupos sociais, mas não suficiente para a transformação das estruturas mais profundas da sociedade que historicamente condicionaram tais grupos.

negros e negras, como o racismo, a homofobia, a violência contra a mulher, o desemprego e demais fenômenos que compõem esse conjunto de práticas excludentes, mas que, sobretudo, reafirmem o seu contrário, elevando a autoestima e o pertencimento dessa população.

Antes de avançarmos nas práticas carnavalescas mais comuns aos afoxés e blocos afros, é preciso ressaltar dois aspectos em relação aos vetores de criação, convergência e circulação de saberes e valores que constituem a práxis afrocarnavalesca: eles tanto se complementam entre si quanto se confundem com as próprias práticas pedagógicas das entidades, o que pode ser constatado no depoimento de Cláudio Araújo, diretor do bloco afro Malê Debalê:

Minha história, eu penso assim, se confunde com a de Robin Hood, porque a minha ideia é tirar do governo para dar à comunidade. E como é isso? Com projetos. Trazendo oficinas de dança, música, canto, percussão, grafiteagem, que nós fizemos há pouco tempo, e hoje tem pessoas que se autossustentam e sustentam famílias a partir daí. Corte e costura, tem uma menina que sustenta a família e é muito grata ao Malê Debalê, porque diz “Cláudio, se não fosse aquilo ali, eu não sei o que seria da minha vida. Estava saindo de um relacionamento onde minha vida estava afundada, porque estava voltada para aquele processo em que a mulher tinha o dever de ser Maria, no bom sentido da palavra, cuidar de filho, varrer casa e fazer comida, para quando o marido chegar, fazer as vezes do marido e dormir... e no dia seguinte a mesma coisa, e eu me afundei nisso. E hoje não, quando o Malê trouxe esses cursos, e me inscrevo, eu vendo, crio divisas, eu sustento a minha família. O Malê, diante dos discursos dele, **me deu enfrentamento**. Hoje eu sou uma ogã<sup>269</sup>”. Então a questão econômica, quando você aplica de forma certa, você aplica a economia, a economia gira em torno da comunidade, e qual o saldo disso? A convivência do aluno com você. O aluno vai para uma oficina de grafiteagem, mas ele está sabendo da história da África também. E é isso que nos interessa. (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA)

Ao afirmar que “o Malê, diante dos discursos dele, me deu enfrentamento”, a moradora revelou a intenção da entidade de promover a conscientização e o empoderamento das pessoas que habitam o espaço comunitário abarcado pelas suas ações. Mais ainda, expôs a imbricação e a complexidade das práticas afrocarnavalescas e pedagógicas desenvolvidas pelos afoxés e blocos afros. Pela natureza e complexidade de

---

269 Título dado às pessoas que desenvolvem papéis importantes nos terreiros de candomblé. Por se tratar de um termo genérico, refere-se a diversas atividades e, por isso, recebe diversas denominações e funções, que variam de nação para nação (Queto, Jeje e os candomblés das nações Congo-Angola). Um exemplo dessas especificidades pode ser dado em relação àqueles que tocam os atabaques que evocam as entidades. Nos candomblés da nação Jeje eles são chamados de “Runtó”, nos candomblés de nação Queto de “Alabê”, e nos candomblés de nação Congo-Angola de “Xicarangomo”. Assim como esses ogãs, o mesmo acontece com os que cuidam dos sacrifícios de animais, dos assentamentos de divindades, cânticos, entre outros.

tais práticas, fica evidente que elas não se limitam aos dias de carnaval ou àqueles que o precedem, mas acontecem o ano inteiro. Sendo assim, a chave para entender as estratégias de conscientização voltadas à transformação social da população negra baiana envolvida com afoxés e blocos afros, como será tratado posteriormente, passa a ter nome: envolvimento.

Vejamos, agora, algumas das ações mais comuns adotadas pelos blocos afrocarnavalescos de Salvador, indispensáveis para garantir o diálogo como premissa da leitura do mundo das comunidades negras baianas, pois, sendo atraentes pela ludicidade e pela conexão com as suas realidades socioeconômica, política e cultural, configuram-se como estratégias potentes para a problematização das leituras do mundo que fazem e dos saberes que produzem.

#### **4.1.1 As bandas**

Certamente o traço identitário mais marcante dos afoxés e dos blocos afros, as suas bandas percussivas costumam ser o ponto de partida para a formação dessas entidades.

Diferentemente de outras modalidades carnavalescas que contratam músicos para compor as suas bandas, os blocos afros e afoxés costumam manter uma relação orgânica com a comunidade, reafirmando a circularidade das suas ações a partir da iniciação musical de crianças e adolescentes, que reconhecem as entidades, as suas produções culturais e os seus artistas como referências estéticas. Nesse sentido, a banda e a musicalidade representam o portal que conecta as entidades afrocarnavalescas com as comunidades e estas com os projetos políticos e culturais daquelas. É por meio da banda e da musicalidade que a população acessa a mensagem afrocentrada das canções, a estética das suas danças, dos seus figurinos e adereços, mas também um espaço de sociabilidade marcadamente antirracista, transformando o conjunto desses elementos em componentes estruturantes – e portanto indispensáveis – dessa práxis nitidamente pedagógica.

Outro aspecto que emerge do contexto sociopolítico e educacional que se amalgama na relação banda-bloco, pois diz muito sobre a representatividade desse conjunto no imaginário dos seus foliões, refere-se à personificação que as bandas acabam adquirindo na estética da canção afrocarnavalesca. São diversas as canções que as homenageiam ou a elas se referem como elemento identitário do bloco, dos foliões, da

comunidade. Um caso emblemático foi revelado por Adailton Poesia, um dos autores da conhecida “Deusa do amor”<sup>270</sup>, composta em parceria com Walter Faria. Ao relatar o processo composicional da canção, Adailton reafirmou a ideia de que as bandas, de fato, ganham uma personalidade na construção imagética dos foliões e dos compositores dos blocos afrocarnavalescos, transformando-se em inspiração principal para a canção ou conectando-se com temáticas mais amplas, como a valorização da mulher e do amor, por exemplo. A longa citação fez-se necessária para a compreensão da história da canção:

Outra música minha que eu destaco é a música “Deusa do Amor”. Essa é uma música destaque, primeiramente, porque é feita de um homem negro para uma mulher negra. Segundo, terceiro e quarto lugar, porque você exalta a beleza da mulher. Você diferencia da maioria das músicas que falam de mulher. Você trata a mulher da maneira que ela tem que ser tratada. E você expressa o sentimento de amor de uma maneira diferente, que quase ninguém escreveu. [...] Então, entrando na história dessa música como pedagogia afrocarnavalesca, a gente fala que ela faz parte dessa pedagogia. Eu tinha um grupo de samba junino aqui no Pirajá chamado Empolga Samba, e a gente fazia festa em quase todas as datas comemorativas que existem aqui na Bahia. [...] Eu não morava aqui no Pirajá, eu morava em uma comunidade próxima. Aí num dia eu decidi que não ia ficar até de manhã não. Eu ia pra casa descansar, e quando desse umas três horas, eu vinha de novo. Quando chegou dentro do ônibus, o que foi que aconteceu? Eu batendo na cadeira do ônibus! E foi ali que aconteceu “Deusa do Amor”. A metade dela, na verdade, aconteceu dentro do ônibus. E surgiu tudo em menos de dez minutos. [...] Depois de uns dias, terminado o samba, peguei a música e levei para Walter [Farias]. Walter trabalhava numa farmácia no Canela naquela época... liguei e disse “Walter, estou com uma história aqui. E parece que dá pra Banda Mel”. Banda Mel nessa época estava no auge! Meu sonho era que a música fosse gravada pela Banda Mel. Porque nós já tínhamos sido gravados pela Banda Mel, com a música “África do Sul”<sup>271</sup>. [...] Aí pronto, fiz essa música, cantei, dei minha parte escrita a Walter, e ele disse pra eu deixar o papel com a letra lá, que ele ia ver o que fazia. Depois ele me ligou e falou “a música não é Banda Mel não, é Olodum” e eu “o que rapaz, Olodum?”. Depois eu ouvi de novo e, porra! Era isso! “Veja o afro Olodum ao passar na Avenida / todos cantando felizes de bem com a vida / caminhando lado a lado / formamos um belo casal, somos dois namorados no suingue dessa banda” [...] Aí Walter levou, cantou para os caras do Olodum, e eles piraram! Aprenderam a música, e no próximo ensaio Pierre [Onassis] meteu. Quando empurrou, a galera tomou conta! Quando chega daqui há uns vinte dias, Pierre me liga “a música ‘Deusa do Amor’ está no disco do Olodum”. O quê? A música do Olodum! De um dos melhores discos do Olodum! Aí você vê, Walter, que a história dessa música é a seguinte: eu começo com o meu relacionamento amoroso com uma mulher [a atual esposa dele]. Vou até o meio e chamo ela de “Deusa do Amor”. A pedagogia do Walter Farias sai daquele meu relacionamento amoroso, que ele não tem nada a ver. Ele poderia continuar falando de um relacionamento amoroso, dele com alguém. Só que o que foi que ele preferiu com a visão “da zorra” que ele tinha? Ele preferiu falar do amor pela entidade. Do amor do folião com a entidade. Juntando o amor do folião com a entidade e o encontro de um casal dentro dessa entidade. “Veja o afro Olodum ao passar na avenida / todos

---

270 Ouvir em <<https://youtu.be/N7BYmLHTN2s>> ou na versão <<https://youtu.be/CTGJUeDupRg>>.

271 Ouvir em <[https://youtu.be/XdlwLfZLp\\_Q](https://youtu.be/XdlwLfZLp_Q)>.



cantando felizes de bem com a vida / caminhando lado a lado / formamos um belo casal, somos dois namorados/ no suingue dessa banda balança o mais forte alicerce que tem nesse mundo / o cupido me flechou / foi no afro Olodum que eu encontrei meu amor”, então ele não começa onde eu terminei, falando do meu relacionamento, mas termina onde eu comecei! Traz a história dele, de um amor encontrado no Olodum. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

Os afoxés e os blocos afros desenvolvem seus projetos sociopolíticos e educacionais a partir da musicalidade e, por conta disso, as suas bandas, formadas basicamente no seio das comunidades, acabam assumindo uma centralidade na condução da sua práxis pedagógica. Em torno das bandas desenvolvem-se processos criativos que retroalimentam a estética musical e plástica dos blocos afrocarnavalescos, reforçadas, agora, por mais um elemento importante do planejamento da criação estético-cultural e da leitura de mundo que os afoxés e os blocos afros propiciam, os ensaios.

#### 4.1.2 Os ensaios

Girando na órbita das bandas, os ensaios são os espaços de aprendizagem mais privilegiados da construção crítica e emancipatória de saberes e valores propostos pelos blocos afrocarnavalescos. Diferentemente do que muitos poderiam pensar, não é no carnaval que ocorrem as condições de sistematização do processo educacional dessa práxis pedagógica, mas, sobretudo, na circularidade dos ensaios. Representada pelos elementos que o precedem, o constituem e o projetam como ambiente de gestação da potência transformadora da palavrção, e, nessa circularidade se expressam, a saber: a sua politicidade; o processo de (re)construção estético-afirmativa da musicalidade, da dança e da moda afro-baianas; o espaço de sociabilização e de afirmação de valores; enfim, a ambiência dialógica, e portanto potencializadora, da anunciação da palavra verdadeira.

O reconhecimento dos ensaios como um espaço privilegiado de criação política e estética, na prática, passa pela ampla divulgação da sua efervescência cultural pelo já comentado “correio nagô”, gíria local bem lembrada por Goli Guerreiro quando se referiu à forma como as canções afrocarnavalescas se popularizavam na década de 1980. E, assim, como percebeu a autora,

Durante os ensaios dos blocos afro, ao longo do ano, as músicas são continuamente tocadas e rapidamente tornam-se conhecidas nos populosos bairros negro-mestiços da cidade, tais como Liberdade, Pelourinho, Itapuã, Periperi etc., locais de origem das organizações afrocarnavalescas mais famosas de Salvador. Nos anos 80, a produção musical, associada a uma

estética afro, tornou-se uma forma de militância que buscava um padrão de negritude que fosse uma referência para o grande contingente negro de Salvador. (GUERREIRO, 2010, p. 26)

Ainda que a análise de Guerreiro continue sendo válida para entendermos o ambiente cultural e político dos ensaios, principalmente aqueles que antecedem os festivais de música, período em que as canções concorrentes são divulgadas ao público e trabalhadas com a banda, a “profissionalização” de grande parte dos blocos afrocarnavalescos, a indústria cultural e as relações construídas com o Estado produziram mudanças significativas no interior dessas entidades. Isso nos possibilita afirmar que nem os blocos afrocarnavalescos e nem os ensaios se cristalizaram no tempo, pelo contrário, foram ao longo das décadas reconstruindo suas especificidades constituintes sem perder o caráter lúdico-dialógico entre foliões e entidades. Nesse sentido, vejamos na entrevista de Marcos Rezende (MR), o que ele percebeu sobre as inovações feitas pelo Cortejo Afro, a partir de conexões entre a estética, a inclusão e a diversidade, elementos caros ao bloco:

**MR:** Outra coisa, hoje em dia, como é que essas entidades se adequariam a esse novo mundo? Um mundo com tanta tecnologia, um mundo que tem tanta dificuldade de sentar num banco de escola. Eu acredito que muito da resposta disso já tem sido dada no cotidiano dessas entidades. Se nós pensarmos, por exemplo, como o Cortejo Afro tem construído seus ensaios e suas perspectivas de diálogo com a sociedade, a gente percebe que eles conseguiram criar um novo modelo. Imagina o quanto se tinha de machismo nos blocos afros, e hoje o Cortejo Afro tem brancos, negros, homossexuais, héteros, não-binários...

**WS [Walter Silva]:** Teve uma ala somente de albinos!

**MR:** De albinos! Então uma parte da turma já entendeu o jogo, já estão lá na frente. O ensaio não tinha ingresso pra vender. O Olodum tem feito ensaio que você nem ouve mais falar de vender ingresso do Olodum, porque já está tudo vendido. Então tem uma turma que vende na internet, turma que já tem uma página na internet poderosa, inclusive de produtos. O Olodum tem uma loja na internet, “Planeta Olodum”, que tá tudo lá, você compra em qualquer lugar do mundo, inclusive em duas línguas. Eu creio que essa pedagogia... Porque isso faz parte da pedagogia, você dialogar com o mundo com as ferramentas que o mundo colocou. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

O formato comercial assumido por grande parte dos blocos afrocarnavalescos, como seria esperado, resvalou também nos seus ensaios, consolidando dois formatos relativamente distintos em relação aos objetivos e público atingido. Podemos chamar o primeiro de ensaio-show, voltado ao público externo e, normalmente, com cobrança de ingressos. Nesse caso, o ensaio se configura como verdadeiras apresentações musicais e plásticas, e são comuns performances de membros das alas de dança das entidades, além da presença de artistas convidados. Os ensaios internos, por sua vez, são voltados para o ajuste técnico dos músicos, dos instrumentos e das canções, ocasião em que os arranjos



das canções ou convenções percussivas (células rítmicas curtas, que destoam do toque principal de determinada música e são executadas em conjunto, normalmente salientando a retomada de uma seção ou a transição de uma seção para outra). Como o ensaio-show requer uma estrutura maior, ele acaba se tornando inviável para as entidades de menor expressão midiática, ficando restrito, na prática, aos maiores afoxés e blocos afros, que costumam realizá-los em um determinado dia da semana na própria sede, quando ela possui espaço destinado a isso, ou em espaços cedidos ou alugados.

Quando realizados em espaços próprios ou comunitários, as entidades podem doar ingressos a moradores vinculados à entidade, estipular preços acessíveis ou, ainda, franquear o ingresso ao público em geral (o Malê Debalê faz isso com frequência), uma vez que é praticamente impossível realizá-los exigindo a cobrança de ingresso aos moradores do bairro, sobretudo naqueles cuja vocação turística não foi economicamente consolidada. Contudo, quando realizados em espaços de maior visibilidade turística (as praças internas do Pelourinho são espaços que acabaram sendo bastante procurados para essa prática), as entidades se redirecionam para um público que não estranharia pagar para participar da apresentação, pois há muito se popularizaram e ultrapassaram o âmbito das comunidades envolvidas com os blocos afros, tornando-se atração turística da cidade. No caso dos ensaios internos, pouco onerosos, o acesso tende a ser facilitado e direcionado àqueles que têm vinculação mais próxima à entidade ou pura curiosidade.

Importa-nos sobretudo notar que tanto o ensaio-show quanto o ensaio interno são momentos interativos indispensáveis ao projeto dos blocos afrocarnavalescos, pois possibilitam contatos, trocas e difusão de saberes, construção de estéticas e de afirmações identitárias, além de ferramentas potentes para a construção de um ambiente dialógico de leitura do mundo. Em suma, são eventos essenciais para a consolidação das relações comunitárias, bem como para a divulgação dos projetos das entidades, pois ali são executadas as canções e reafirmado o tema do desfile.

#### **4.1.3 O tema**

Resultante de pesquisas históricas ou da percepção de acontecimentos de interesse da luta antirracista, o tema é o elemento principal que conduz o bloco afro ou o afoxé até o próximo carnaval. Podendo ser articulado com temas anteriores, necessariamente vincula-se à pesquisa, pois é comum que os dirigentes das entidades produzam materiais de apoio a partir de uma perspectiva afrocentrada para subsidiarem, não apenas os

compositores, mas também os dançarinos nas entidades que possuem alas de dança, ou os artistas plásticos e os figurinistas que criarão a arte dos tecidos e as fantasias. Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, fala-nos sobre a importância do tema para os blocos afros:

Bloco afro começa quando nós diretores temos a inspiração de buscar um tema. Esse tema é avaliado pela diretoria e essa diretoria chama o coordenador “tal” para poder escrever esse tema. Esse tema é colocado em seminários com compositores. Esses compositores fazem as verdadeiras canções que defendem a raiz dessa terra, com embasamento sempre no continente africano, sempre na história da África, sempre trazendo divisa... Temas e músicas de inspirações para os nossos jovens, e outra coisa! Daí, nós tiramos os elementos do tema para mandar para o nosso arte-finalista. Lá ele tira os elementos que representam todo o processo das comunidades de religiões africanas. (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA)

Compreendido o processo que vai da escolha do tema à produção das fantasias, a seguir serão apresentados os temas dos mais conhecidos afoxés e blocos afros no último carnaval antes da pandemia (2020): o Ilê Aiyê voltou à tradição de reafirmar a grandeza e a história de nações africanas com o tema “Botswana: uma história de êxito no mundo” (21º país homenageado ao longo da história do bloco); o Cortejo Afro, conhecido pela sua proposta estético-educacional, apresentou o tema “Oxumarê”, ressaltando a importância da inclusão, diversidade e tolerância; o Malê Debalê celebrou os seus quarenta anos homenageando o cantor Gilberto Gil e o clássico LP *Refavela*, lançado em 1977, com o tema “Refavelando: Malê retorna a África com Gilberto Gil”; e o bloco afro Muzenza optou por reafirmar a centralidade do reggae na sua formação com o tema “Tributo a Bob Marley”.

Vale a pena ampliar um pouco a noção do universo temático dessas entidades a partir do texto de divulgação da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, responsável pelo planejamento do projeto Carnaval Ouro Negro:

O bloco afro Olodum destaca-se no ano de 2020 com um tema que exalta a força feminina, homenageando as grandes mulheres que fizeram parte da sua história de mais de 40 anos, “Mãe, Mulher, Maria, Olodum – Uma História das Mulheres”. [...] Blocos afro comandados e formados por mulheres também reafirmam a sua força nos dias de desfile. Homenageando a Mãe Stella de Oxóssi, A Mulherada desfila no circuito Osmar no primeiro dia de carnaval, quinta-feira, às 17h. O bloco afro Didá, que tem um trabalho social e cultural voltado para crianças e mulheres no Centro Histórico de Salvador, acredita no tambor como base educacional, e leva seu samba reggae, que consideram uma ferramenta de transformação social, para o Carnaval Ouro Negro. O tema do desfile será “Didá Iabá Mãe Natureza Guerreira, Natureza Mãe Mulher”. [...] O Afoxé Filhos de Gandhi, fundado em 1949, sendo a agremiação mais antiga contemplada pelo edital, traz para o carnaval 2020 o tema “Omolú – Obaluayê,

Deuses da Terra, da Doença e da Cura”. O tapete branco da paz se estende na avenida, mas antes disto, no domingo, é tradição o Padê de Exu, que no Largo do Pelourinho abre os caminhos para o desfile do bloco. Entre outros afoxés contemplados este ano, os Filhos do Congo homenageiam ao Herói Negro Juliano Moreira, Pai da Psiquiatria, levando uma importante reflexão e referências históricas para o desfile. (SECULT, 2020)

Com temas que vão da história de países africanos e de celebridades baianas à religiosidade afro-brasileira, passando pelo empoderamento feminino, pela inclusão, tolerância e, até mesmo, pela homenagem a um dos ícones mundiais do reggae, impossível não perceber, no pequeno recorte de blocos afrocarnavalescos apresentados, uma diversidade temática que gira ao redor de um projeto original e comum a todas as entidades: a afirmação da população negra. Os resultados desse projeto não apenas produziram temas que marcaram a história do carnaval baiano e projetaram internacionalmente os blocos afrocarnavalescos<sup>272</sup> e a própria cultura afro-brasileira (a exemplo de “Egito dos faraós”, escolhida pelo Olodum em 1977), como constantemente se renovam a partir das demandas percebidas pelas instituições. Nesse sentido, vale ressaltar a proposta de duas entidades no carnaval de 2019: i) o comprometimento do bloco afro Muzenza com a inclusão, que ao eleger uma rainha cadeirante, a comunicóloga Josy Brasil, e inovar com uma ala de foliões também cadeirantes, celebrou a inclusão como perspectiva para o futuro com o tema “Afrofuturismo”; ii) o desfile do afoxé Filhos do Congo, que, comemorando quarenta anos, recebeu a visita da rainha Diambi Kabatusuila da República Democrática do Congo, vinda direto de Kinshasa, capital e maior cidade do país.

Considerando a evidente diversidade e a importância do tema para o projeto dos blocos afrocarnavalescos, a intencionalidade a ele incorporada, por óbvio, o precede. Não por outro motivo, é a natureza dessa intencionalidade, ou seja, a politicidade da ação, que faz das entidades afrocarnavalescas um ambiente capaz de gestar aquilo que Freire apontou como indispensável a uma pedagogia radical da pergunta, pois diz respeito ao que tratava com Antonio Faundez em 1989, mas que vale, certamente, para qualquer

---

272 Importante lembrar dois momentos da trajetória internacional do Olodum que repercutiram favoravelmente na atualização da música baiana: o primeiro, quando o bloco foi convidado para gravar com Paul Simon a canção “The obvious child”, apresentando-se com o artista para mais de 750 mil pessoas no *Central Park* de Nova Iorque (ver em <<https://www.facebook.com/Brasil100porcento/videos/2508341672809169/>> e o vídeo oficial gravado no Pelourinho em <<https://youtu.be/9HKNAhAxMAk>>); e, o segundo, quando gravou com Michael Jackson a canção “They don’t care about us” (ver o vídeo oficial, também gravado no Pelourinho, em <[https://youtu.be/QNJL6nfu\\_Q?list=PL3XGH5G9WLuLw\\_VJszGtSQfsevgah\\_tmp](https://youtu.be/QNJL6nfu_Q?list=PL3XGH5G9WLuLw_VJszGtSQfsevgah_tmp)>).



pedagogia radical, inclusive a afrocarnavalesca:

E esta pedagogia, vivida na escola **ou na luta política**, é substantivamente democrática e, por isso mesmo, antiautoritária, jamais espontaneísta ou liberal-conservadora. No fundo, uma pedagogia em cuja prática não há lugar para a dicotomia entre sentir o fato e apreender a sua razão de ser. A sua crítica à escola tradicional não se esgota nas questões técnicas e metodológicas, nas relações importantes educador-educando, mas se estende à crítica do próprio sistema capitalista. (FREIRE; FAUNDEZ, 1998, p. 30, grifo nosso)

De fato, não há nada de espontaneísta, autoritário, bancário ou acrítico no projeto de transformação pela palavravundo promovido pelos afoxés e blocos afros, mas, sim, uma construção circular que emerge e se volta, criticamente ampliada, para a própria população negra baiana. Nesse movimento, que encontra nos ensaios um lócus privilegiado de produção política e cultural, não há dicotomias entre o fazer e o pensar, entre o produzir e o significar ou entre o ensinar e o aprender. Por isso, o que Freire e Faundez asseveram não encontra esforço adaptativo algum para representar a intencionalidade temática e a própria práxis dos blocos afrocarnavalescos de Salvador. Pelo contrário, o que os autores afiançam constitui a natureza existencial do conjunto dos afoxés e blocos afros, pois, sendo eles uma resultante de condicionamentos socioeconômicos, políticos e culturais, é a pedagogia radical antirracista gestada ao longo da história para a autonomia solidária da população negra que se renova com os blocos afrocarnavalescos e inviabiliza a inimaginável criação de blocos racistas ou blocos comprometidos com temas autoritários ou liberal-conservadores.

É importante destacar que seria ingênuo, no mínimo, afirmar a inexistência de pensamentos ou práticas autoritárias, liberais ou conservadoras entre os afoxés e os blocos afros. Evidentemente que, sendo políticas, elas existem e tentam se constituir enquanto projeto, entretanto, o que se afirma aqui é a impossibilidade de essas práticas se tornarem dominantes no seio dos movimentos contra-hegemônicos sem que seja percebida a falsidade e a ineficácia dessas propostas em relação aos propósitos do projeto inicial. De forma prática, tentativas de ressignificação dos blocos afros – e até mesmo dos afoxés – podem acontecer ou estar em curso a partir da apropriação cultural de sua estética e da subversão de sua ética<sup>273</sup>. Contudo, ainda que tal movimento possa vir a se estabelecer ao

---

<sup>273</sup> Fenômeno que vem sendo verificado ao longo dos anos em Salvador, a apropriação cultural do acarajé, por vendedoras evangélicas que tentam esvaziar o conteúdo religioso de uma das comidas de Iansã, é uma manifestação concreta do movimento político de tensionamento das resistências culturais. Quase sempre nomeando os seus produtos de “bolinhos de Jesus”, ou “bolinhos do Senhor”, comerciantes evangélicos vêm ocupando os espaços culturais historicamente dotados de significados pelas conhecidas

longo da história, certamente outras formações sociais representativas dos grupos oprimidos emergirão reafirmando, por meio da sua vitalidade cultural, novas denúncias e novos anúncios de realidade e transformação social possíveis.

Para observar esse tensionamento no cotidiano da luta política, vale mencionar o que Clóves Carneiro revelou na sua entrevista sobre a vulnerabilidade dos blocos afrocarnavalescos em relação ao cenário político do estado e a ascensão de pensamentos religiosos de natureza fundamentalista:

Agora, com relação à política, ainda tem outro viés. A grande maioria dos nossos blocos são de tendência esquerdista. Ainda tem alguma coisa pelo seu trabalho social com os políticos de esquerda, e muitos que aderem a causa, ainda colocam algum tipo de emenda parlamentar. Ainda ajuda. Até porque, hoje, aqui na nossa cidade, a grande maioria dos políticos são de tendência evangélica. E isso tem trazido uma certa dificuldade até para a parte cultural. Porque a tendência protestante, não sei se é deliberada, mas creio que seja, estão formando uma maneira política de tomada de poder. Eu tenho essa visão, pode até estar errada. Mas, eles praticamente, como têm uma visão distorcida da cultura, especialmente afro-brasileira, é complicado. (CARNEIRO, 2021, ENTREVISTA)

Apesar do cenário hostil ao desenvolvimento dos afoxés e dos blocos-afros no segmento político da cidade, o viés progressista que marca a práxis dos blocos afrocarnavalescos garante a aderência de alas igualmente progressistas ao seu projeto político, reforçando as fileiras contra as forças liberal-conservadoras e suas propostas. É nesse momento que se reafirma a circularidade dos componentes da proposta pedagógica dos blocos afrocarnavalescos na forma de envolvimento comunitário, de práxis transformadora, de projeto político-cultural autêntico e significativo, capaz de articular diversas ações que convergem para a denúncia da opressão dos projetos racistas que grassam na cidade.

#### **4.1.4 Os festivais de música**

Forma utilizada por quase todos os blocos afros, mas também por afoxés, para elegerem os seus temas, os festivais de música tornaram-se eventos concorridos no

---

“baianas de acarajé”, parcela das antigas “escravas de ganho”, para venderem acarajé nas ruas de Salvador. Além de desrespeitar a tradição religiosa da culinária, as vendedoras evangélicas também desrespeitam a legislação municipal, pois, como não utilizam a indumentária das típicas baianas de acarajé, atuam em desconformidade com o parágrafo segundo do artigo segundo do Decreto nº 12.175, de 25 de novembro de 1998, que exige: “as baianas de acarajé, no exercício de suas atividades em logradouro público, utilizarão vestimenta típica de acordo com a tradição da cultura afro-brasileira”.

cenário cultural afro-baiano. E não é de se estranhar que isso ocorra, pois nesses festivais, bem como nos ensaios que os precedem, os(as) grandes compositores(as) apresentam as suas canções especialmente elaboradas para conduzirem as entidades naquele carnaval e comumente lembradas nos que virão.

A operacionalização dos festivais de música tende a ser grandiosa, pois envolve um complexo trabalho preparatório que diz respeito à operacionalização técnica do evento. Nesse complexo de atividades, vale destacar o longo processo de pesquisas de que resultarão seminários sobre os conteúdos desenvolvidos em parceria entre intelectuais e compositores. Tratam-se de subsídios necessários à confecção das conhecidas apostilas temáticas, principal base material para os enredos das canções.

Outra característica dos festivais é o clima de efervescência que se instala entre os foliões e intérpretes. Esse clima vai sendo “aquecido” nos ensaios que precedem as etapas finais dos concursos, momento em que os foliões buscam aprender a letra das canções para poderem acompanhar e escolher as suas favoritas, já que o resultado oficial é dado por um júri especializado, normalmente composto por historiadores, produtores culturais, jornalistas, compositores, músicos e demais artistas.

Virou tradição entre os blocos afros realizar o festival de música em duas modalidades, a música-tema ou samba-tema e música-poesia ou samba-poesia. Na primeira modalidade, como salientado, os blocos afros podem realizar pesquisas prévias, promover seminários para apresentar e discutir o tema e distribuir esse material, na forma de apostilas ou cadernos, para os compositores elaborarem as suas canções. Na segunda modalidade, a música-poesia, o compositor fica livre para enaltecer o bloco, a sua história, a sua relação ou a de um folião, ou mesmo do público, com o bloco. Sobre a contribuição da musicalidade dos blocos afros, com suas músicas tema e poesia, para a formação de identidades e para a ascensão educacional da população negra, deixemos a palavra com um dos mais premiados compositores baianos, Adailton Poesia:

Então as músicas dos blocos afros, tanto os temas como as poesias, trouxeram um conhecimento muito profundo para nós, povo negro que não tivemos oportunidade de aprender nas escolas, as músicas dos blocos afros foram aproveitadas de maneira muito importante para o estudo do povo... Porque hoje nós temos na universidade nossos doutores, nossas doutoras negras. E quem fez essa revolução na cabeça desse povo negro? Foram os blocos afros, principalmente o Ilê Aiyê. Os blocos afros nos deram essa oportunidade através de tudo, através da sua percussão, da sua vestimenta e da sua música principalmente. O povo via as músicas dos blocos afros e aprendia de um dia para o outro, tinha aquele processo de divulgação de material da música impressa! A gente tinha aquele prazer de digitar a música, imprimir e levar nossas cópias para o ensaio dos blocos afros. Quando o povo saía dali, saía



com a cópia na mão e uma apostila: um caderno de conhecimento na mão. O tema “Egito dos Faraós” foi um dos temas que mais aprendizado deu ao nosso povo negro através do Olodum, porque as músicas foram todas aprendidas. O povo sabe de todas as músicas. O tema “Senegal”, do Ilê, foi outro tema belíssimo, quando a banda Reflexus gravou a música “Senegal”<sup>274</sup>, de Valmir Brito e Ythamar Tropicália. Outro tema belíssimo foi o “Madagascar”<sup>275</sup>, do Olodum, quando a banda Reflexus gravou a música “Ranavalona”<sup>276</sup>, e por aí vai... Então o bloco afro e sua musicalidade têm tudo a ver com o desenvolvimento cultural do nosso povo negro. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)



Observa-se, então, nesse breve depoimento de Adailton sobre a fase de preparação dos festivais, um processo contínuo de conscientização, como ele diz, sobre “um conhecimento muito profundo [...] para [...] o povo negro” que não teve a “oportunidade de aprender nas escolas” (POESIA, 2020, ENTREVISTA).

Para Cláudio Araújo, presidente do Malê Debalê, o festival de música da entidade, pelo compromisso que tem com a realidade da população negra, vem demonstrando, para o conjunto das instituições representativas da comunidade negra baiana e para o próprio futuro do carnaval, como a pesquisa deve se sobrepôr aos discursos vazios e descomprometidos:

[...] eu creio que existem uns pontos no DNA da cultura afro da Bahia que deveria ser adotado. Como, por exemplo, o Festival de Música do Malê Debalê. É um festival onde os compositores da Bahia se debruçam diante de um contexto histórico real, de tema, em que a diretoria vai *in loco* buscar. É necessário que vocês busquem dessa fonte e não fiquem de cima, de uma plataforma política, seja ela qual for, apontando sem ter o devido conhecimento. Que é o caso das instituições. E aí eu não falo só de Malê, falo de todas as instituições que formam o DNA negro dessa Bahia. (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA)

Posição similar à de Cláudio Araújo pode ser verificada em Clóves Carneiro, que reconhece o esforço dos blocos afrocarnavalescos em estimular a produção de canções alinhadas com o seu projeto pedagógico, ainda que os foliões não valorizem ou reconheçam tal esforço:

Bem... tem alguns blocos nossos, afros, que pelo menos trazem alguma coisa. Tem um bloco que faz o festival de música, dá o tema e seu tema vai versar sobre aquilo que foi... E passa despercebido pelos integrantes porque eles não

---

274 Ouvir em <<https://youtu.be/dyoeVebPgno>>.

275 Ouvir em <[https://youtu.be/HUi0Wf48yH8?list=OLAK5uy\\_nZsSHIFEE\\_gaP9cZLDCbuJBOi3VZZ-69M](https://youtu.be/HUi0Wf48yH8?list=OLAK5uy_nZsSHIFEE_gaP9cZLDCbuJBOi3VZZ-69M)> ou em <<https://youtu.be/pOW-DZ08oNA>>.

276 A canção “Ranavalona” foi gravada pelo Olodum e pode ser conferida em <<https://youtu.be/BMPQDxFnhdE>>.

estão nem aí, mas a letra traz uma conotação social, pedagógica e política. (CARNEIRO, 2019, ENTREVISTA)

Mas, como toda realidade é contraditória, esse processo de conscientização enfrenta os seus desafios. Adailton Poesia, dos expoentes entrevistados, é o que apresenta as mais duras críticas aos rumos que os festivais têm tomado, sobretudo a partir da segunda metade da década passada, quando a questão financeira chegou para comprometer diversos aspectos da dinâmica dos festivais. Na opinião do compositor, a busca por patrocínios aos blocos carnavalescos, especialmente em países africanos, bem como o pagamento de prêmios aos vencedores dos festivais, não apenas prejudicou a solidariedade dos compositores como impactou a autonomia dos blocos, que não se sentem confortáveis em divulgar canções que exponham os países patrocinadores:

O compositor, ele faz a sua parte escrevendo sobre essa temática. Só que existe um processo dentro dos festivais e blocos afros de análise contextual. Então, o compositor escreve falando de ancestralidade, falando de respeito e de fundamentos básicos. O compositor faz, mas a coordenação muitas vezes não expõe. Então essas músicas que deveriam muitas vezes ser mais liberadas para o povo, ficam presas dentro da entidade. Entendeu? Eu falo hoje. Essa pedagogia digamos que meados dos anos 90, por aí, até 2005, existia mais essa pedagogia afrocarnavalesca. Mas eu acho que, com o avançar da história e da tecnologia, os diretores e coordenadores dos seus blocos foram tendo outra visão de mundo e de música, e ele acha que isso que você escreveu não é pra ser liberado para que o povo de fora tenha acesso. Porque o que acontece é que o bloco afro fecha um acordo financeiro com o país X, para falar sobre esse país nas músicas. Então, ele não pode falar sobre coisas ruins desse país no carnaval. Entendeu? E eu não posso estar exaltando o meu colonizador. Aí se eu exalto o colonizador em uma canção minha, está bom. Se eu tacho pau no colonizador, essa canção minha pode não passar no projeto do festival. Hoje tudo gira em torno do financeiro. Então, existe uma forma distorcida de você apresentar as verdadeiras músicas, as músicas que verdadeiramente contam a história do país. Imagine, por exemplo, uma história hipotética do Ilê homenageando o Haiti. Imagine, como o Ilê vai homenagear o Haiti, e os compositores sem poder falar no massacre do Haiti? Então, Walter, a gente como compositor ainda exalta essa pedagogia afrocarnavalesca, mas eles lá dentro não deixam sair. Essa é a questão. A musicalidade dos blocos afros e afoxés mudou muito a sua cara de 2005 para cá. Hoje você tem que ser altamente comercial, flexível, suave, poético, de coração romântico (risos). (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

E, com bom humor, continua disparando...

Porque antigamente era só troféu, você estava disputando ali um troféu. Então não tinha a questão da ganância, nem de um estar pisando no outro, porque era só troféu, era uma disputa sadia. Depois que veio as premiações, o festival virou uma forma de comércio, praticamente. Isso eu estou falando dos festivais dos compositores com os compositores, e dos compositores com os blocos. Então essas relações, antigamente, eram melhores. Os compositores se uniam, se preocupavam porque o outro não tinha chegado ainda na hora da saída...



para você ver como era essa história antigamente! Hoje, a maioria fica rezando que você caia doente! (risos) A história muda, Walter! Então, os festivais deixaram de ter seu brilho! De você chegar, encontrar todo mundo ali, “boa sorte pra você”, “sua música é massa!”, e ninguém sabe quem vai ganhar, tá tudo embolado ali... era massa! Hoje, está igual à pandemia do coronavírus, um lá, outro cá... distanciamento social! Não chegue perto de mim com sua macumba não! (risos). (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

A crítica de Adailton Poesia estabelece um contraponto ao discurso de que os festivais estimulam inexoravelmente a produção afrocentrada e, por conseguinte, à própria pedagogia afrocarnavalesca. Contudo, vale observar que, mesmo sendo enfático nas contradições políticas dos festivais ao longo do tempo, ele reconhece que há, sim, a produção de canções voltadas ao interesse da população negra baiana: “a gente como compositor ainda exalta essa pedagogia afrocarnavalesca, mas eles lá dentro não deixam sair” (POESIA, 2020, ENTREVISTA).

Em outro momento da entrevista, Adailton Poesia amplia a esperança na possibilidade de os blocos afrocarnavalescos atuarem a favor de uma leitura do mundo crítica, pois os vícios apontados recaem, preponderantemente, sobre as grandes entidades, ficando a cargo das menores, com poder midiático reduzido, a preservação da autonomia do compositor e da produção afrocentrada das letras das canções.

Eu acho que são os maiores blocos que fazem esse processo. Os blocos menores não têm esses acordos grandes com esses países. Digamos que um afoxé hipotético vai homenagear o país da Nigéria. Só que o seu diretor não vai lá na Nigéria conversar com seu secretário de cultura, com o seu presidente para negociar o valor para o afoxé. Por quê? Porque o afoxé não tem destaque, ele bota cinquenta, cem pessoas na rua. Ele também não tem festivais de música, que chegam várias músicas bacanas para o afoxé. Por que ele tem que escrever sobre o tema Nigéria? Porque no projeto para o Ouro Negro, ou para o “Faz Cultura” etc. ele tem que discriminar a sua trajetória carnavalesca do ano corrente. Então não existe um problema sério nesses blocos pequenos, como o bloco “Mundo negro” lá da Mata Escura. Mas já cá, em “Os negões”, que já é um pouquinho maior, no Ilê, no Malê, no Olodum, no Muzenza, nos Filhos de Gandhi... Eu acho que no Afoxé Filhos do Congo, por ser o mais velho e o segundo de maior visibilidade aqui em Salvador, mas que não tem a metade da estrutura que o Gandhi tem, que você vê que sofre barbaridades para sair no carnaval, como você presenciou assim, de cara, viu isso tudo acontecer na sua gestão... Até os Filhos do Congo homenageiam, como teve a homenagem à Cachoeira, ao azeite de dendê, que foi da sua época! A gente chegou lá com duas músicas e arreventou tudo! Então, isso não tem acordo com o país. Se não há acordo com o país, eles podem chegar lá no Filhos do Congo e escrever da maneira que eu escrevi e a música passar. Podem chegar no bloco “Mundo negro” e fazer uma música metendo pau no colonizador, e a música passar. (POESIA, 2020, ENTREVISTA)

Sem poder aprofundar as investigações acerca das questões apontadas por Adailton Poesia em função da delimitação imposta por esta pesquisa, mas sem jamais

ignorá-las, pois são observações que dizem respeito ao contexto em que as pedagogias afrocarnavalescas são gestadas, é possível estabelecer alguns parâmetros investigativos capazes de sinalizar a intensidade do fenômeno exposto pelo compositor. Como o fenômeno apontado apresenta relação direta com os temas dos blocos afros mais tradicionais do carnaval de Salvador, que apresentam significativa exposição midiática, é possível que um levantamento dos temas nos últimos anos seja suficiente para o que foi apontado por Adailton Poesia. Sendo assim, tomando 39 temas recentes, os temas de quatro tradicionais blocos afros nos últimos dez anos, é possível perceber que, apesar das homenagens estarem presentes, o que não é suficiente para afirmar que aqueles blocos tenham optado por censurar as composições, escamoteando os efeitos nefastos da colonização sobre as nações africanas, a presença de temas que tratam da mulher, do histórico dos blocos, personalidades políticas e artísticas, da história e da cultura do povo negro, entre tantos outros, foram absolutamente hegemônicos no recorte estudado. De fato, de um total de 39 temas, apenas cinco fazem referência direta a países africanos e dois a estados brasileiros (ver Tabela 11 e suas marcações).

**Tabela 11 – Temas de quatro tradicionais blocos afros de Salvador - 2011 a 2020**

Ano	Ilê Aiyê	Olodum	Malê Debalê	Muzenza
2020	Botswana: uma história de êxito no mundo	Mãe, Mulher, Maria, Olodum – uma história das mulheres	Refavelando: Malê retorna a África com Gilberto Gil	Tributo a Bob Marley
2019	Que bloco é esse? Eu quero saber	As duas histórias: o perfume das rosas – Olodum 40 anos	Debalê: uma nação africana chamada Malê	Afrofuturismo
2018	Mandela. A Azânia celebra o centenário de seu Madiba	Deusas das águas - oceanos, rios e lagos	Nzinga, Jokanas e Francisca: um poder feminista	América dos ritmos africanos
2017	Os povos Ewé/Fon. A influência dos povos jeje para os afrodescendentes	O Sol – Akhenaton: os caminhos da luz	Okê Malê! Sou sertanejo! Sou negro forte!	Afrofuturismo
2016	O recôncavo baiano é afro-brasileiro – Cara Preta	Brasil mostra a tua cara! Sou Olodum, quem tu és?	Reino Negros dos Haussás – Malê Debalê canta a Nigéria	Muzenza 35 anos de cultura reggae e cidadania
2015	Diáspora africana – Jamaica – afrodescendentes	Etiópia. A cruz de Lalibella. O pagador de promessas	Kirimurê Malê – Malê Debalê reconta o recôncavo	Nordeste negro
2014	Do Ilê Axé Jitolu para o mundo. Ah! Se não fosse o Ilê Aiyê	Ashanti – o reino dourado e a rainha Yaa Assentada	Malê Debalê, 35 anos quebrando paradigmas	Bahia nação africana – uma nação africana chamada Bahia onde se pratica reggae, futebol e paz

2013	Guiné Equatorial – da herança pré-colonial à geração atual	Samba, futebol e alegria – raízes do Brasil	Ceará, “Terra da Luz”	História da dança afro na Bahia
2012	Negros do Sul. Lá também tem!	O Vale dos Reis – as sete portas da energia	Do <i>black power</i> ao <i>hip hop</i>	30 anos de luta, resistência e cidadania
2011	Minas Gerais – símbolo da resistência negra	Tambores, papiros, <i>twitter</i> – a história da escrita	O Malê Debalê na história do jongo	[não foi possível encontrar]

Fonte: Elaboração própria

As questões sinalizadas por Adailton Poesia, como já foi comentado, ainda que não sejam centrais à pesquisa, jamais podem ser ignoradas, pois dizem respeito diretamente à legitimidade da capacidade de representação da população negra baiana pelos blocos afrocarnavalescos. Por isso, no contexto dos temas escolhidos nos festivais de música dos tradicionais blocos afros, faz-se imprescindível analisá-los à luz das transformações socioeconômicas, políticas e culturais que incidem sobre a sociedade baiana, a fim de identificar se essa produção continua representativa do embate que a sua população negra faz cotidianamente contra o racismo ou se ela já não mais se conecta com as demandas dessa população. Com efeito, não há como minimizar o desafio que será (ou já vem sendo) imposto aos blocos afrocarnavalescos no sentido de acompanhar as demandas da juventude negra baiana, atualizando a sua linguagem – num processo que diz muito sobre uma das principais características da cultura, o seu dinamismo.

De modo análogo a uma característica marcante do pensamento de Paulo Freire, a saber, a sua disposição explícita para se reinventar, para rever ideias e trabalhos, mesmo aqueles amplamente aceitos, fala-se, agora, de uma capacidade de reinvenção que deve estar permanentemente engatilhada para dar conta das novas demandas da comunidade negra baiana. Fala-se de um compromisso com a inegociável transformação da realidade opressora, desumanizadora e alienante, que impede a vocação dos seres humanos em serem mais. Fala-se de uma indispensável capacidade de escuta qualificada, capaz de subsidiar as reflexões sobre as ações que deram início à práxis pedagógica constatável nos blocos afrocarnavalescos, que, a partir de elementos lúdico-dialógicos politicamente estruturados, elaborou um processo educacional que subsidia leituras do mundo capazes de transformar a realidade. Fala-se, enfim, de perceber que “o erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer que mesmo do acerto de seu ponto de vista, é possível que a razão ética nem sempre esteja com ele” (FREIRE, 2019, p. 16).

Mais do que um recado aos(às) dirigentes dos blocos afrocarnavalescos, as

reflexões dizem respeito a uma postura que, de forma geral, sempre esteve presente na razão de ser de afoxés e de blocos afros, pois foi ela que articulou os diversos elementos que contribuíram para a pedagogia desenvolvida pelo conjunto dessas entidades, como as bandas, os temas, os ensaios e os festivais de música. Em suma, as questões apontadas dizem respeito diretamente à representatividade dos blocos afrocarnavalescos junto aos diversos segmentos da população negra baiana.

Ainda que não seja possível aprofundar essa questão neste momento, vale a pena abrir um parêntese para resgatar um diálogo mantido com Marcos Rezende e Yuri Silva durante a entrevista que eles concederam para esta pesquisa, sobretudo por conta da perspectiva apresentada acerca da representatividade dos blocos afros carnavalescos. Quando perguntados sobre a opinião que tinham acerca da capacidade, por parte dessas entidades, de acompanharem a dinâmica do jovem negro frente às estéticas que vêm sendo constantemente reelaboradas pelo dinamismo da produção cultural, eles concordaram que os blocos afros têm tudo para acompanharem esse dinamismo e, em certa medida, já o fazem mesmo enfrentando questões como a velocidade das comunicações ou, ainda, o desafio de manter uma proposta política mais sofisticada em relação às propostas que vêm atraindo a juventude:

[...] Então, não existe pra mim, do meu ponto de vista mesmo, não existe uma não adequação dos blocos afro com essas novas realidades, existe uma sociedade que ainda não conseguiu compreender a velocidade das informações que chegam. [...] Então, como é que essa nova sociedade, que está aí com esses novos elementos, com essa realidade, com uma geração chamada “tombamento”<sup>277</sup>, que pega tudo muito no ar, e rapidamente absorve, utiliza, e daqui a pouco fala “não é bem assim, é de uma outra forma” e vai se moldando num processo meio camaleônico. Então, como é que se adapta a isso? Essa é uma pergunta que a gente tem que fazer para a sociedade em geral. Então, eu acho que os blocos afro, uma parcela significativa tem essa dificuldade mesmo, de adaptação, que não é diferente. Não é um problema dos blocos afros, somente, que não é uma dificuldade de uma parcela significativa da sociedade. [...] Então eu creio que a gente precisa repensar, de fato, o nosso diálogo com a juventude, mas ao mesmo tempo que eu observo que tem blocos que tem uma potência jovem imensa! [...] eu acho que tem blocos que conseguem dialogar melhor com a juventude porque tem uma agitação no ritmo, uma potência. [...] Do mesmo jeito que o Olodum é uma potência rítmica, aí tem muito jovem, o Ilê Aiyê tem um jeito mais compassado, e tem o pessoal mais velho. Agora os




---

<sup>277</sup> Geração tombamento é a forma como vem se convencionando chamar uma parcela da população negra politicamente alinhada com o uso das redes sociais e com uma construção estética descomprometida com padrões que favoreçam a aceitação social. O que se busca nessa postura estética é a liberdade de criação e de uso, constituindo um ponto de partida para a discussão e combate de todo o tipo de preconceito (racial, de gênero, físico etc.). A origem do termo “tombamento” está relacionada ao videoclipe gravado pela cantora Karol Conká, intitulado “Tombei”, cuja postura e produção visual acabaram por referenciar o movimento. Termos como lacração, divar e fechação são comuns ao movimento. O vídeo mencionado pode ser acessado em <<https://youtu.be/Lfl4H0e5-Js>>.

outros blocos, como o Malê, também mostram o quanto em Itapuã tem a potência da comunidade. Então, é impossível não querer ver o Malê passar. Você vê as alas, você vê o jovem da capoeira, você vê a baiana. Então tem um conjunto de forças ali reunidas. É muito complexa essa pergunta, mas eu acho que algo na educação em geral, ou nos diálogos dos blocos afros com a juventude, precisa ser feito, mas eu não digo que é só dos blocos afros. Eu digo que é da sociedade como um todo. A gente ainda não conseguiu compreender a dimensão dessa revolução tecnológica, e como essa turma está chegando no nosso cotidiano. A gente ainda tem dificuldade de entender isso. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

Na sequência, Yuri Silva foi perguntado quanto à resistência dos blocos afrocarnavalescos em incorporar elementos estéticos mais próximos da fruição da juventude negra baiana; vejamos as suas considerações:

É isso, eu não sei se consigo visualizar uma dificuldade de incorporação desses signos da juventude negra, mas que não estão diretamente ligados a essa cultura de bloco afro da qual a gente está falando, e que ganham força nesse novo momento de avanço das tecnologias, de maior empoderamento do jovem negro. Eu não consigo visualizar essa dificuldade, porque no geral eu consigo observar a juventude ligada aos blocos afros. Talvez seja uma juventude de uma parcela específica da sociedade, que é a juventude negra que se organizou de instituição negra, que virou ativista por algum motivo, e tem uma relação com esse mundo de uma certa intelectualidade e ativismo, de esquerda e centro-esquerda. Em alguns blocos, muito fortemente, a juventude negra que não está encaixada nesse grupo que eu falei agora, mas que vem da periferia mesmo – e quando eu falo de periferia é mais sobre um conceito do que de bairros periféricos, porque o centro também tem periferia. Então eu enxergo a juventude negra em alguns blocos como o Olodum, ou até no próprio Ilê Aiyê, e em alguns outros blocos. O que eu acho é que existe um esforço muito grande das instituições para tentar dialogar com essa juventude, mas eu acho que, diante de todas as dificuldades que existem e estão postas, como Marcos falou, a linguagem usada para acessar talvez não tenha se atualizado na mesma velocidade que essa juventude se atualizou. (SILVA, 2019, ENTREVISTA)

E continua:

[...] Como é possível a gente falando aqui que as letras dos blocos afros são atraentes, pedagógicas, embora sejam relativamente complicadas, ao mesmo tempo tem uma rítmica que ajuda a resolver isso. Como é possível dentro disso tudo que o paredão, nas periferias, mobilize tantas pessoas? Tantos jovens? E os blocos afros não conseguem, na sua hipótese, mobilizar tanta gente? Pra mim é uma dificuldade de linguagem. Porque o Ilê Aiyê, ou o Olodum, não fazem paredão na comunidade? São sempre os mesmos formatos, os shows nos mesmos locais, com as mesmas pessoas. E eu acho também que, pra enfrentar o racismo, os blocos fizeram a opção de ocupar espaços de sofisticação cultural e continuar cantando suas músicas de protesto. Uma forma de ocupar espaços que historicamente foram negados. E ao mesmo tempo, deixaram de fazer isso com mais força nos lugares onde eles tiveram origem. [...] Então eu acho que tem um descompasso de linguagem. O exemplo do paredão é legal porque nada hoje dialoga mais com as periferias de Salvador e do interior da Bahia do que o paredão. Os blocos afro, com uma potência sonora tão grande e letras tão

importantes, não consegue ter o acesso que os paredões têm nas periferias. Não conseguem eleger deputados, como Igor Kannário<sup>278</sup> foi eleito vereador, e depois deputado federal. Tem alguma coisa errada aí, algo não se encaixa. (SILVA, 2019, ENTREVISTA)



As opiniões de Marcos Rezende e de Yuri Silva demonstram vários aspectos do contexto socioeconômico, político e cultural em que os blocos afrocarnavalescos estão inseridos, bem como os desafios que têm de enfrentar para se manterem representativos. Pelo que foi possível perceber, a questão da linguagem – política e cultural – é o ponto central dessa discussão, pois apresenta potencial para afetar o conjunto dos elementos que sistematizam a pedagogia afrocarnavalesca, sobretudo a partir do cenário que constituirá a pós-pandemia. Contudo, ainda que a problematização da linguagem deva ser mais aprofundada, a quantidade de homens e mulheres que frequentam os ensaios e os festivais de música dos afoxés e dos blocos afros; que procuram suas entidades favoritas para desfilar no carnaval (quase sempre as entidades da própria comunidade); ou ainda que, ao consumirem a produção cultural, também reproduzem os seus elementos estéticos, enfim, esse conjunto de indícios é que mantém alta a aposta na vitalidade do projeto transformador dos blocos afrocarnavalescos. Considerando que já é possível fechar o parêntese das dúvidas sobre a representatividade dos afoxés e blocos afros, vale ainda apresentar duas importantes ações que se articulam e integram o planejamento da criação estético-cultural: os festivais de beleza negra e a estética afrorreferenciada.

#### 4.1.5 Os festivais de beleza negra e a estética afrorreferenciada

Capaz de atrair para si pautas politicamente caras aos afoxés e blocos afros, os festivais de beleza negra promovidos por essas entidades se consolidaram como um ambiente privilegiado de trocas culturais, de afirmação da autoestima, de construção de identidades, de valorização da mulher negra e da estética afro-baiana, afirmando-se, desse modo, como um ambiente circular-dialógico ideal para representar o conjunto de elementos que contribuem para a *práxis* pedagógica afrocarnavalesca.

Planejados com a mesma atenção dos festivais de música, e em certa medida

---

278 Igor Kannário é o apelido de Anderson Machado de Jesus, baiano do bairro da Liberdade, que iniciou a sua carreira artística em bandas de pagode. Assumindo posicionamentos que por diversas vezes o colocaram em rota de colisão com a polícia, o que lhe valeu algumas prisões e ameaças de processos judiciais por apologia ao crime, o artista alega perseguição policial por representar a juventude do gueto e por isso se autointitula “Príncipe do gueto”. A canção que o projetou no cenário do pagode baiano foi “Tudo nosso nada deles”, disponível em <<https://youtu.be/Da7SnfZUiv4>>.

similar a esses últimos no que diz respeito à composição do corpo de jurados, à mobilização da banda e dos foliões e à presença de personalidades ligadas à cultura afro-baiana, os festivais de beleza negra também extrapolam o ambiente da comunidade em que está inserido o afoxé ou o bloco afro.

Um aspecto que favorece a aceitação do festival é que ele jamais foi pensado na forma como acontecem os tradicionais concursos de beleza, que acabam favorecendo a objetificação das mulheres. Pelo contrário, esses festivais são eventos em que a beleza negra ocorre na plenitude dos elementos estéticos que compõem a sua proposta, ou seja, a postura afirmativa das candidatas e a desenvoltura das suas apresentações – sim, apresentações, pois elas serão avaliadas a partir do conjunto estético que envolve dança, adereços e figurino. Nesse sentido, não prevalece a plástica do corpo exposto do desfile, mas a plástica que cada candidata exibe nas suas apresentações.

Outro aspecto que caracteriza os festivais de beleza negra é que as candidatas eleitas são tratadas como rainhas e princesas, legítimas representantes da história e da atuação da entidade, imprimindo uma relação repleta de significados de pertencimento, de politicidade e de representatividade étnica.

As opiniões das rainhas eleitas dos diversos blocos afros são contundentes em relação ao processo de empoderamento, conscientização e elevação da autoestima promovidos pelos festivais de que participaram. Falando um pouco sobre o seu percurso até ser eleita a “Muzembela” de 2020 (a rainha do bloco Muzenza) a professora de dança Paula Marinho, 34 anos, conta: “eu cheguei através de mestres, professores e colegas que sempre falavam sobre o bloco, a história que ele carrega e a música como experiência de vida. Eu quis concorrer, não só pelo título, mas pelas vivências das pessoas negras” (ALENCAR, 2020).

No depoimento dado pela secretária-executiva Daniela Nobre à Fundação Palmares, a “Deusa do Ébano” de 2019, forma como o Ilê Aiyê denomina a sua rainha, percebemos o mesmo caminho de empoderamento e autoestima feminino-negro:

A Beleza Negra não é uma briga pelo primeiro lugar, é pelo empoderamento feminino. Todas somos belas, mas esse título enaltece a mulher. Não é financeiro nem nada. É apenas o reconhecimento de ganhar um concurso em um lugar onde minha beleza é aceita. Não preciso ter nariz afinado, nem a pele clara, nem bunda grande, muito menos expor meu corpo. Eu fui aceita e me tornei Deusa pelo conjunto, pela minha dança, pela minha beleza, pelo meu nariz amassado. É surreal. (GONÇALVES, 2019)

O Malê Debalê optou por realizar a escolha não apenas da Negra Malê, mas

também do Negro Malê, compondo a “Corte Malê”. Em 2016 foi eleita a dançarina Deyse Barreto, 37 anos, e Alex Cruz, educador físico de 25 anos. Para Deyse, “é uma responsabilidade muito grande representar a mulher negra, seu valor e autoestima” (MENDES, 2017). Alex Cruz, por sua vez, diz: “esse título para mim não representa somente três anos de luta, mas a realização de um sonho que era estar à frente de um bloco com 38 anos de luta, de resistência, com história vasta lutando a favor da inclusão e contra a intolerância religiosa” (*idem*).

Quem percebeu e aprofundou esse conjunto de valores e sentimentos que envolvem a assunção de uma rainha de bloco afro, bem como as suas conexões com o conjunto dos elementos estéticos afro-baianos foi a professora de dança Vânia Oliveira, Negra Malê em 2000 e em 2006, que pesquisou sobre as contribuições do reinado de um bloco afro na reconfiguração de marcas das discriminações raciais e de gênero sobre a mulher negra. Além de pontuar diversos aspectos presentes nas práticas do Ilê Aiyê, do Malê Debalê e do Muzenza que se direcionam para a caracterização de uma educação antirracista, Oliveira afirma:

[...] só as mulheres negras podem saber o que eu estou querendo dizer, pois somos nós que temos a dignidade reintegrada por meio de ações dos Blocos Afro e por isso reafirmamos a importância da criação destas instituições. A maior política de ação afirmativa para as mulheres negras da cidade de Salvador é a realização do concurso de beleza negra. (2016, p. 113)

Se vários podem ser os objetivos de um festival como o da beleza negra, o mais explícito deles, sem dúvida alguma, é o de confrontar os discursos e as práticas discriminatórias largamente propagados na sociedade em relação à mulher negra com outros discursos e práticas, centrados em um conceito ampliado de beleza da mulher (e também do homem, no caso do Malê), que não se restringe ao corpo físico e passa a se referir, também, ao corpo que se reconhece orgulhoso da cultura que representa. E é assim que esse corpo, politicamente ressignificado, não apenas se torna mais belo, mas também uma nova referência para as mulheres negras, pois a um só tempo é capaz de libertá-las da opressão racista dos conceitos propagados de beleza e da depreciação feminina motivada pelas práticas machistas. O registro feito por Oliveira sobre a experiência de ter sido Negra Malê retrata bem o que vem sendo dito:

Descobri no Malê Debalê a dança como uma linguagem que aponta para a diversidade das expressões culturais que formam a identidade cultural da Bahia e revelam minha identidade. Enquanto rainha do Bloco Afro Malê Debalê,



sentir o prazer e a alegria de estar representando a cultura negra de Salvador, a exaltação da africanidade, a reconstrução de uma identidade negra positiva, a representação de uma estética negra, e a minha dança é a tradução deste conjunto de informações. Em cima do carro alegórico pude perceber a negritude representada nas estampas do bloco, nos penteados, nos turbantes, nos adereços e na presença dos elementos afro trazidos pelos intérpretes das alas de danças. Este conjunto de informações foram representadas por meu corpo através de movimentos que projetavam uma identidade reconstruída que se transforma e reafirma cotidianamente. (2016, p. 156)

A importância do depoimento de Oliveira para ajudar a compreender o conjunto de descobertas de valores e sentimentos de uma rainha de bloco afro é evidente. Como ela mesma diz, não apenas ela descobriu a dança enquanto linguagem (e isso provavelmente foi um ponto de partida importante para a vida profissional da autora, que é professora de dança), como vivenciou a “exaltação da africanidade” e do conjunto de elementos que se integram à estética afrocarnavalesca, como os penteados, os turbantes e os adereços. A seguir, mais um depoimento de Oliveira, agora tratando da importância desses elementos no contexto dos festivais de música, mais especificamente na “Noite da beleza negra”, evento promovido pelo Ilê Aiyê e que elege a “Deusa do Ébano”:

O empoderamento da mulher negra é uma característica construída pela vivência de ser Deusa do Ébano e pela comunidade negra em seu entorno. [...] as reverberações deste concurso ultrapassam os holofotes da festa atingindo a comunidade negra e nos estimula a usar roupas com estampas, a assumir nossos padrões de beleza, buscar nosso espaço no mercado de trabalho, nos espaços de poder político, na mídia de uma forma geral, adentrar as universidades e assumir nossas identidades. (2016, p. 120)

Ora, o que Oliveira aponta de forma explícita é que o ambiente dos festivais de beleza negra, assim como outros elementos da práxis afrocarnavalesca, são possibilidades de leituras de mundo a partir de elementos sistematicamente elaborados com o intuito de reagir às ideias, discursos e práticas opressoras. São ambientes elaborados a partir de premissas voltadas à conscientização de homens negros e de mulheres negras acerca dos efeitos das relações socioeconômicas, políticas e culturais que se constituíram ao longo da história da sociedade baiana e brasileira.

Ressaltar a beleza da mulher negra no contexto da cultura afro-baiana, o que implica a afirmação dessa mulher e dos sentidos que envolvem a politicidade estética que ela representa (a moda, a expressão gestual, a autonomia sobre o corpo etc.), é a expressão prática, talvez, mais contundente da ética que Freire assumiu, “a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe. É por esta ética inseparável da prática educativa, não importa se trabalhamos com crianças, jovens ou com adultos, que

devemos lutar” (2019b, p. 18).

#### 4.1.6 As fantasias

Elemento conectado diretamente ao tema da entidade e com a estética afro, as fantasias são fundamentais para o planejamento da criação estético-cultural dos blocos afrocarnavalescos, pois são elas que assumem o desafio de apresentar, nas indumentárias e adereços, aquilo que vai ser trabalhado no tema e na canção<sup>279</sup>. Nesse sentido, apresentando-se como mais um elemento reforçador da proposta político-pedagógica dos afoxés e blocos afros, a fantasia, ao vestir o(a) folião(ã), não deve apenas cumprir a sua função primeira, a de servir como vestuário, mas principalmente conectá-lo(la) à mensagem contida no tema, como reconhece Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, na entrevista que cedeu para esta pesquisa: “[...] tem algo muito especial para mim, que como minha avó falava ‘era a fazenda’, que pra mim, é o tecido. Quando você olha para o tecido de um bloco afro, você enxerga uma história! Você enxerga um tema!” (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA).

Ainda que os afoxés e blocos afros apresentem características que os assemelham, importante lembrar que diversos fatores contribuíram para distingui-los entre si, como o perfil dos seus dirigentes, a comunidade e a época em que foram criados, ou mesmo os tipos de contatos que foram mantendo com os seus públicos internos (foliões e membros da comunidade) e externos (governo, imprensa, mercado...). Assim, aos poucos ficou fácil associar a dança afrocarnavalesca ao Malê Debalê<sup>280</sup>, a juventude ao Olodum, a tradição ao Ilê Aiyê, a paz ao afoxé Filhos de Gandhi ou, ainda, a fantasia ao Cortejo Afro.

Dirigido pelo artista plástico Alberto Pitta, o Cortejo Afro é um bloco criado em 1998 no bairro do Pirajá, no seio do terreiro de candomblé Ilê Axé Oyá. Conciliando a tradição da religiosidade afro-baiana com propostas musicais e plásticas inovadoras, “a concepção artística do Cortejo Afro se apresenta através de releituras de sons e ritmos, resgatando as cores perdidas do carnaval baiano, reafirmando o seu conceito ético e estético” (CORTEJO AFRO, 2021). Mais ainda, na prática, a potência criativa de Alberto

---

279 É possível acessar a exposição “Mostra Bahia Matriz” e ter acesso às fantasias que os principais blocos afrocarnavalescos de Salvador desfilaram em 2021. Disponível em: <<http://www.bahiamatriz.com.br/>>.

280 Segundo depoimento de Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, “O New York Times nos deu aquele título não foi à toa! Do maior balé afro do mundo” (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA).

Pitta consegue promover profundas reflexões acerca de fenômenos sociais que não se limitam à realidade de Salvador, mas nela também estão presentes. Um exemplo disso pode ser constatado no carnaval de 2012, quando Pitta dirigiu o desfile sobre o tema “Outras palavras”. Nessa ocasião, o diretor criou uma fantasia para a ala de percussionistas relacionada à estética da parcela de mulheres muçulmanas que usam “burca”. Na larga fantasia totalmente rosa, realçando a feminilidade que a “burca” tenta esconder, a palavra invisibilidade estava escrita em oito idiomas diferentes: “*invisibilidad, invisibilitá, invisibility, invisibilité, invisibilidad, unsichtbarkeit, invisibilitatem, aópato*” (DAVEL; ROSA, 2017, p. 18, grifos dos autores). Não resta dúvida sobre o recado dado por essa fantasia, que relaciona a opressão contra as mulheres muçulmanas às demais formas de opressão que também invisibilizam as pessoas, comprometendo as possibilidades de todos e todas serem mais.

O exemplo da “burca rosa”, como gerador de reflexões socioculturais e políticas, facilmente pode ser associado a outros tantos encontrados nos blocos afrocarnavalescos de Salvador, como no afoxé Filhos de Gandhi, que preserva a associação da cor branca, predominante na sua fantasia, à não violência pregada pelo pacifista indiano, ou no Ilê Aiyê, que, também preservando a sua identidade visual nas cores branco, preto, amarelo e vermelho, conjuga os elementos de uma práxis pedagógica que marca os demais blocos afrocarnavalescos:

Em 1976, surge o primeiro tema relacionado à África, os guerreiros Watusi, e o primeiro tecido para fantasia é artesanalmente pintado. Dois anos depois, a primeira rainha, Mirinha, é eleita Deusa do Ébano; surge a identidade visual do bloco e é produzido o primeiro tecido sob medida.

A identidade visual é obra do artista Jota Cunha: uma máscara africana com quatro búzios abertos formando uma cruz na testa. O autor a chamou de perfil azeviche. As máscaras são objetos ritualísticos e de grande importância na cultura dos países africanos, talvez uma das mais conhecidas expressões visuais de seus povos, e têm por função ser uma representação da coletividade. Azeviche é um mineral negro associado ao barro preto das terras da Liberdade e à pele negra.

As cores do bloco são branco, preto, amarelo e vermelho e representam, respectivamente, a paz, a cor da pele, a riqueza cultural e a beleza, e o sangue derramado na luta pela libertação.

As sementes do projeto pedagógico do Ilê estavam lançadas, gerando pesquisas anuais sobre os temas para munir a equipe de produção do Carnaval – os compositores que vão concorrer com as músicas, o desenhista do tecido (que de 1980 a 2005 é Jota Cunha; daí em diante, Mundão), a diretora artística Dete Lima, as candidatas a rainha e quem mais fosse produzir para o bloco. (ITAÚ CULTURAL, 2018, p. 12)

Ainda sobre a importância das múltiplas linguagens que envolvem o carnaval e como elas se relacionam com um projeto pedagógico voltado à crítica da realidade

socioeconômica, política e cultural da cidade, vale a pena acompanhar o que disse Alberto Pitta ao jornal A Tarde, falando do livro que publicará, no início de 2022, sobre a vasta produção de fantasias para os blocos afrocarnavalescos:

Cada tecido desse conta uma história, a importância de escrever nos panos, até porque muita gente que sai nesses blocos afros não sabe ler. É um encontro de analfabetos. O cara que sai da universidade chega no bloco afro e como é que ele lê símbolos e signos milenares? Ele fica batido. Mas o cara analfabeto que trabalha na feira faz a leitura toda aí. (JORGE, 2021)

Na relatividade do saber apontada por Pitta, o projeto pedagógico afrocarnavalesco evidencia a notória constatação feita por Freire, quando disse que “ninguém sabe tudo, ninguém ignora tudo” (FREIRE, 1979, p. 47).

#### 4.1.7 As ações sociais e as escolas

Além da abordagem dedicada aos elementos lúdico-culturais que envolvem a prática do carnaval afro-baiano, os afoxés e blocos afros também se fizeram conhecer pela promoção de ações sociais no âmbito das comunidades em que estão inseridos, mas não circunscritas a elas, ampliando o envolvimento comunitário e amplificando as suas intencionalidades. O rol dessas ações sociais é extremamente diversificado e diz respeito, principalmente, às demandas de cada comunidade e às conexões que conseguem estabelecer com entidades públicas e privadas interessadas em atuar junto à população negra. Nesse sentido, são facilmente encontrados blocos afrocarnavalescos que organizam coletas e doações de alimentos, roupas e brinquedos; integram ou desenvolvem campanhas de saúde voltadas às pessoas negras; denunciam a violência nas comunidades e a fragilidade da infraestrutura urbana, promovem encontros presenciais e virtuais (*lives*) voltados para as mais diversas temáticas<sup>281</sup>, mas principalmente se dedicam à formação artística e educacional de crianças e jovens por meio de cursos, oficinas de produção de adereços, de dança, de música, enfim, um conjunto de atividades que, em alguns casos, convergem para a criação de instituições escolares.

Declaradamente interessados em subverter o caráter racista do sistema escolar

---

281 Com a pandemia, blocos afros e afoxés se reinventaram nas redes sociais, criando projetos inéditos e tentando adaptar grande parte das suas atividades presenciais ao mundo virtual, como *lives* voltadas para a empregabilidade e a geração de renda; apresentações musicais; homenagens, comemorações e histórias de entidades, personalidades e dos movimentos negros; festivais de música (inclusive com votação aberta ao público), dentre tantas outras ações.

oficial – comumente reforçado nas práticas do seu currículo oculto –, mas também em fomentar um ambiente inclusivo e estético-afirmativo para a juventude negra, os afoxés e blocos afros passaram a promover ações que resultaram na criação de escolas voltadas para atuar dentro do sistema educacional e na formação de mão de obra para o mercado tradicional e criativo (profissionais de música, dança, teatro, produção artística e cultural e áreas afins).

Uma das primeiras iniciativas explicitamente educacionais aconteceu em 1988 com a iniciativa da Mãe Hilda Jitolu, então líder espiritual do bloco afro Ilê Aiyê e mãe de Vovô, um dos fundadores do bloco, que resolveu abrir uma escola no espaço do terreiro para atender crianças do ensino fundamental moradoras do bairro e adjacências. A ideia da escola era contemplar essas crianças e suas mães, que tinham dificuldades com o deslocamento de seus filhos e filhas para as escolas do bairro, mas sobretudo reafirmar, no projeto político pedagógico da escola, uma educação que não invisibilizasse a tradição cultural africana e afro-baiana, que reafirmasse valores presentes na religiosidade e na cosmovisão ancestral e que elevasse a autoestima dessas crianças.

Com o amadurecimento da proposta, em 1995 o Ilê Aiyê dá mais um passo à frente e lança os seus Cadernos de Educação, produzindo conteúdos de natureza afirmativa e voltados para formação de professores, análise de livros didáticos, orientação político-pedagógica do currículo e outros interesses da comunidade. Idealizado por Jônatas Conceição e por Maria de Lourdes Siqueira, ambos professores e diretores do bloco, os cadernos se inspiraram nas apostilas de apoio aos compositores para a elaboração dos temas do carnaval e contribuíram para projetar mais ainda o projeto de educação inclusivo e voltado para as relações étnico-raciais existente na instituição. Como informa o documento elaborado pelo Itaú Cultural, denominado Ocupação Ilê Aiyê,

Organizações de Resistência Negra foi o título que abriu a série Caderno de Educação, produzida pelo Projeto de Extensão Pedagógica do Ilê Aiyê. O conteúdo trata das mais importantes organizações negras brasileiras desde o século XVII até a fundação do Ilê, em 1974, costurando história, poesia, música, ilustração, dever de casa e um rico glossário. (ITAÚ CULTURAL, 2018, p. 13)

Ainda sobre o que informa o Itaú Cultural, a temática dos Cadernos de Educação tende a acompanhar os temas dos desfiles do Ilê Aiyê e, por isso, tanto envolvem questões relacionadas com a luta antirracista quanto o empoderamento feminino e ressignificação da história oficial, como pode ser percebido nos temas “Candaces – as Rainhas do

Império” (2008), que contou a história de mulheres nobres e poderosas que ocuparam o poder do Império de Cush e Méroe por três gerações sucessivas, e “Negros do Sul – lá também tem!” (2012), que discutiu a presença da população negra no Sul do país e a contribuição dessa população, inclusive de personalidades que marcaram a história da região e do país.

Segundo o Itaú Cultural, a iniciativa da escola Mãe Hilda em 1988 e a posterior criação dos cadernos em 2008, na prática, anteciparam em quase vinte anos a Lei n.º 10.639/2003, um marco das lutas dos movimentos sociais negros em relação à educação para as relações étnico-raciais no Brasil. E segue:

Para além do Curuzu<sup>282</sup> – os resultados foram os melhores. Os índices de aprovação escolar estavam acima dos 80% com a introdução de metodologias e materiais que dialogavam com as histórias e os corpos negros. [...]

Coube ao próprio Ilê não só criar os cadernos, mas insistir pela inclusão do conteúdo nas escolas e capacitar os professores da Liberdade e dos bairros vizinhos. O objetivo era garantir a permanência da temática africana nos currículos das escolas públicas da região. Mais de 3 mil alunos foram capacitados, além de sessenta professores de seis escolas – Colégio Duque de Caxias, Pirajá da Silva, Abrigo dos Filhos do Povo, Tereza Conceição Menezes, Classe IV e Carneiro Ribeiro, mais a Escola Mãe Hilda.

Em 1987, uma comissão formada pelo então secretário de Educação, Edvaldo Boaventura, por técnicos e professores implantou o primeiro curso de especialização em história da África para professores da rede pública e membros de organizações e movimentos negros de Salvador.

Com a mudança do governo estadual em 1991, a disciplina foi tirada do currículo das escolas e o projeto perdeu apoios importantes, o que impossibilitou a impressão das últimas cinco edições do Caderno de Educação. (*idem*, p. 14)

Como a influência do Ilê Aiyê foi marcante para a consolidação do perfil dos blocos afrocarnavalescos de Salvador, a iniciativa de Mãe Hilda e a incorporação do projeto educacional pelo bloco acabou reverberando em outras entidades que também criaram as suas escolas. Sendo assim, atuando de forma similar à proposta e ao projeto político-pedagógico do Ilê Aiyê, também se destacam a Escola Criativa do Olodum, fundada em 1991 com o objetivo de oferecer apoio e complementação escolar para crianças e adolescentes que estudavam na rede pública, sobretudo aqueles ligados à comunidade do Pelourinho; e a Escola Municipal Malê Debalê, criada em 2006 com a perspectiva de atuar na educação infantil, possibilitando, às famílias das regiões do Abaeté, Baixa do Soronha e Itapuã, uma alternativa às creches e escolas particulares.

---

282 Nome dado ao bairro que se formou a partir de reformulações do espaço urbano do bairro da Liberdade, onde o Ilê Aiyê surgiu.

Ainda que cada escola criada por blocos afrocarnavalescos guarde as suas especificidades comunitárias e formativas, elas convergem em diversos pontos, pois foram gestadas nos mesmos contextos socioeconômico, político e cultural nitidamente opressor em relação às garantias dos direitos individuais da população negra. Ou seja, foram iniciativas políticas, voltadas para a reivindicação das ideias de cidadania e para a ressignificação dos discursos e das práticas discriminatórias do sistema escolar oficial, que atingiam em cheio a construção das subjetividades das crianças e dos adolescentes.

Mais ainda, o que se pretendeu com essas iniciativas, em última instância, foi desconstruir, por meio do capital simbólico edificado pelos blocos afros com as comunidades, as práticas reprodutivistas e desumanizadoras que: i) alijavam e depreciavam a história da África e a contribuição da cultura afro-brasileira no processo de significação de valores e práticas culturais; ii) que colocavam crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social, por causa de pedagogias que impediam o diálogo entre a realidade escolar e o mundo de significações propiciado pelas múltiplas dimensões da cultura em que eles e elas estavam inseridos; iii) que inculcavam padrões de comportamento e beleza alienantes e alienígenas ao universo da população negra baiana, reforçando invisibilidades, exclusões, depreciações e a desesperança.

Ora, na medida em que a criticidade de tais práticas pedagógicas resultaram da consciência das implicações materiais da existência na construção sociocognitiva de crianças e adolescentes, é evidente que elas também deveriam admitir que processos educacionais transformadores pudessem ocorrer a partir de diferentes lugares, perspectivas, relações ensino-aprendizagem e de distintos contextos políticos, capazes tanto de modelar formas e relações de opressão e desigualdade quanto de promover a conscientização e a autonomia de grupos oprimidos. Relembrando que as escolas dos blocos afros se inspiraram nas práticas dos blocos afrocarnavalescos, inclusive em relação à produção de materiais didático e de apoio, além da proposta transformadora por meio da arte e da educação, o que se percebe é uma profunda conexão dessas práticas com aquelas que passaram a constituir a tradição da chamada pedagogia crítica. Tanto as práticas pedagógicas das escolas ligadas aos blocos afros quanto o conjunto das ações carnavalescas desenvolvidas por eles próprios e pelos afoxés inscrevem-nos, definitivamente, nessa tradição.

#### 4.2 “NO PROCESSO DE ESCRITA, REESCRITA É A HISTÓRIA DESSA TERRA, EU QUERO ELA, O PODER DESSA CIDADE BELA”<sup>283</sup> – A PEDAGOGIA CRÍTICA DOS BLOCOS AFROCARNAVALESCOS



A chamada pedagogia crítica representa uma vasta produção intelectual de pensadores da educação que romperam com a tradição pedagógica que percebia a escola e a educação como, respectivamente, instituição e fenômeno autônomos, com ampla independência em relação às influências da organização social. Chamadas por Demerval Saviani (1999) de “teorias não-críticas”, essas correntes pedagógicas entendem que cabe à educação a primazia da equalização social e da superação da marginalidade relacionada ao fenômeno da escolarização, compreendida como desvios que dificultam o acesso ao sistema educacional, favorecem as evasões e comprometem o bom andamento dos objetivos educacionais. Ou seja,

A marginalidade é vista como um problema social e a educação, que dispõe de autonomia em relação à sociedade, estaria, por esta razão, capacitada a intervir eficazmente na sociedade, transformando-a, tornando-a melhor, corrigindo as injustiças; em suma, promovendo a equalização social. Essas teorias consideram, pois, **apenas a ação da educação sobre a sociedade**. (SAVIANI, 1999, p. 27, grifo nosso)

Romper com essa tradição significa inverter a lógica sobre a qual repousa o discurso unilateral, ingênuo e alienante da escola e da educação, quando ignoram ou minimizam os múltiplos fatores de natureza socioeconômica, política e cultural que se conectam e afetam a realidade social onde se desenvolve o fenômeno educacional. Significa apontar as reais intencionalidades das ideias redentoras e alienantes organizadoras dos sistemas educacionais planejados pelos grupos opressores para falar aos grupos oprimidos, reconhecendo a impotência transformadora de qualquer instituição hegemônica reprodutora das suas premissas. Afinal, não parece nem um pouco coerente que ideias libertadoras venham a ser propagadas por sistemas opressores, ainda que seja importante perceber que é no interior deles, nas contradições internas desses sistemas, que elas são gestadas e desenvolvidas. É nessa dinâmica histórica que perspectivas

---

<sup>283</sup> Quando a canção “Afirmação ao poder” canta “No processo de escrita, reescrita é a história dessa terra, eu quero ela, o poder dessa cidade bela”, ela evidencia, talvez, a mais cara intencionalidade motivadora da práxis afrocarnavalesca: transformar a realidade e as suas estruturas de poder, favorecendo a ampliação das possibilidades e dos percursos para a igualação do poder. Disponível em <[https://youtu.be/K\\_UTdZnqYTQ](https://youtu.be/K_UTdZnqYTQ)>.



críticas do papel da educação e da escola emergem, confrontando ideias mecanicistas e unilaterais com propostas dialógicas, representativas de demandas emergentes dos contextos oprimidos. Para o conjunto dessas ideias, não apenas a escola e a educação reprodutoras dos discursos hegemônicos são incapazes de promover transformações radicais como elas devem ser denunciadas, nas suas premissas e práticas opressoras, para que teorias críticas anunciem novas possibilidades transformadoras.

Entender a escola e a educação como construção social, como possibilidades que tanto podem se voltar para preservação do *status quo*, quando falam para os grupos oprimidos, quanto podem contribuir para a transformação social, quando construídas com os grupos oprimidos, passa a ser um importante passo para entender não apenas as premissas da pedagogia crítica, mas também as escolhas feitas pelos blocos afrocarnavalescos quando da definição das suas práticas pedagógicas.

De fato, a trajetória carnavalesca dos afoxés e dos blocos afros se confunde com uma organicidade pedagógica que traz no seu DNA elementos que jamais sofreram mutações estruturais. É que a própria estrutura que os forjaram não se transformou radicalmente, a saber, a resistência à desumanização provocada pelo racismo, que tenta a todo custo impedir a autonomia da grande massa da população negra no cenário pintado para o teatro das igualdades, das meritocracias e do liberalismo social e econômico.

Primeiramente, pensando na historicidade dos afoxés, fica evidente que desde o momento em que eles foram interpretados pela imprensa baiana como “candomblés”, passando pelo longo período de proibição do início do século XX até o seu retorno ao “circuito oficial” da festa – ponto de partida para um processo que favoreceu a construção imagética de uma Bahia racialmente amalgamada, ideal para os interesses políticos e econômicos que permanecem desde a ascensão do carnaval popular –, o que realmente possibilitou a resistência dos afoxés não foi outro fator senão uma práxis pedagógica tomada como indispensável para a preservação da religiosidade afro-baiana e das suas formas de existência. Não resta dúvida, foram essas estratégias de preservação da humanidade ameaçada, sistematizadas em práticas e saberes transmitidos e constantemente adaptados, que possibilitaram a perpetuação de leituras do mundo ancestrais, também inspiradoras da transformação da realidade. Foi por meio delas que homens negros e mulheres negras reconstruíram politicamente as suas relações com o mundo, agora tomadas como indispensáveis para a construção de um processo civilizatório soberanamente inclusivo – e não passivamente inclusivo –, pois reconhece o potencial pedagógico da “palavramundo” e da “palavração” contra a “cultura do silêncio”

imposta por pedagogias opressoras.

Os blocos afros têm em comum com os afoxés, em menor ou maior grau, a religiosidade afrorreferenciada como elemento fundador<sup>284</sup>. A essa linhagem de resistência político-religiosa somam-se tantas outras derivadas de uma dinâmica histórica que remonta, se optarmos pela correlação com os antigos clubes negros, ao século XIX.

Síntese das tensões que gestaram e transformaram batucadas em escolas de samba, escolas de samba em blocos de índio, e estes na forma consagrada pelo Ilê Aiyê, os blocos afros representam bem a dinâmica contida na ideia de dialética carnavalesca<sup>285</sup>. De fato, o carnaval, como já observamos, sempre foi marcado por muitas contradições; foi a partir delas que os blocos afros se institucionalizaram. Paralelamente ao processo de institucionalização, ocorre o processo de sistematização de práticas de resistência à desumanização racista, elaboradas para provocar, nos seus foliões e foliãs, a análise crítica da realidade socioeconômica, política e cultural que oprime a população negra, não apenas em Salvador, mas em todo o mundo. Trata-se de um movimento de conscientização, estruturado em algumas premissas: i) a história da população negra baiana está marcada por processos de apagamento e de desqualificação da memória, ambos fenômenos extremamente violentos, tanto em termos físicos quanto simbólicos, mas também a complexas e contundentes formas de reação à desumanização do racismo estrutural; ii) as transformações sociais somente poderiam ocorrer a partir de ações intencionalmente organizadas pra fomentar/radicalizar a conscientização da população negra baiana; iii) a conscientização dessa população poderá ocorrer a partir de projetos

---

284 Essa referência não chega a ser uma espécie de pré-requisito estrutural dos blocos afros, já que eles explicitam os seus objetivos na politicidade das relações que a população negra mantém com a sociedade. Entretanto são inúmeros os blocos que “nasceram” profundamente vinculados a terreiros de candomblé ou de umbanda, como é o caso do Ilê Aiyê, do Cortejo Afro, do Bankoma, do Okambi e de tantos outros que inclusive adotam práticas rituais em algum momento do desfile no carnaval. Também são incontáveis os membros fundadores, gestores ou participantes, que professam fés afrorreferenciadas. Vale, ainda, citar o depoimento de Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, sobre o seu ponto de vista acerca das relações dos blocos afros com as religiões de matrizes africanas: “então, assim, quando você para pra analisar, a essência disso aqui é o tambor! São as religiões de matrizes africanas que dão o direcionamento daqui [da sonoridade dos blocos afros e da chamada ‘Axé Music’]” (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA).

285 Já exposta na introdução do trabalho, ainda assim vale lembrar que a ideia aqui assumida de dialética carnavalesca parte da negação das percepções de que o carnaval se apresenta como um fenômeno disruptivo da ordem social, para constatar que é justamente por não se constituir em um lapso no tempo-espaço social que as suas contradições internas persistem, mas assumindo formas coerentes com o contexto carnavalesco. Essas contradições, de natureza socioeconômica, política e cultural, evidenciam-se nas delimitações (nem sempre tão simbólicas) dos espaços, no perfil dos trabalhadores da festa, na violência e objetificação das mulheres e da comunidade LGBTQIA+, no perfil das ações policiais, na visibilidade midiática e na captação de recursos entre as diferentes categorias dos blocos carnavalescos, e, entre outras formas, nas intencionalidades das ações lúdico-pedagógicas dos afoxés e blocos afros.

educacionais assentados em uma epistemologia circular afrocarnavalesca, articuladora da afirmação, criação e recriação de saberes e valores por meio de elementos estético-culturais próprios (bandas, temas, ensaios, festivais de canções e de beleza negra etc.); iv) para além de estimular a criticidade da leitura do mundo, faz-se indispensável a transformação pela “palavramundo” da realidade socioeconômica, política e cultural que abarca e tenta cotidianamente oprimir a população negra baiana; v) na perspectiva libertadora, não há possibilidade de transformação social sem que ética e estética interajam enquanto elementos indispensáveis ao projeto de reafirmação dessa humanidade.

Sobre o exposto até o momento, vale a pena destacar pelo menos dois aspectos que se articulam e que podem ser bem-apresentados a partir do pensamento da professora Dilma Lino Gomes. O primeiro diz respeito à ideia de movimento negro, que, para a autora, pode ser compreendido como

As mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno da sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o **objetivo explícito** de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade. Trata-se de um movimento que não se reporta de forma romântica à relação entre os negros brasileiros, à ancestralidade africana e ao continente africano da atualidade, mas reconhece os vínculos históricos, políticos e culturais dessa relação, comprometendo-a como integrante da complexa diáspora africana. Portanto, não basta apenas valorizar a presença e a participação dos negros na história, na cultura e louvar a ancestralidade negra e africana para que um coletivo seja considerado como o Movimento Negro. É preciso que nas ações desse coletivo **se faça presente e de forma explícita uma postura política de combate ao racismo**. Postura essa que não nega os possíveis enfrentamentos no contexto de uma sociedade hierarquizada, patriarcal, capitalista, LGBTfóbica e racista. (GOMES, 2017, p. 23-24, grifos da autora)

Considerando as perspectivas de Gomes, não é exagero afirmar que os blocos afrocarnavalescos são legítimos representantes nessa conceituação de movimento negro. Afinal, tudo o que foi apresentado, até o momento, favorece a inscrição do conjunto dos afoxés e dos blocos afros nesse importante e diverso segmento dos movimentos sociais. De fato, qual seria a pretensão dos blocos afrocarnavalescos, ao problematizar as relações raciais e as formas da sociedade lidar com a história e a cultura africana e afro-brasileira, senão articular a população negra, seus saberes e valores, para combater o racismo e as formas de desumanização por ele propagada? Quando se identificam com a força

feminina, exaltam a completude da beleza da mulher negra, tematizam rainhas africanas ancestrais ou sacerdotisas que atuaram, inclusive, para além da resistência religiosa, o que estariam fazendo os blocos afrocarnavalescos senão provocando o empoderamento feminino a partir da desconstrução da imagem intencionalmente propagada de incapacidade da mulher em relação ao homem? Quando enaltecem o pertencimento comunitário, a estética da cultura afrocentrada e a beleza negra, a religiosidade ancestral e as contribuições dos povos africanos para a humanidade, o que estariam fazendo os blocos afrocarnavalescos senão reafirmando importantes elementos identitários para a superação da condição humana de seres incompletos, inconclusos e inacabados?

Para além da indiscutível constatação de que os blocos afrocarnavalescos devem ser percebidos no contexto do movimento negro, faz-se indispensável assumir a posição, a despeito de preconceitos ou de ranços coloniais que anseiam por eleger e dominar espaços específicos do saber, de que afoxés e blocos afros educam e são educados durante o processo de afirmação étnico-racial e de luta antirracista. Sobre esse segundo aspecto, vejamos o que a referida autora escreveu sobre as relações da educação e os movimentos negros, além do papel educador que esse movimento assume:

Na luta pela superação desse quadro de negação de direitos e de invisibilização da história e da presença de um coletivo étnico-racial que participou e participa ativamente da construção do país, o Movimento Negro, por meio de suas principais lideranças e das ações dos seus militantes, elegeu e destacou a educação como um importante espaço-tempo passível de intervenção e de emancipação social, mesmo em meio às ondas de regulação conservadora e da violência capitalista. (GOMES, 2017, p. 24-25).

Após demonstrar as diversas contribuições do Movimento Negro nos âmbitos artístico, político, jurídico e educacional, a autora prossegue:

Essa rápida retrospectiva das demandas e realizações do Movimento Negro em prol da educação no Brasil e a sua transformação em respostas do Estado por meio de políticas públicas e demais ações institucionais revelam o protagonismo desse movimento social como um ator político e um educador. **Ator político que produz, constrói, sistematiza e articula saberes emancipatórios produzidos pelos negros e negras ao longo da sua trajetória na sociedade brasileira.** [...]

O Movimento Negro ressignifica e politiza a raça, compreendendo-a como construção social. **Ele reeduca e emancipa a sociedade, a si próprio e ao Estado, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a diáspora africana.** (*idem*, p. 37-38, grifos nossos)

Tão evidente quanto a personificação dos blocos afrocarnavalescos como atores

políticos engajados na transformação da realidade socioeconômica, política e cultural, o conjunto dos afoxés e blocos afros também ficaram conhecidos como agentes educadores. Desenvolveram uma práxis pedagógica orgânica e circular, nitidamente comprometida com a emancipação da população negra, mas também de outros grupos oprimidos pela xenofobia, pelo machismo e pela homofobia. Mais ainda, valendo-se explicitamente do dinamismo da produção cultural afro-baiana, as ações desenvolvidas por essas entidades diretamente voltadas para o carnaval politizaram a cultura. Ao mesmo tempo, transformaram o ativismo político em cultural, processos que ampliaram as ações para além do carnaval e fizeram emergir saberes e valores que passaram a compor o conjunto das intencionalidades sistematizadas pela pedagogia afrocarnavalesca. Alguns desses saberes e valores merecem destaque. Por isso, serão comentados a seguir.

#### 4.3 “OH, NEGRO, ESSE TEU MODO DE PENSAR, ESSE TEU MODO DE LUTAR, ATRAVÉS DE QUÊ? DA MÚSICA”<sup>286</sup> – SABERES E VALORES AFROCARNAVALESCOS



Uma das estratégias de dominação largamente utilizadas pelas nações colonizadoras no processo de opressão colonial consistia em subverter de tal forma os significados que enredavam a ordem das sociedades-alvo da colonização, significados construídos a partir do desafio existencial que se impunha sobre homens e mulheres no seu estar com o mundo, que toda a dimensão simbólica, organizacional e material dessas sociedades deixasse de fazer sentido ou tivesse os seus sentidos alterados. O objetivo desse processo não era outro senão a introjeção de significados compatíveis com a nova ordem socioeconômica, política e cultural a ser implantada.

Ressignificações culturais impostas pela lógica colonial, entretanto, não se findaram no processo de autonomia política das ex-colônias. Pelo contrário, como se implantaram e foram se reconstruindo ao longo de séculos contra povos originários e grupos oprimidos, continuaram operando nos processos de epistemicídios culturais, de

---

286 Na letra da canção “Aquarela negra”, Marcos Alafin deixa evidente a natureza da pedagogia afrocarnavalesca: por meio das letras das canções, o Malê Debalê exalta o heroísmo de cada negro(a), lembrando celebridades que se destacaram na história e homenageando os poetas e as poetisas negras no universo que compõe, o que ele chama de “a nossa aquarela negra”. Disponível em: <<https://youtu.be/7dWr98Y5fcc?list=PLy4ZSafiUpUgpH4sMDJYxky6wB6ZzHzY5>>. Ainda vale a pena apresentar um trecho da entrevista que Vânia Oliveira, professora de dança e rainha do Malê Debalê em 2000 e 2006, fez com Eduardo Santana, diretor do Malê Debalê. Na ocasião, “Eduardo Santana considera que a utilização das músicas do Malê Debalê, é um grande diferencial para a proposta pedagógica ‘e nos versos das canções nós falamos de heróis como: Stive Biko, Zeferina, Toussaint Louverture, Zumbi e Negro Shaka, Martin Luther King e Spike Lee’” (OLIVEIRA, 2016, p. 143).

violência linguística, de apropriação e de extermínio de bens e práticas culturais.

Exemplos de violência simbólica dos colonizadores podem ser verificados desde o esforço de negação e corrupção dos sistemas religiosos dos povos originários ao roubo das suas produções artísticas e técnicas, passando pela apropriação cultural de modos de vida autóctones, que, ao serem deslocados do espaço de sentidos construídos pela cultura, se ressignificam e perdem os seus sentidos originais, aqueles que gestaram a própria existência de adereços, comidas, colares e roupas, só para citar alguns.

A violência colonial contra os povos originários, como era de se esperar, não se limitou à dimensão simbólica. Pelo contrário, associou-se de tal forma à violência física que se transformou em sinônimo de genocídio, de escravidão e de diáspora, fenômenos que inevitavelmente passaram por processos de reificação e de novas violências simbólicas que abriram espaços para a reconstrução de antigas discriminações. Ou seja, à medida que se expandem as bases econômicas de dominação territorial, recursos naturais e pessoas são solapadas e transformadas em mercadorias. Como mercadorias, as pessoas perdem a sua condição humana e se transformam, na lógica do colonizador, em peças destinadas ao trabalho e ao negócio; peças para a tração, para a produção e para a reprodução. Em suma, é esse conjunto de transformações promovidas pela expansão colonial que vai impor, mundo afora, a construção de ideias que organizarão sistemas hierárquicos pautados na falácia da raça e no gênero das pessoas.

Não resta dúvida de que os blocos afrocarnavalescos jamais ignoraram nem tampouco precisaram ser apresentados a tudo o que foi exposto acima. Como entidades orgânicas das relações racistas de uma sociedade racista, os afoxés e os blocos afros sempre estiveram condicionados às formas contemporâneas de opressão que atualizaram as relações classistas e raciais da sociedade baiana.

Comprometidos com o conceito de “descolonização das mentes”, afoxés e blocos afros passaram a desenvolver práticas carnavalescas e pedagógicas visivelmente emancipatórias e alinhadas com “a descolonização das mentes e dos corações [...]. Não importa o lugar. A emancipação é um direito e prossegue ao longo da vida” (ROMÃO; GADOTTI, 2012, p. 104-105). A rigor, essa foi a estratégia adotada pelos blocos afrocarnavalescos para resistirem à opressão, levando-os a transgredir a lógica dos sistemas hierárquicos e estruturantes do poder a partir da recriação de saberes e reafirmação de valores, em certa medida, bastante próximos daqueles apontados por Freire (2019b) como indispensáveis à prática docente e à prática educativo-crítica. Partindo desse referencial, é possível identificar nas práticas carnavalescas e pedagógicas

de afoxés e blocos afros tanto valores intrínsecos quantos saberes indispensáveis a elas, como a inseparabilidade da ética e da estética no processo transformador, a reflexão crítica sobre a prática, o reconhecimento e a assunção da identidade cultural, a apreensão da realidade, o reconhecimento de ser condicionado, a convicção de que a mudança é possível e, sobretudo, a compreensão de que a educação é uma forma de intervenção no mundo.

#### **4.3.1 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a inseparabilidade da ética e da estética na transformação social**

Sem precisar evocar Charles, que próximo ao final do desfile do Gandhi já deve ter experimentado mais emoções do que todas as outras vividas em anos de carnaval europeu, imaginemos o que sentiria um folião ou uma foliã que ouvisse a letra da canção composta por Carlos Lima (Suka):

#### **Ilê de luz<sup>287</sup>**

(Carlos Lima - “Suka”)

Me diz que sou ridículo  
 Me diz que sou ridículo  
 Nos teus olhos sou mal visto  
 Diz até tenho má índole  
 Mas no fundo, tu me achas bonito, lindo!  
 Lindo, Ilê Aiyê  
 Negro sempre é vilão, ah  
 Até meu bem provar que não, que não  
 Negro sempre é vilão  
 Até meu bem provar que não, que não  
 É racismo meu? Não  
 Todo mundo é negro de verdade  
 É tão escuro que percebo à menor claridade




---

287 Disponível em < <https://youtu.be/PSQEVm3y34Q>>.

E se eu tiver barreiras?  
Pulo não me iludo não  
Com essa de classe do mundo  
Sou um filho do mundo  
Um ser vivo de luz  
Ilê de luz

De fato, não deve ser nada fácil por em prática o exercício proposto anteriormente, pois vários fatores condicionariam essa experiência, como a relação que essa pessoa teria com a temática afro-brasileira, a cor da pele, o local da escuta (ela estaria ouvindo pelo rádio ou vivenciando a performance no meio de um ensaio de bloco afro ou, mais intensamente ainda, no meio do carnaval, desfilando no Ilê Aiyê com milhares de negros e negras identificados com a mensagem da canção?). Mas imaginemos que essa pessoa se trate de um homem negro, ou de uma mulher negra, folião ou foliã do Ilê Aiyê. Bem, nesse caso a resposta fica mais fácil de ser respondida: certamente ela perceberia toda a profundidade de uma das frases mais conhecidas de Paulo Freire:

Quando vivemos a autenticidade exigida pela prática de ensinar-aprender, participamos de uma experiência total, diretiva, política, ideológica, gnosiológica, pedagógica, estética e ética, em que a boniteza deve achar-se de mãos dadas com a decência e com a seriedade. (2019b, p. 26)

Não há como deixar de comentar, logo de início, a totalidade que envolve a autêntica relação ensinar-aprender destacada por Freire, sobretudo porque essa relação estabelece trocas explícitas de saberes e valores indispensáveis para se compreender o contexto que envolve o processo criativo de composição da canção. Em se tratando de uma obra que dialoga com atores sociais e com um contexto político e cultural que não apenas os condiciona (ouvintes e compositor/compositora), mas também a própria entidade que representa, o que se percebe é que um ensinar e um aprender étnico-racialmente condicionados acabam por se imbricar no cotidiano e no ofício do(a) compositor(a) de bloco afrocarnavalesco. É essa imbricação que inevitavelmente atribui autenticidade e legitimidade política à canção, pois ela fala de uma racionalidade oprimida, organicamente gestada no cotidiano das relações socioeconômicas, políticas e culturais que a população negra, suas entidades e artistas mantêm.

Agora, concentrando a análise na letra da canção, vê-se que o compositor



apresenta uma possível resposta aos argumentos racistas que poderiam ter sido proferidos a qualquer homem negro, mulher negra, mas sobretudo ao próprio Ilê Aiyê<sup>288</sup>, confundindo a identificação do eu lírico da canção, na medida em que a entidade sofreu ataques racistas declarados do Jornal A Tarde quando desfilou pela primeira vez, no carnaval de 1975 (ver figura 4). Aos argumentos pejorativos e depreciativos, o eu lírico da canção responde, altivamente, escancarando o que de fato está por trás das ofensas: o conflito do racista que, mesmo achando lindo o eu lírico, não consegue admiti-lo e, por isso, o ofende. É a partir desse momento, logo na primeira parte da canção e mesclando-se com o refrão, que a estética e a sua dimensão cultural se imbrincam com a politicidade da ética, fazendo da canção um exemplo da inseparabilidade entre ética e estética nos blocos afrocarnavalescos.

Para além da canção de Suka, outros tantos exemplos de como os blocos afros carnavalescos optaram por construir um discurso ético-político a partir da valorização dos componentes estéticos já foram apresentados, mas vale a pena lembrar pelo menos dois deles, dada a contundência com que a elevação da autoestima é compreendida como um valor indispensável à própria ação e ao estar com o mundo de homens negros e mulheres negras: os festivais de beleza, que incorporam e replicam penteados, adereços, indumentárias e danças; e os componentes curriculares das escolas, que também se ocupam em desconstruir, sistematicamente, a inculcação de valores e padrões coloniais que promoviam a negação da cultura africana e afro-brasileira.

Como destacou Mafra, “a estética em Paulo Freire não é um fim ou um valor em si mesmo. Essa dimensão axiológica está a serviço da transformação, da luta política” (2016, p. 114). Seguindo esse pensamento, fica fácil perceber a boniteza do projeto político pedagógico dos blocos afros: ancorados no conjunto das suas práticas carnavalescas, buscam a transformação social sem atropelar a decência que deve conduzir

---

288 Comumente o bloco afro Ilê Aiyê é acusado de ser um bloco racista, mesma acusação que estampou o artigo do Jornal A Tarde, em virtude de o bloco não aceitar a inscrição de pessoas brancas ou de pessoas negras que não assumem a sua negritude. A política restritiva do bloco tem a ver com alguns aspectos relacionados ao contexto histórico da sua formação, entre eles a consciência de que a juventude negra deveria ter uma alternativa no carnaval de Salvador que lhe possibilitasse divertir-se a partir de linguagens estéticas que dialogassem diretamente com ela, mas também porque foram comuns, até carnavais recentes (década de 1990 ou 2000), a discriminação racial por grande parte dos blocos voltados às classes média e alta, ignorando que parcelas consideráveis da população negra também pertenciam às classes médias, sobretudo a partir da implantação do Polo Petroquímico de Camaçari. Em outras palavras, a discriminação velada desses blocos – já que eram operacionalizadas por meio do preenchimento de fichas de inscrição, além de indicações de associados e “promotores” (associados escolhidos para promover a inscrição de jovens que fizessem jus ao “perfil” do bloco) – não apresentava nenhuma argumentação lógica que não fosse a confissão do racismo.

homens e mulheres nas suas relações com o mundo. É essa decência, resultante do tipo de escolhas que os seres humanos fazem por serem seres políticos, que não apenas deve estar junto da estética, como ela mesma deve revelar a própria boniteza por ter optado pela humanização.

#### **4.3.2 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a reflexão crítica sobre a prática**

Outra especificidade que costura as práticas afrocarnavalescas ao seu projeto pedagógico é o indispensável exercício de reflexão crítica sobre as suas práticas, ou seja, o seu perfil prático. Como salientado, esse perfil, combinado com a potência difusora do “correio nagô”, imprime às bandas, aos temas, aos festivais, aos ensaios e outras práticas uma circularidade que se retroalimenta a cada momento em que elas se manifestam, pois envolvem uma espiral transformadora entre foliões e instituição, produzindo e refazendo significados. Em outras palavras, tomando os ensaios e os temas como exemplos, ao apresentar uma canção concorrente ao tema do carnaval, os compositores e as compositoras, valendo-se das apostilas, dos seminários produzidos pelos blocos afros, mas principalmente de uma estética afro-baiana, cujo domínio se faz indispensável para a produção de sentidos, apresentam canções que, mesmo sendo inéditas, representam um conjunto de influências estéticas e políticas que se retroalimentaram nas histórias dos ensaios, dos antigos temas, das posturas das entidades, enfim, de um diversificado rol de sentidos.

É possível identificar uma estrutura fundamentalmente prática e coletiva na criação cultural afrocarnavalesca, pois o sujeito que a produz apresenta-se como um crítico privilegiado das relações sociais que engendram a coletividade à qual pertence; um sujeito, portanto, politicamente comprometido com o ato criativo, pois a própria criação destina-se à reflexão crítica dessa realidade, da sua gênese e das suas formas constituintes. Aqui, faz-se importante apresentar as contribuições de Lucien Goldmann acerca da identificação do sujeito do pensamento e da criação cultural. Para o autor,

pode-se ver esse sujeito, e é o caso das posições empiristas, racionalistas e, recentemente, fenomenológicas, no *indivíduo*; também se pode, e é o caso de certos tipos de pensamento romântico, reduzir o indivíduo a um simples epifenômeno, e ver na *coletividade* o único sujeito real e autêntico; pode-se, por fim, e é o caso do pensamento dialético, hegeliano e, sobretudo, marxista, admitir, com o romantismo, a coletividade como sujeito real, sem esquecer, porém, que essa coletividade não é outra coisa senão uma complexa rede de relações interindividuais e que é preciso sempre especificar a natureza dessa

rêde e o lugar particular que nela ocupam os indivíduos que aparecem, de modo manifesto, como os sujeitos, senão últimos pelo menos imediatos, do comportamento estudado. (1976, p. 204-205, grifos do autor)

O movimento de ação-reflexão dessas práticas fica evidente no folião quando, ao fruir os componentes culturais existentes nos ensaios (música, dança, moda, entre outros), uma experiência sensorial, profundamente carregada de politicidade e de coletividade, provoca a reflexão sobre os conteúdos abordados e sobre a própria realidade. Esse processo parte de intencionalidades motivadas pelas reflexões críticas que as instituições desenvolvem a partir das ações voltadas para a conscientização da população negra baiana, ou seja, das ações que buscam problematizar e desconstruir os processos de apagamento histórico da contribuição africana para o processo civilizatório da humanidade.

Contudo, não bastam às práticas afrocarnavalescas e à sua pedagogia um fazer e um pensar qualquer sobre o fazer, mas um “pensar certo”, no sentido dado por Freire. Para o pernambucano, trata-se de um pensar comprometido com a ética, com o diálogo, com a humildade e com a rejeição a qualquer forma de discriminação; enfim, um pensar promotor da humanização e da criticidade do pensar sobre o fazer:

O pensar certo sabe, por exemplo, que não é a partir dele como um dado dado, que se conforma a prática docente crítica, mas sabe também que sem ele não se funda aquela. A prática docente crítica, implicante do pensar certo, envolve o movimento dinâmico, dialético, entre o fazer e o pensar sobre o fazer. (2019b, p. 39)

Na perspectiva freiriana, o pensar crítico surge da postura curiosa que educadoras e educadores devem ter sobre as suas práticas, eventualmente modificando-as à medida que as percebem ingênuas. A partir de aproximações teóricas com a prática, indispensáveis à transformação da “curiosidade ingênua” para a “curiosidade epistemológica”, Freire ainda aponta para a necessária valoração do componente emocional no processo de transformação crítica docente, de forma que seja possível estimular a “justa raiva” contra tudo o que passa a ser percebido como opressor, portanto desumanizador e violento. Usando o próprio tabagismo como exemplo da reflexão crítica sobre a prática, Freire apresenta a ideia de “justa raiva” como componente indispensável a uma pedagogia comprometida com a transformação:

Além do conhecimento que tenho do mal que o fumo me faz, tenho agora, na assunção que dele faço, legítima raiva do fumo. E tenho também a alegria de

ter tido a raiva que, no fundo, ajudou que eu continuasse no mundo por mais tempo. Está errada a educação que não reconhece na justa raiva, na raiva que protesta contra as injustiças, contra a deslealdade, contra o desamor, contra a exploração e a violência um papel altamente formador. O que a raiva não pode é, perdendo os limites que a confirmam, perder-se em raivosidade que corre sempre o risco de se alongar em odiosidade. (2019b, p. 41)

E, complementando a exemplificação da “justa raiva”, em nota de rodapé Freire continua:

A de Cristo contra os vendilhões do Templo. A dos progressistas contra os inimigos da reforma agrária, a dos ofendidos contra a violência de toda discriminação, de classe, de raça, de gênero. A dos injustiçados contra a impunidade. A de quem tem fome contra a forma luxuriosa com que alguns, mais do que comem, esbanjam e transformam a vida num desfrute. (*idem*, p. 41)

Antes de passar para outro saber que permeia as práticas docentes do ente educacional que são os blocos afrocarnavalescos, vale a pena apresentar a canção composta por Reni Veneno:

### **Mundo Cão<sup>289</sup>**

(Reni Veneno)



As encostas vão caindo, tudo desabando  
 E o povo vai morrendo, ninguém está ligado  
 Inscrição para trabalho em algum órgão público  
 Você paga a sua taxa, eles comem tudo  
 Mas que país é esse, estou entregue às feras  
 Ninguém resolveu o caso dos sem terras  
 E esse bombardeio de religiões  
 O país já esqueceu daqueles sete anões  
 Mas que mundo é esse, é um mundo cão  
 Você paga seus impostos, não vê solução  
 Por isso, povo brasileiro, vamos protestar  
 De uma forma correta, sem violência  
 Vendo a pessoa certa pra você votar

---

289 Disponível em <<https://youtu.be/wOJv4ziaJzY>>.

Eu quero mais saúde, mais educação  
 Mais divisão de renda, mais alimentação  
 Vamos clamar por Jah  
 ô ô ô ô ô ô  
 Help, help, Jah, help, help, Jah  
 Help, help, Jah, help, help, Jah  
 Olodum vem clamar Jah

Parece evidente o alinhamento da abordagem do compositor com tudo o que Freire apontou sobre “pensar certo” e sobre “justa raiva”. De fato, é a coerência dessas ideias com a rejeição de um possível estado de prostração frente à corrupção, desigualdades, intolerâncias e discriminações, apontadas na canção, que faz da “justa raiva” um valor fundamental para as práticas pedagógicas emancipadoras, capaz de motivar a transformação sem violência, como sugere o autor, que clama ao povo brasileiro a protestar “de uma forma correta, sem violência / vendo a pessoa certa pra você votar”.

#### **4.3.3 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige o imbricamento entre o binômio reconhecimento e assunção das identidades culturais e a apreensão da realidade**

Dadas as condições históricas que condicionaram a origem e a natureza dos afoxés e blocos afros, reconhecer e assumir as diversas identidades culturais afro-baianas é, ao mesmo tempo, uma forma de saber que se reconstrói constantemente nas suas práticas e a condição pétreia para a sua própria existência. Mais ainda, compreendendo que em uma sociedade majoritariamente negra, e ainda assim racista, as construções identitárias são profundamente condicionadas por relações de opressão racial, e que o dinamismo de tais relações favoreceu a sua onipresença nas estruturas de poder da realidade baiana, apreendê-la para poder transformá-la tornou-se uma exigência das práticas afrocarnavalescas e da sua pedagogia. Dessa forma, não há, nas práticas carnavalescas e pedagógicas dessas entidades, qualquer apartação entre o binômio reconhecimento e assunção das identidades culturais e o exercício de apreensão da realidade, ambos compreendidos na politicidade dos processos históricos que os condicionaram. Essa imbricação é intencional e explicitamente demonstrada na forma como revisitam, por meio dos seus temas, a história e o presente dos países africanos. Igualmente, isso pode ser percebido nas sedições que favoreceram a ruptura do sistema escravagista na memória

das personalidades negras, na importância das mulheres negras na construção dessas mesmas identidades, na realidade opressora que desumaniza a população negra e em qualquer outra temática que promova a autoestima, a consciência crítica da realidade (conscientização) e o enaltecimento da afrodescendência.

Aos blocos afrocarnavalescos não interessa a ideia de uma identidade mecanicamente constituída, refém de movimentos exógenos a ela, mas a assunção de identidades múltiplas, possíveis pelos diversos protagonismos culturais assumidos por homens negros e mulheres negras no seu estar com o mundo. A conscientização de que ser negro ou negra representa uma construção social que vai muito além da cor da pele. Nesse sentido, a coerência com que os blocos afrocarnavalescos constituíram um espaço de transformação socioeconômica, política e cultural passa a ser um dos valores que mais explicitamente emergem do reconhecimento e da assunção que fazem das identidades culturais. A canção “Alienação”, composta por Mário Pam e Sandro Teles, reflete bem a coerência intrínseca à intencionalidade dos blocos afrocarnavalescos em reconhecer e assumir as identidades culturais afro-baianas a partir da apreensão da realidade:

### **Alienação<sup>290</sup>**

(Mário Pam e Sandro Teles)

Se você tá a fim de ofender  
 É só chamá-lo de moreno, pode crer  
 É desrespeito à raça, é alienação  
 Aqui no Ilê Aiyê a preferência é ser chamado de negão  
 Se você tá a fim de ofender  
 É só chamá-la de morena, pode crer  
 Você pode até achar que impressiona  
 Aqui no Ilê Aiyê a preferência é ser chamada de negona  
 A consciência é o motivo principal  
 Eu quero muito mais  
 Além de esporte e carnaval, natural  
 Chega de eleger aqueles que têm  
 Se o poder é muito bom




---

290 Disponível em < <https://youtu.be/I4auE-7YzhE>>.

Eu quero poder também  
 Se você tá a fim de ofender  
 É só chamá-lo de moreno, pode crer  
 É desrespeito à raça, é alienação  
 Aqui no Ilê Aiyê a preferência é ser chamado de negão  
 Se você tá a fim de ofender  
 É só chamá-la de morena, pode crer  
 Você pode até achar que impressiona  
 Aqui no Ilê Aiyê a preferência é ser chamada de negona  
 O sistema tenta desconstruir  
 Lhe afastar de suas origens  
 Pra que você não possa interagir, construir  
 Já passou da hora de acordar  
 Assumir sua negritude é vital para prosperar  
 Ser negro não é questão de pigmentação  
 É resistência para ultrapassar a opressão, sem pressão  
 Lutar sempre igualdade e humildade  
 Vou subir de Ilê Aiyê  
 E encantar toda a cidade

A radicalidade da assunção do ser negro ou negra, cantada na letra da canção, expressa a consciência e a politicidade dos sambas-temas e os sambas-poesia nos blocos afrocarnavalescos. Nesse espaço onde a construção cultural resulta diretamente da capacidade de apreender criticamente a realidade, de aprender com ela, a prática educativo-crítica é diretiva e tanto faz emergir quanto propicia a assunção das identidades culturais. Aqui, ela dialoga com homens e mulheres que se assumem como seres históricos e críticos, políticos e culturais, capazes, portanto, de desenvolverem a “justa raiva” e a amorosidade tão indispensáveis ao processo de transformação social (FREIRE, 2019b).

#### **4.3.4 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige o reconhecimento de ser condicionado**

Ainda na sequência da canção de Mário Pam e Sandro Teles, alguns versos

chamam a atenção pela coerência que mantêm com o seu título, a exemplo daqueles que dizem “o sistema tenta desconstruir, lhe afastar de suas origens, pra que você não possa interagir, construir”. Além de evidenciar o *modus operandi* da alienação, os versos remetem a outras intencionalidades opressoras, a exemplo do fatalismo e da conseqüente desesperança.

Por ser a educação um fenômeno que resulta da tensão promovida entre a consciência que os seres humanos têm do seu inacabamento e a vocação de serem mais, qualquer ação que dificulte a busca dessa superação configura-se como desumanizadora e, portanto, opressora. Nesse sentido, quando tenta provocar a prostração de homens e mulheres frente à realidade que lhes dificulta exercer a vocação de serem mais, posto que lhes nublam a condição de seres históricos, as ideias e os discursos fatalistas entorpecem os grupos oprimidos, convencendo-os de que nada podem fazer para transformar a realidade que lhes oprime, pois tudo já fora determinado por forças externas a eles.

A rigor, o que se percebe na desesperança das ideias deterministas é a negação dos seres culturais e históricos que somos, pois, sendo seres que valoram as possibilidades – e por isso éticos –, agimos no nosso estar com o mundo a partir das escolhas que fazemos frente às condições históricas que nos possibilitam agir. Nesse sentido, assumir como válidos os discursos deterministas propagados pelo fatalismo ideológico significa ignorar os fenômenos socioeconômicos, políticos e culturais que escreveram a história e que a todo instante se refletem nas forças que condicionam a realidade. Portanto, assumir a realidade como “um dado dado” é negar a história, a sua dinâmica e, sobretudo, a capacidade que os seres humanos têm de transformar a realidade a partir das condições históricas, ou seja, é negar que somos seres condicionados pela realidade, mas jamais determinados por ela. Ainda sobre a consciência de sermos seres condicionados, Freire comenta:

Gosto de ser gente porque, como tal, percebo afinal que a construção de minha presença no mundo, que não se faz no isolamento, isenta da influência das forças sociais, que não se compreende fora da tensão entre o que herdo geneticamente e o que herdo social, cultural e historicamente, tem muito a ver comigo mesmo. [...]

Não posso me perceber como uma presença no mundo mas, ao mesmo tempo, explicá-la como resultado de operações absolutamente alheias a mim. Neste caso o que faço é renunciar à responsabilidade ética, histórica, política e social que a promoção do *suporte* ao *mundo* nos coloca. Renuncio a participar e cumprir a vocação ontológica de intervir o mundo. O fato de me perceber no mundo, com o mundo e com os outros me põe numa posição em face do mundo que não é de quem nada tem a ver com ele. Afinal, minha presença no mundo não é a de quem a ele se adapta mas a de quem nele se insere. É a posição de quem luta para não ser apenas *objeto*, mas sujeito também da história.



Gosto de ser gente porque, mesmo sabendo que as condições materiais, econômicas, sociais e políticas, culturais e ideológicas em que nos achamos geram quase sempre barreiras de difícil superação para o cumprimento de nossa tarefa histórica de mudar o mundo, sei também que os obstáculos não se eternizam. (2019b, p. 53, grifos do autor)

Tanto a citação de Freire quanto a canção de Mário Pam e Sandro Teles parecem se apresentar como pequenas amostras (profundas e significativas) das indispensáveis conexões de saberes e valores para uma educação emancipadora, expondo as imbricações das diversas dimensões que interagem no processo de conscientização dos grupos oprimidos diante da realidade opressora “naturalizada”. Associadas, elas promovem aproximações epistemológicas capazes de expor intencionalidades que devem estar a serviço das mais significativas pedagogias dos oprimidos, pois vinculam a consciência de que a realidade se apresenta como possibilidade e de que a sua transformação é possível. Aqui, a esperança na transformação da realidade, mais ainda nos homens e mulheres que a promoverão, é um valor que emerge da busca constante pela superação da incompletude humana; uma esperança, contudo, ativa, dinâmica e coletiva, posto que se reconhece como a motivação para homens e mulheres serem mais.

#### **4.3.5 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a convicção de que a mudança é possível**

**Aos dezenove remos<sup>291</sup>**

(Gilson Nascimento)

És clarão da escuridão

(És clarão da escuridão)

Ilê Aiyê

Sustentas teu lume no tempo e atrairás

Paixões de mais lutar

Oh, oh, oh

Ânsia de acender

Todo o acesso do negro

Se em tua história confirmas palavras e gestos




---

291 Disponível em < <https://youtu.be/GdVlNK6jvGc>>.

Eu vou  
 A trilha é um sol  
 Crianças precisam de horizontes  
 Se no transcurso da teima direcionas bem mais  
 Que aos carnavais  
 Reluz, então  
 Já tens dezenove remos  
 Avanças tua barca nas águas, nação Ilê  
 Não há de temeres subir as ladeiras desse mar  
 Avanças tua barca nas águas, nação Ilê  
 Teu mar de verdades já podes navegar

Fazendo uma correlação simbólica entre os remos de uma barca (seus elementos propulsores) e a idade do Ilê Aiyê à época em que a canção foi composta, o poeta deixa entender que a cada ano a entidade se fortalece e mais rapidamente avança pelas “ladeiras desse mar”, que é a própria luta antirracista na cidade. Partindo dessa ideia, o compositor Gilson Nascimento escreveu essa sofisticada e emocionante canção que constata a posição que o Ilê Aiyê acabou assumindo para o movimento negro baiano, mesmo que não tivesse sido esse o seu objetivo inicial. Essa referência é tratada pelo compositor como um “clarão na escuridão”, cujo “lume no tempo” atrairá e fortalecerá a militância que transformará a sociedade a partir da inclusão da população negra nas suas diversas dimensões.

As ideias iniciais da canção evidenciam sentimentos de confiança e esperança no Ilê Aiyê de promover a mudança tão necessária e percebida pelo compositor, a rigor, uma confiança na própria mudança e na capacidade da entidade em conduzi-la. E não é à toa que o autor deposita tanta confiança na instituição e na mudança; segundo ele, na medida em que a história do Ilê Aiyê confirma palavras em gestos, em ações coerentes com o pensar certo do bloco, esse último constrói, ao longo da sua existência, aquilo que Freire apontou também como um saber indispensável à prática de uma educação emancipatória: “a corporeificação das palavras pelo exemplo” (2019b, p. 35). É essa constatação coletiva, ou melhor, essa representatividade *prática*, que motiva o autor a seguir a trilha da entidade.

Outro aspecto relevante que diz respeito a qualquer projeto, no caso do Ilê Aiyê um projeto explícito de mudança, tem a ver com a sua continuidade ao longo do tempo,

momento em que uma dimensão pedagógica emerge inerente ao projeto e passa a assumir posição prioritária na sua condução. Em relação a esse aspecto, o compositor foi bastante feliz ao destacar que as “crianças precisam de horizontes / se no transcurso da teima direcionas bem mais que aos carnavais”. Agora, o que fica evidenciado, além da intencionalidade do bloco em servir de referência também para as crianças, é que o carnaval é apenas a culminância de algo bem maior que a festa, como informou Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, em entrevista para esta pesquisa (*cf. supra*). O que o Ilê Aiyê, os afoxés e demais blocos afros pretendem com o carnaval, portanto, nada mais é do que tomá-lo como ponto de partida para a reflexão crítica da sociedade baiana, um movimento que “teimam” em fazer, contudo, sem se aquietarem apenas na denúncia dos fenômenos que estruturam essa realidade, mas anunciando que a mudança é possível por meio de ações que envolvam a conscientização da população negra acerca da sua contribuição histórica para o processo civilizatório ocidental, da reafirmação das suas culturas e referências estéticas, mas, sobretudo, das forças externas que lhe inculcam ideologias fatalistas e, portanto, opressoras.

#### **4.3.6 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a compreensão de que a educação é uma forma de intervenção no mundo**

Mais uma vez a ideia de potência político-criativa da canção e o trabalho dos compositores Mário Pam e Sandro Teles serão convocados para abordar outro saber indispensável à prática pedagógica afrocarnavalesca, reafirmando a dialética que constitui a hipótese central deste trabalho, que compreende a pedagogia antirracista produzida pelos blocos afrocarnavalescos como uma síntese das contradições inerentes à opressão racista. Vejamos, então, o que dizem os compositores na canção “Diferentes, mas iguais”:

#### **Diferentes, mas iguais<sup>292</sup>**

(Mário Pam e Sandro Teles)

Êa Ilê, êa êa Ilê, êa êa Ilê, Ilê Aiyê

Elevar a autoestima é a sua missão

Consciência negra é a sua sina




---

292 Disponível em <<https://youtu.be/PrxLLBPZk10?list=RDPrxLLBPZk10>>.

Fabricando interlocutores de cidadania  
 Mostrando pra o mundo desigual a covardia  
 Consciência é o fruto da nossa vitória irmão  
 O futuro é nosso com certeza  
 Cantaremos em prosas e versos essa nossa ascensão  
 Com a força que emana da raça e o poder da canção  
 Êa Ilê, êa êa Ilê, êa êa Ilê, Ilê Aiyê  
 Zumbi  
 É o reflexo da nossa luta irmão  
 Revela o poder da resistência  
 E o Ilê vem mostrando a força dos seus ideais  
 Ao clamar que somos diferentes, mas iguais

De início os compositores já anunciam a elevação da autoestima e da conscientização como premissas para homens e mulheres reafirmarem a condição de sujeitos, não de objetos, nas suas relações com o mundo. É esse binômio que, para os autores, alicerçam as transformações sociais que garantirá o futuro da população negra. Contudo, os autores não anunciam a esperança sem apontar as formas que podem levá-la a se concretizar, pelo contrário, apontam a intencionalidade do Ilê Aiyê em “[fabricar] interlocutores de cidadania”, ou seja, pessoas conscientes que denunciarão para “o mundo desigual a covardia”.

Ao lado da estética, que no caso dos blocos afrocarnavalescos se apresenta politizando a autoestima de homens e mulheres afrodescendentes, a conscientização é uma categoria-chave para compreender as ações dessas entidades, assim como o é para compreender o pensamento freiriano. Conforme foi possível perceber nas análises anteriores e nas poucas canções aqui apresentadas (poucas, evidentemente, em relação à totalidade produzida no contexto aqui considerado), ambas aparecem nas letras do cancionário afrocarnavalesco assumindo muito mais a condição de testemunho do que de uma mera narrativa. O que se percebe, em casos típicos desse cancionário, é que elas manifestam interlocutores “naturais”, representantes de determinada leitura de mundo, a saber, uma visada que reconhece a realidade e os conteúdos de interesse da juventude negra baiana. A autenticidade da canção – talvez seja mais apropriado dizer a *legitimidade* da canção – se explicita, objetivamente, pelas conexões que o compositor faz para contestar as narrativas e práticas histórico-socialmente construídas que insistem em

desumanizar a população negra. Ou seja, é por causa do conjunto de vivências que compõe essa práxis coletiva que uma forma de ler e transformar o mundo por meio da educação emerge em forma de criação cultural autêntica.

A intervenção no mundo por meio da educação é, ao mesmo tempo, a própria essência e método das práticas afrocarnavalescas, cuja politicidade se expressa na denúncia das opressões racistas e no anúncio da sua superação por meio da arte. É isso que afirmam Mário Pam e Sandro Teles quando dizem “o futuro é nosso com certeza / cantaremos em prosas e versos essa nossa ascensão / com a força que emana da raça e o poder da canção”. E concluem eliminando qualquer dúvida em relação à intencionalidade e ao caráter inclusivo da pedagogia afrocarnavalesca: “e o Ilê vem mostrando a força dos seus ideais / ao clamar que somos diferentes, mas iguais”.

Apesar de longo, o depoimento dado por Marcos Rezende para esta pesquisa é importante, não apenas porque interpreta com precisão a dinâmica dessa pedagogia afrocarnavalesca, intimamente conectada à leitura do mundo feita pelo oprimido, mas também porque cita um exemplo de como ela pode intervir na realidade de jovens negros, usando como exemplo o caso do compositor Sandro Teles:

Quando muitos desses blocos fazem seus concursos sobre samba-tema, ou sobre samba-canção, quando esses blocos fazem cartilhas para os compositores, para que estes compositores possam, a partir dessas cartilhas, fazer as músicas, e aí nós vamos ver uma série de músicas, como “Tutancâmon / Ê Gizé, Akaenaton / eu falei Faraó!”, qual o jovem negro, da periferia, que vai ouvir essas palavras, se não fosse uma proposta educativa, uma proposta freiriana, que você vai aprendendo com sua vivência, sua práxis, a educação vai chegando em você de diversas formas diferentes, e você atua junto com ela. Então muitas vezes são jovens que ouviram músicas do Olodum há 20 anos atrás, que viraram percussionistas porque gostaram dessa música, aprenderam com essa música, ou viraram compositores, ou no caso do Ilê Aiyê, por exemplo, bota aí um caso bem interessante que foi Sandro Teles, que era um jovem do Ilê Aiyê, uma criança que resolveu, por causa das músicas do Ilê Aiyê, fazer faculdade de Letras Vernáculas. E disse “não, Marcos, eu resolvi fazer isso porque as letras do Ilê, a forma de escrever, as cartilhas do Ilê me levaram para esse local”, a professora Ana Célia Silva que montava essas cartilhas todas com a professora Lourdinha. (REZENDE, 2021, ENTREVISTA)

E continua, informando que o próprio sistema educacional estatal reconhecia e se valia dessa rede de construção de saberes desenvolvida por afoxés e blocos afros e da sua pedagogia para tornar significativas as práticas pedagógicas das instituições oficiais:

Então tudo isso construiu um jeito de fazer tão especial que no passado, há 12 anos atrás mais ou menos, a Prefeitura de Salvador tinha um projeto chamado Fórum de Parceiros da Educação. O que era esse Fórum? Os jovens da escola

pública municipal, no turno oposto, eles iam para o Ilê Aiyê, para o Olodum, para o Terreiro de Oxumaré, para o Muzenza, o Malê, para tomar aula da cultura africana, para debater sobre suas tradições e origens, e isso gerou um tipo de pedagogia na nossa cidade a ponto de o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ter uma escola que foi municipalizada, fruto dessas construções com Mãe Stella, que é a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos. Então isso tudo foi fruto dessa construção de valorizar essa cultura que teve origem nos blocos afros, e mudou a tradição da cidade. (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

Esses dois trechos da entrevista de Marcos Rezende constata, com exemplos práticos, o que vem sendo afirmado nesta pesquisa: as práticas carnavalescas dos afoxés e dos blocos afros se confundem com suas práticas pedagógicas, percebidas como ações indispensáveis para o processo de intervenção no mundo. É devido a essa perspectiva que a pedagogia afrocarnavalesca apresenta-se como um conjunto de práticas significativas, sistematicamente elaboradas com respostas político-culturais para fazer frente à desumanização imposta pelo racismo. Nesse processo, os blocos afrocarnavalescos lançam mão de diversas ações lúdico-pedagógicas que aproximam a população negra das entidades – e, obviamente, a entidade de uma parcela significativa de homens e mulheres negros e negras –, promovendo, a partir desses eventos, processos de afirmação e de reafirmação de valores, de sociabilização e trocas de vivências indispensáveis para a elaboração de leituras do mundo afrocentradas, de difusão e retroalimentação da criação cultural produzida por artistas da própria população negra. Acompanhemos um pouco mais da entrevista de Marcos Rezende:

Se nós pensarmos na cidade de Salvador hoje, onde as pessoas “ao invés de cabelos trançados, teremos turbantes de Tutancâmon”. Então, quantas pessoas hoje usam turbante, e quanto se tem de debate de apropriação cultural “porque agora os brancos querem usar turbante, mas turbante é do povo negro”, então, fruto de quê? Essas mudanças no... “somos crioulo doido, somos bem legal. Temos cabelo duro, somos *black power*”. Então, quantas pessoas hoje são *black power*? Cada *black* bonito da zorra, velho, **e no passado era todo mundo passando chapinha**, escova. Se a gente voltar algumas músicas, vai ter aquela “escova, escova, escova, escova, escova!”, ou seja, **você pode pegar, nesse conceito musical, e ver quem desconstrói essa autoestima e quem reconstrói**. Quem segue o caminho da depreciação do corpo negro, do ser negro, da essência negra, e quem reconstrói isso, e apresenta uma alternativa para a sociedade. Quando o Mario Pan escreve “se você tá a fim de me ofender, é só me chamar de moreno, pode crer. Você pode até achar que impressiona, mas no Ilê Aiyê a preferência é ser chamada de negona”, **então tudo isso é uma pedagogia**. Hoje, as pessoas falam “não sou moreno não, sou negão viu?” Camisa estampada! Yuri tem uma camisa escrita “eu sou negão”. Então tudo isso foi construído com essa pedagogia, não é? Dessa forma, com essas cartilhas feitas pelos compositores, e isso contagiou a sociedade de uma forma que virou um elemento do conjunto da nossa cidade, e ao mesmo tempo mudou o olhar daquelas pessoas, do povo negro, da gente sobre nós mesmos. A pessoa se olha no espelho e fala “eu vou botar minha conta, que tá legal! Vou vestir o meu branco, aqui...”. Antes vestia, mas tinha receio, aí escondia dentro do sutiã. Então hoje tem uma afirmação que vai desde a conta, desde o cabelo

*black*, desde a autoestima, desde você perceber o quanto tem negros e negras e não-negros buscando negros e negras para se relacionar, buscando essa cultura para fazer parte de uma forma mais intensa. Então isso demonstra o quanto a sociedade extravasou, e olha que a gente tá falando de uma tradição que raramente chega nas rádios. **De uma tradição pedagógica, ou musical, que raramente chega na televisão.** Ainda assim, às vezes a pessoa pode estar falando “mas o Olodum foi quem conseguiu dar o salto”, mas quando você pega o Ilê Aiyê, eu não vejo, eu nunca vi, e eu não conheço, pode ser até ignorância minha, mas eu nunca vi o Ilê Aiyê tocando no Faustão. O Malê tocando no Faustão. Mas quando você vai na quadra do Malê, tem mil pessoas, duas mil pessoas cantando! E o povo canta a porra toda! (REZENDE, 2019, ENTREVISTA, grifos nossos)

Como foi possível notar, a percepção de Marcos Rezende em relação aos métodos (ensaios, temas, festivais...) e objetivos da pedagogia afrocarnavalesca convergem em muito com o que vem sendo tratado nesta pesquisa, inclusive em relação à possibilidade de analisá-los a partir do referencial freiriano.

#### **4.3.7 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige a compreensão de que a história deve ser recontada para se entender o presente**

Como já foi possível perceber, a história de opressão que marcou as relações socioeconômicas, políticas e culturais da população negra baiana é a principal chave para se entender a violência física e simbólica que recai sobre grande parcela das pessoas negras, mais ou menos materializada nas diversas formas de exclusão e de preconceito, mas também para explicar outras tantas formas de reação à opressão, também verificadas no campo da política, da economia, das relações sociais e da cultura.

A percepção da história e da realidade, resultados das tensões que condicionaram o estar com o mundo de homens e mulheres, assume, no contexto das práticas dos blocos afrocarnavalescos, um ponto de partida para o seu projeto pedagógico. É a crítica à história contada pelos colonizadores e seus sucessores que acabou prevalecendo e sendo reproduzida pelo aparato institucional do Estado, consolidando “um tipo de racismo insidioso, ambíguo, que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura da nossa sociedade” (GOMES, 2017, p. 51). A escolha feita pelos afoxés e blocos afros para enfrentar o racismo estrutural denunciado por Gomes foi nítida: recontar histórias a partir da perspectiva dos grupos oprimidos. Para tanto, fez-se necessário estimular epistemologias orgânicas, nitidamente circulares, que compreendiam o desenvolvimento de pesquisas e métodos comprometidos com a politicidade do lúdico e da estética para a exaltação da autoestima, bem como o envolvimento dos oprimidos no

processo de produção coletiva do conhecimento. Esse é um fenômeno percebido todas as vezes que apostilas são elaboradas, o que ocorre anualmente, para estimular a produção cultural de artistas envolvidos no desfile para o carnaval; ou quando compositores e compositoras inscrevem suas canções nos festivais de música das entidades; quando dançarinas concorrem ao título de rainha dos seus blocos afros e afoxés; quando fantasias são elaboradas para representar os temas das entidades, enfim, quando a razão oprimida se manifesta a partir da anunciação criativa da própria palavra. Nesse momento, em especial, as entidades afrocarnavalescas assumem a denúncia das exclusões decorrentes do projeto racista que historicamente alijou a população negra do acesso aos direitos alardeados pelo Estado moderno, ao mesmo tempo que anuncia práticas de resistência antirracistas, por meio da arte-educação, profundamente comprometidas com a revisão historiográfica oficial, conectando-a com diversas outras histórias negras, inclusive a diaspórica e dos movimentos negros.

A análise feita por Gomes sobre as especificidades dos movimentos negros em relação aos demais movimentos sociais converge para o que acabou de ser exposto e que se tornou, desde meados dos anos 1970, uma marca das entidades afrocarnavalescas de Salvador:

Ao emergir no cenário nacional e político destacando a especificidade da luta política contra o racismo, o Movimento Negro buscou na história a chave para compreender a realidade do povo negro brasileiro. Assim, a necessidade de negar a história oficial e de contribuir para a construção de uma nova interpretação da trajetória dos negros no Brasil são aspectos que distinguem o movimento negro dos demais movimentos sociais e populares da década de 1970. (2017, p. 48)

Várias são as canções que comprovam a disposição dos afoxés e dos blocos afros em expor a politicidade contida tanto no enviesamento da história oficial quanto na necessária revisão historiográfica, movimento tomado como fundamental para o projeto afrocarnavalesco de conscientização da população negra baiana. Entre tantas, optou-se por apresentar, mais uma vez, a canção “Faraó”, composta por Luciano Gomes e gravada em 1987, justamente por ser uma das mais emblemáticas e devido à repercussão nacional que experimentou, resultado de um misto de incompreensão e inovação estético-conceitual, inclusive da sua mensagem.

Antes de apresentar a letra da canção, contudo, vale a pena observar três aspectos



do vídeo, passível de ser acessado pelo QR code ao lado ou pelo link na nota de rodapé<sup>293</sup>. O mais evidente deles diz respeito à intencionalidade primeira do vídeo, o registro comemorativo dos trinta anos da canção, uma data histórica que representa bem o impacto que “Faraó” causou na estética afrocarnavalesca e na difusão da luta antirracista, ao confirmar a proposta estético-política inaugurada pelo Ilê Aiyê. O caráter comemorativo do registro possivelmente explique o porquê de o vídeo não apresentar a segunda parte da canção, justamente a que trata das aproximações simbólicas feitas pelo Olodum entre o Egito e o Pelourinho, como será analisado posteriormente. O segundo aspecto é que a versão mescla a gravação original da canção (somente com instrumentos percussivos) com imagens e o depoimento de um músico que praticamente cresceu tendo o Olodum como referência estética e ética, bem como o trabalho desenvolvido pela entidade com as crianças da comunidade do Pelourinho e do seu entorno. Sem nenhum esforço é possível perceber o sentimento de orgulho do jovem músico, aluno da escola Olodum, em integrar a Banda Olodum.

O terceiro e último aspecto que gostaríamos de notar é o da presença, no vídeo, de elementos constituintes da práxis carnavalesca da entidade. É possível identificar tanto a intencionalidade da elevação da autoestima daqueles que se identificam com a proposta estético-política do bloco quanto a conscientização desse público acerca dos mecanismos opressores e da superação possível por meio da cultura. Vale destacar, também nesse aspecto, o sem número de jovens que se profissionalizaram e passaram a atuar nos diversos segmentos da economia criativa.

### **Faraó<sup>294</sup>**

(Luciano Gomes)

Deuses, divindade infinita do universo  
 Predominante, esquema mitológico  
 A ênfase do espírito original, Shu  
 Formará, no Éden um ovo cósmico  
 A emersão, nem Osíris sabe como aconteceu (bis)  
 A ordem ou submissão do olho seu

293 Disponível em < <https://youtu.be/rBomhom4wvM>>.

294 Disponível em < <https://youtu.be/nOWioy8qS04>>.



Transformou-se na verdadeira humanidade  
 Epopeia, do código de Geb  
 E Nut, gerou as estrelas  
 Osíris, proclamou matrimônio com Ísis  
 E o mal Seth, irado o assassinou, impera  
 Horus levando avante a vingança do pai  
 Derrotando o império do mal Seth, ao grito da vitória que nos satisfaz,  
 Cadê? Tutancâmon, hei Gize, Akhenaton  
 Hei Gizé, Tutancâmon, hei Gizé, Akhenaton  
 Eu falei faraó  
 ê faraó  
 Eu clamo Olodum Pelourinho  
 Ê faraó  
 Pirâmide a base do Egito  
 Ê faraó  
 Eu clamo Olodum Pelourinho  
 Ê faraó  
 Que mara, mara, mara, maravilha ê  
 Egito, Egito, ê  
 É que mara, mara, mara, maravilha ê  
 Egito, Egito, ê  
 Faraó, ó, ó, ó, Faraó, ó, ó, ó  
 Pelourinho, uma pequena comunidade  
 Que porém Olodum unirá, em laço de confraternidade  
 Despertai-vos, para a cultura egípcia no Brasil  
 Em vez de cabelos trançados, veremos turbantes de Tutancâmon  
 E nas cabeças, enchem-se de liberdade,  
 O povo negro pede igualdade, deixando de lado as separações  
 Cadê? Tutancâmon, hei Gize, Akhenaton  
 Hei Gizé, Tutancâmon, hei Gizé, Akhenaton  
 Eu falei faraó  
 ê faraó  
 Eu clamo Olodum Pelourinho  
 Ê faraó

Pirâmide a base do Egito  
 Ê faraó  
 Eu clamo Olodum Pelourinho  
 Ê faraó  
 Que mara, mara, mara, maravilha ê  
 Egito, Egito, ê  
 É que mara, mara, mara, maravilha ê  
 Egito, Egito, ê  
 Faraó, ó, ó, ó, Faraó, ó, ó, ó

Mais do que recontar a história, reafirmando a africanidade escamoteada nas escolas oficiais quando se referem a uma das mais importantes civilizações humanas, o compositor, ao escrever essa típica canção-tema que narra a mítica história do Egito, estabelece uma potente relação entre a antiga civilização, o Pelourinho e a sua comunidade, à época mais conhecida pela vulnerabilidade social do que pela produção cultural que ali se desenvolvia. Ao fazê-lo, fica evidente a intencionalidade do compositor no sentido de reafirmar valores fraternos, solidários e festivos, além da autoestima de pessoas que passaram a se perceber como descendentes de faraós e oriundos de um continente que transformou a humanidade. Despertar para essa cultura que o bloco apresenta é despertar para a própria tomada de consciência da realidade, ou seja, é abandonar o estado de intransitividade para avançar rumo à percepção crítica da realidade social e dos seus condicionantes socioeconômicos, políticos e culturais. E, assim, simbolicamente a canção sugere que “em vez de cabelos trançados, veremos turbantes de Tutancâmon” e, na sequência, expressa a certeza de que a liberdade da realidade opressora é um inédito-viável, que incentiva o povo negro a pedir igualdade, “deixando de lado as separações”.

#### **4.3.8 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige criatividade e capacidade de adaptar e recriar experiências**

A evolução histórica que resultou na formação atual dos afoxés e dos blocos afros, como visto, guardou consigo elementos mais ou menos marcantes dos divertimentos originais, das relações socioeconômicas, políticas e culturais que os condicionaram, além de um processo de identificação com o carnaval capaz de promover, por meio da festa,

formas de aglutinar e representar parcelas significativas da população negra baiana.

Em virtude dessas especificidades, afoxés, batucadas, escolas de samba, blocos de índio e outras formas afrocarnavalescas passaram a desenvolver uma capacidade criativa notadamente gestada na tradição das relações familiares, comunitárias e religiosas, capaz de adaptar e recriar experiências percebidas pelo conjunto das entidades às suas próprias identidades e projetos políticos, de modo que o vetor da criação estético-cultural estivesse em constante alinhamento com a intencionalidade e com as dinâmicas das práticas afrocarnavalescas.

Esse processo evolutivo, que costurou elementos de ordem socioeconômica, política e cultural, visivelmente edificou-se nas memórias e nos saberes desenvolvidos ao longo do estar com o mundo da população negra baiana. Transmitidos a cada geração de novos foliões e preservando, por meio da oralidade, a tradição da representatividade afrocarnavalesca, esse movimento incorporou-se definitivamente à cultura do carnaval baiano. Foi devido a um intenso e dinâmico processo educacional que os divertimentos negros se mantiveram presentes no ambiente carnavalesco baiano, mesmo durante os dez anos de proibição oficial, estratégia racista que, por contradição, fomentou o processo de criação cultural no âmbito das comunidades e das demais relações sociais da população negra.

Desde a criação do Ilê Aiyê, processo que sintetiza a evolução recente dos divertimentos negros baianos, é possível perceber uma dinâmica criativa nitidamente difusa e autônoma em relação aos afoxés e blocos afros criados a partir da década de 1970. Assentado sobre dois pilares principais que também se recriam constantemente, acompanhando a dinâmica dos desafios enfrentados pela população negra, esse fenômeno é marcado, artisticamente, pela estética afro e, politicamente, pela educação. O depoimento de Cláudio Araújo para esta pesquisa é emblemático em relação ao que foi apontado sobre a dinâmica criativa dos blocos afros, principalmente em relação à gênese familiar, à estética afro e à importância dada à educação. Contando, como a sua história de vida aproximou-se do carnaval, o presidente do bloco afro Malê Debalê nos informa:

[...] a minha vida se vincula ao carnaval da Bahia quando, na década de setenta, por um grupo de moradores de Itapuã, diga-se de passagem, meus tios e meu pai, tiveram a brilhante ideia de fundar algo que trouxesse divisas para Itapuã. [...] Eles tiveram essa ideia [de fundar um bloco] na sala da minha finada avó, Idalba Lopes de Souza, que deu todo apoio. E onde Cláudio entra? A minha mãe estava grávida, e eu defendo muito a tese de que se você está com uma mulher grávida, aos oito meses, ouvindo tudo isso, a criança, apesar de estar dentro daquela barriga maravilhosa, automaticamente ela passa a

conviver com isso. E não foi diferente! Dito isso, em 79 o Malê Debalê vai para o seu primeiro carnaval, e eu fui com minha mãe na barriga. [...] Agora, por que o tambor hoje, para mim, é o maior cartão postal que nós temos no Brasil? Porque em 79, quando o Malê afirma que ele é uma entidade do Movimento Negro, e que ele foi criado para trazer divisas para um bairro, que naquele momento, apesar de haver todo esse processo de criação musical, ainda faltava algo que era justamente a inserção do tambor. E digo isso porque nós temos, enquanto gestão do Malê, meninos no mundo todo, que saíram do Malê. Você é testemunha, porque você é diretor do Malê, Walter, e por que isso se dá? Porque tínhamos algo aqui que, apesar de o mundo conhecer, ele ainda não era usado como instrumento de fato de sonoridade, no sentido *lato sensu* da coisa. A gente tinha esse instrumento, único e exclusivamente, enquanto peça única, enquanto algo bem primitivo que a gente se reportava, tirava som, mas a gente de fato sabia que o caminho era aquele. A gente sabia que tinha que extrair dali algo, mas a gente não tinha *expertise*. Essa *expertise* que eu falo, é a *expertise* acadêmica. E hoje, com todo respeito, o maior cartão postal de Salvador, sobretudo, são os tambores. Não tem um grupo da Europa e do resto do mundo, que não venha aqui tomar aula no Malê de percussão, que não venha aqui diretamente para o Ilê, para o Muzenza, o Olodum, o Cortejo Afro. Porque nós somos referência disso. (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA)

Tomando a história da criação do Malê Debalê como referência, pois em muito ela se assemelha à do Ilê Aiyê e a de demais entidades afrocarnavalescas, foi possível perceber que nela se misturam elementos voltados à diversão e ao reposicionamento político da comunidade em que a entidade está inserida, mas também elementos de natureza educacional, que assumem papel estruturante na própria sustentabilidade política do bloco. Tal constatação fica evidente no trecho em que Cláudio afirma que “a gente sabia que tinha que extrair dali algo [do tambor], mas a gente não tinha *expertise*”, e complementa, afirmando que, agora, “não tem um grupo da Europa e do resto do mundo, que não venha aqui tomar aula no Malê de percussão, que não venha aqui diretamente para o Ilê, para o Muzenza, o Olodum, o Cortejo Afro. Porque nós somos referência disso”.

O que emerge do depoimento que acabamos de destacar é, justamente, a evolução de um projeto pedagógico não escolarizado e criativo. Comprometido com as demandas institucionais e comunitárias, esse projeto promove e incorpora adaptações e recriações constantes. Mais ainda, reafirma o dinamismo centrado na transmissão oral, tão importante para a preservação da representatividade negra no ambiente carnavalesco da cidade, que pode ser constatado desde a transmissão da estética dos terreiros de candomblé, nas ruas da Salvador do século XIX, até a formação de jovens percussionistas que ganham o mundo, quando saem dos blocos afros e dos afoxés. É nesse sentido que não há como compreender a pedagogia afrocarnavalesca sem essa indispensável criatividade, capaz de adaptar e recriar experiências frente aos modos de vida e demandas

comunitárias que surgem ao longo do tempo.

O processo de adaptação e recriação dos elementos que compõem a prática pedagógica dos afoxés e dos blocos afros impõe-se por dois motivos principais. O primeiro deles diz respeito à óbvia constatação de que uma proposta de conscientização da população negra em uma sociedade racista, como a brasileira, requer a crítica, o apontamento, a desconstrução e a reconstrução dos componentes oficiais, formais e, principalmente, informais, tão necessários à opressão. Esse movimento está presente em absolutamente todas as formas de expressão ou ações que compõem os três vetores da práxis afrocarnavalesca, lembrando, i) o vetor de criação estético-cultural; ii) o de implantação de projetos sociais nas comunidades; e iii) o que favorece o desenvolvimento de ações político-identitárias reforçadoras da sua institucionalização comunitária. Por constituir uma exigência sistêmica para a pedagogia afrocarnavalesca, a desconstrução de práticas e ideologias racistas requer criticidade, planejamento, coerência e, sobretudo, altas doses de criatividade, atributos indispensáveis para costurar práticas carnavalescas e comunitárias integradas aos vetores de atuação dos afoxés e blocos afros, capazes de reconstruir novas perspectivas libertadoras. Nesse sentido, a criatividade torna-se componente fundamental na dialética denúncia-anúncio promovida a partir da práxis afrocarnavalesca, reforçando ainda mais o seu estreitamento com a práxis pedagógica a ela associada.

O segundo motivo refere-se ao indispensável espelhamento que a pedagogia afrocarnavalesca deve ter com a realidade da população negra baiana, já que é a partir dessa identificação – aliás, é somente porque existe tal identificação – que essa pedagogia institucionaliza as suas práticas, significando os saberes a partir de experiências e necessidades cotidianas. A explicitude desse espelhamento é fácil de constatar a partir da implantação de escolas afrocentradas e voltadas ao atendimento de demandas comunitárias, da oferta de cursos de formação profissional, do trabalho social direcionado à formação artística de crianças e adolescentes, das campanhas de caráter assistencial/solidário, das ações voltadas ao desenvolvimento da crítica social e por todas as ações que necessariamente se vinculem ao ambiente e à imagem dos blocos afrocarnavalescos. Mais uma vez é a criatividade que emerge como componente que ao mesmo tempo gera e articula conhecimentos, práticas, reflexões, posturas, críticas sociais, enfim, uma gama de saberes e valores tão necessários aos projetos pedagógicos, sobretudo em se tratando da pedagogia afrocarnavalesca, que não se constitui nem se volta ao espaço institucional da escola, ainda que possa articular com ela incontáveis

ações de natureza educacional e pedagógica.

#### **4.3.9 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige radicalidade e militância**

Em *Educação como prática da liberdade*, Paulo Freire foi didático em relação à distinção entre posturas radicais e sectárias, além de taxativo sobre a importância da radicalidade no processo de transformação social. Seguindo essa sequência, inicialmente Freire descreve as especificidades do sujeito radical e a radicalização como postura política:

A radicalização, que implica no enraizamento que o homem faz na opção que fez, é positiva, porque preponderantemente crítica. Porque crítica e amorosa, humilde e comunicativa. O homem radical na sua opção, não nega o direito ao outro de optar. Não pretende impor a sua opção. Dialoga sobre ela. Está convencido de seu acerto, mas respeita no outro o direito de também julgar-se certo. Tenta convencer e converter, e não esmagar o seu oponente. Tem o dever, contudo, por uma questão mesma de amor, de reagir à violência dos que lhe pretendam impor silêncio. Dos que, em nome da liberdade, matam, em si e nele, a própria liberdade. A posição radical, que é amorosa, não pode ser autoflageladora. Não pode acomodar-se passivamente diante do poder exacerbado de alguns que leva à desumanização de todos, inclusive dos poderosos. (1987, p. 50-51)

O que Freire evidencia, discorrendo ao longo de diversos parágrafos, é a imprescindibilidade da postura radical, aquela que, comprometida com a crítica e com a raiz das questões que deseja transformar, não abre mão da sua condição política de agente transformador, nem cede ou se deixa encantar por caminhos simplistas e arrogantes que afastem o sujeito do diálogo, da criticidade e da organização necessários à transformação social. Virar as costas para essas opções significaria seguir a trilha dos sectários e, segundo o pensador,

[...] a sectarização tem uma matriz preponderantemente emocional e acrítica. É arrogante, antidialógica e por isso anticomunicativa. É reacionária, seja assumida por direitista, que para nós é um sectário de “nascença”, ou esquerdista. O sectário nada cria porque não ama. Não respeita a opção dos outros. Pretende a todos impor a sua, que não é opção, mas fanatismo. Daí a inclinação do sectário ao ativismo, que é ação sem vigilância da reflexão. Daí o seu gosto pela sloganização, que dificilmente ultrapassa a esfera dos mitos e, por isso mesmo, morrendo nas meias verdades, nutre-se do puramente “relativo a que atribui valor absoluto”. (FREIRE, 1987, p. 51)

E, finalmente comparando as posturas radical e sectária, Freire continua:

O radical, pelo contrário, rejeita o ativismo e submete sempre sua ação à reflexão. O sectário, seja de direita ou de esquerda, se põe diante da história como o seu único fazedor. Como seu proprietário. Diferem porque, enquanto um pretende detê-la, o outro antecipá-la. Se a história é obra sua, se lhe pertence, pode um detê-la quando quiser, o outro antecipá-la, se lhe aprouver. Daí se identificarem na imposição de suas convicções. Na redução do povo à massa. O povo não conta nem pesa para o sectário, a não ser como suporte para seus fins. Deve comparecer ao processo ativamente. Será um comandado pela propaganda intoxicadora de que não se adverte. Não pensa. Pensam por ele e é na condição de protegido, de menor de idade, que é visto pelo sectário, que jamais fará uma revolução verdadeiramente libertadora, precisamente porque também não é livre. **Para o radical, que não pode ser um centrista ou um direitista, não se detém nem se antecipa a História, sem que se corra o risco de uma punição. Não é mero espectador do processo, mas cada vez mais sujeito, na medida em que, crítico, capta suas contradições. Não é também seu proprietário. Reconhece, porém, que, se não pode deter nem antecipar, pode e deve, como sujeito, com outros sujeitos, ajudar e acelerar as transformações, na medida em que conhece para poder interferir.** (*idem*, p. 52, grifo nosso)

A análise feita por Freire revela pontos importantes que devem ser tomados quando do exame das intencionalidades dos blocos afrocarnavalescos, principalmente em relação às posturas que, de forma genérica, acabam assumindo enquanto sujeitos transformadores. De fato, quando constatado o protagonismo de homens e mulheres diretamente envolvidos com o processo de criação e fruição cultural dos afoxés e blocos afros, o que fica evidente é a descentralização dessa criação e o papel articulador das entidades, a reação às forças que lhes pretendem impor a cultura do silêncio e, ainda, a opção por libertar a todos, inclusive os opressores, da opressão do racismo. É justamente essa combinação que possibilita aos blocos afrocarnavalescos atuarem a partir de uma práxis radical, porque é crítica, dialógica, organicamente circular, inclusiva e preponderantemente humanizadora.

Dadas as especificidades dessa práxis, jamais seria coerente imaginar que afoxés e blocos afros tomassem o povo como “massa”, forma como é visto pelo ativista sectário na denúncia feita por Freire (*cf. supra*). Jamais se esperaria que a população negra fosse tratada como “menor de idade”, a quem se deve proteger, como se ela, sendo desprovida de forças, de atributos morais e de discernimento, torna-se apática e incapaz de proteger-se. Pelo contrário, o que se verifica nas práticas afrocarnavalescas é justamente o chamamento para a conscientização e para a transformação social, algo somente possível por meio da organização, do engajamento, da coerência, da educação, enfim, de uma militância que deve ser compreendida como radical e, portanto, crítica, capaz de construir aquilo que Freire chamou de “*empowerment* de classe social”. Antes de apresentar o que o próprio autor escreveu sobre essa expressão, é importante tecer um rápido comentário



a esse respeito. Para ele, o termo *empowerment*, traduzido para o português como “empoderamento”, merece ser devidamente posicionado, pois pode ser tomado de forma exclusivamente individualista por conta da propagação de métodos e ideias voltadas à autoemancipação do sujeito. Partindo da premissa de que esse movimento emancipatório jamais ocorre de forma individual, mas sim coletiva, Freire alerta que mesmo quando indivíduos e grupos sociais conseguem ativar a criatividade e uma maior autonomia por meio de processos coletivos, esse “*empowerment* individual”, ainda que necessário, não é suficiente para a transformação global da sociedade. É por esse motivo que Freire amplia o conceito de *empowerment* (individual) para o de “*empowerment* de classe social”. Deixemos, agora, que o próprio Freire destaque a politicidade desse conceito e a radicalidade que ele traz consigo:

A questão do *empowerment* da classe social envolve a questão de como a classe trabalhadora, através de suas próprias experiências, sua própria construção de cultura, se empenha na obtenção do poder político. Isto faz do *empowerment* muito mais do que um invento individual ou psicológico. Indica um processo político das classes dominadas que buscam a própria liberdade da dominação, um longo processo histórico de que a educação é uma frente de luta. (FREIRE; SHOR, 2021, p. 191)

Mais uma vez é Freire que contribui para o entendimento dos elementos e dos saberes que constituem as práticas pedagógicas tanto dos afoxés quanto dos blocos afros. Vejamos, agora, como a sua ideia de militância converge para as práticas já descritas dos blocos afrocarnavalescos.

Várias são as passagens em que Freire se refere à importância da militância no processo de transformação social, que ocorre, como Ira Shor destacou, “no ensino ou em qualquer outro lugar” (*idem*, p. 90). Intimamente vinculada à radicalidade, à amorosidade, mas, sobretudo, à criticidade, o militante jamais pode ser confundido com o ativista, pois enquanto este atua limitado ao nível emocional, missionário, comumente restrito à tecnoburocracia de preceitos ou práticas que o torna acrítico – e portanto estranho à realidade –, o militante encontra-se adiante dessas amarras, pois incorpora o sentido político da militância: “algo *mais* do que um ‘ativista’. Um militante é um ativista *crítico*” (*idem*, p. 89).

A ênfase dada por Paulo Freire à criticidade militante, à capacidade de, a partir da crítica, disparar a criatividade indispensável à transformação social, foi o pano de fundo do trecho inicial da “Carta nº 6”, escrita pelo autor a um colaborador homônimo, que aparentemente havia relatado dificuldades para sistematizar reuniões capazes de

promover a troca de experiências entre aqueles que atuavam na educação de adultos em Guiné-Bissau:

Sem querer re-insistir na necessidade do trabalho em comum, sem o qual pouco poderá ser feito; sem pretender re-enfatizar o que já sabemos, o quanto a troca de experiências nos enriquece a todos, estou convencido de que as dificuldades com que porventura vocês se defrontem na busca de tal esforço podem ser facilmente superadas. É que há um denominador comum que tende a identificá-los – o **sentido da militância**. Na verdade, quanto mais nos assumimos como militantes, clarificando-nos em nossa prática política, lúcidos com relação ao em favor de quem e de que nos encontramos comprometidos, tanto mais somos capazes de ir vencendo as tentações individualistas que obstaculizam o trabalho em equipe. É enquanto militantes que nos fazemos muito mais do que simples especialistas. É a militância a que nos disciplina e nos move a procurar conhecer melhor a realidade em cujo processo de transformação e recriação nos achamos lado a lado com outros militantes, diligentemente despertos quanto a possíveis ameaças. (FREIRE, 2011, p. 247, grifo nosso)

A partir do que já foi apresentado, não constitui um esforço, sequer razoável, admitir pontos de convergência entre o “sentido da militância” percebido por Freire, um sentido fundamentalmente pedagógico (portanto político-crítico), e a opção feita pelos blocos afros, em especial, no decorrer do processo que ficou conhecido como “reafricanização do carnaval da Bahia” (RISÉRIO, 1981). A radicalidade ao exaltar a ética e a estética negras a partir da politicidade dos discursos e das expressões culturais afro-baianas foi, sem dúvida alguma, o ponto de partida daquelas entidades. Para tanto, os blocos afros não sucumbiram à tentação de, enclausurados em grupos de “especialistas”, traçarem os caminhos que a “massa” deveria seguir. Pelo contrário, valendo-se de uma legitimidade organizativa, conseguiram atrair uma quantidade crescente de pessoas negras, principalmente, que se identificaram com a proposta de recriação de narrativas e práticas opressoras impostas ao longo de séculos pela sociedade baiana. Foi essa criação cultural, gestada no interior das comunidades e por seus protagonistas, que, a rigor, deu forma às propostas políticas dos blocos afrocarnavalescos e não o seu contrário.

Destacamos abaixo um trecho da entrevista concedida por Zulu Araújo (ZA) que consideramos importante para uma compreensão mais devida de como a militância dos blocos afrocarnavalescos foi sendo gestada e disseminada, produzindo, inclusive, intelectuais orgânicos que contribuem com novas perspectivas para além das discussões tradicionalmente (re)produzidas nas instituições de maior prestígio acadêmico e político.

**ZA:** Veja bem, num determinado momento, ou melhor dizendo, num determinado período (eu diria que de 79 até o ano 2000), você tinha uma distinção entre o movimento político e o movimento cultural negro. Ou seja, movimento negro era aquele que era político, e o movimento cultural era escola de samba, bloco afro, clubes... e havia, evidentemente, um conflito. Mas não era um conflito do ponto de vista “direita/esquerda”, era um conflito geracional. Você tinha a juventude aderindo ao movimento político, no sentido de fazer o enfrentamento, e os setores mais velhos querendo se manter dentro daquilo que eles já conheciam. Então, isso causou uma divisão em que se falava que movimento negro era aquele que fazia política. Bloco afro não era movimento negro. Mas a partir do início da década de 90, isso passa a mudar... Eu me lembro que tem um conceito explicitado por Joel Rufino, professor de história lá do Rio de Janeiro, que foi presidente da Palmares, que dizia que movimento negro não é um movimento negro, são movimentos negros. E nele cabe bloco afro, clube de negro, escola de samba, terreiro de candomblé, organizações políticas, marujada, maracatu, quilombola, capoeira... tudo aquilo que represente a luta contra o racismo é movimento negro. E eu acho que isso vem sendo construído. Então, essa distinção, que houve sim, continha dentro dela um outro dado: o preconceito que a parcela da comunidade negra politizada, e influenciada pelas ideologias de esquerda de origem europeia, tinham para com as manifestações culturais populares de origem negra. Eram consideradas ópio do povo. Futebol era ópio do povo, carnaval era ópio do povo... ou seja, a sisudez europeia é que era seriedade. Então, essas lideranças contaminadas por esse pensamento consideram que aquilo que fosse da cultura negra não tinha valor, era batuqueiro. Isso eu ouvi. Eu estou escrevendo agora sobre isso, e sei, por exemplo, como o MNU chamava o pessoal do Ilê: batuqueiro! Pejorativamente, eram chamados de batuqueiros. [...]

Então, era se expressando no movimento negro algo que era da elite intelectual brasileira praticamente branca, e evidentemente calcadas, orientadas pelo marxismo, ou pelo trotskismo, pelo maoísmo (risos). Ou seja, era tudo de fora! Então, eu diria que esse embate que houve acabou produzindo amadurecimento, sabe por quê? Quem juntava a gente, quem dialogava com o povão, era bloco afro, não eram essas organizações políticas. E aí, isso naturalmente provocou uma... também, esse é outro detalhe: o surgimento ou reconhecimento de intelectuais negros dentro dos blocos afros. João Jorge é um intelectual! Marcelo Gentil é um intelectual. Jhonatas Conceição, Eduardo do Malê... Vovô! Vovô é um intelectual orgânico!

**WS:** Eu ia comentar isso...

**ZA:** No sentido mais pleno da palavra.

**WS:** Gramsciano da palavra.

**ZA:** Exatamente! Como havia um classicismo na esquerda tradicional brasileira, da qual vários desses negros faziam parte do movimento político negro, terminou estabelecendo-se esse preconceito, que hoje está bem superado. Não digo totalmente, mas já está bem diluída essa compreensão equivocada. Bem diluída mesmo [...].

A franqueza do depoimento de Zulu Araújo deixa nítidas as tensões produzidas pelas propostas dos blocos afros no interior de parcelas dos movimentos negros brasileiros ainda encapsuladas no academicismo e na tradição de lutas revolucionárias travadas em contextos diferentes da nossa sociedade, inclusive étnico-raciais. São tensões que podem ser facilmente compreendidas a partir do perfil de propostas e ações transformadoras que não mais operam e constroem as suas práticas como se fossem “para o povo”, assentadas na tecnoburocracia conceitual que inibia a criatividade e favorecia a “antidialogia”. Pelo contrário, a militância que passa a ser gestada no interior dos blocos

afros apresenta-se verdadeiramente autêntica, pois passa a ser organicamente construída por homens e mulheres negros e negras, a partir de elementos que lhes fazem sentido cotidiano, que se reforçam nos espaços religiosos, lúdicos e comunitários, espaços de trocas e de construção de saberes e valores indispensáveis para a superação das forças que os impedem de serem mais. Nesse sentido, “sem querer re-enfatizar o que já sabemos”, não há como ignorar que foi devido à insistência na tese de que a cultura representava uma forma tão potente quanto, ou ainda mais, que as formas tradicionais de resistência à opressão ao povo negro, na maior parte das vezes associadas ao universo acadêmico-político-partidário, que o Ilê Aiyê inaugurou um “modelo” de luta antirracista. Ao longo das décadas seguintes, esse “modelo” foi reproduzido, adaptado e reinventado pelas entidades afrocarnavalescas.

Como percebido, o conjunto de elementos, saberes e valores que fundamentam o perfil das práticas e da militância dos blocos afrocarnavalescos, mas sobretudo a natureza circular e orgânica da sua criação cultural, podem servir como um potente anteparo ao ativismo sectário, quer seja ele de direita ou de esquerda. De fato, dado o peso do seu componente militante explicitamente antirracista, não é esperado que afoxés e blocos afros sucumbam às forças que os levariam ao esvaziamento dos componentes políticos e ideológicos que legitimam as suas práticas, rompendo a unidade práxica que os sustenta. Entendendo tais especificidades constitutivas dos blocos afrocarnavalescos, percebe-se facilmente que não se trata, portanto, de um movimento que compactua com a ação desprovida de reflexão ou que se vale da opressão do dirigismo intelectual, muitas vezes tomado por práticas e ideias desenvolvidas por quem acha que tudo sabe para quem nada sabe, para o ingênuo, para o “menor de idade”. Pelo contrário, a associação dos blocos afrocarnavalescos é com a militância radical dos quem se identificam como oprimidos no cotidiano racial-classista opressor; dos que se reconhecem nas canções, nas modas, nas danças, nas gírias e nas expressões que se reproduzem no contexto da população negra, mas que são percebidas como “chulas” ou politicamente desimportantes pelos que não conseguem entendê-las nas suas origens e sentidos, simplesmente porque não fazem parte ou se distanciaram delas.

Contudo, como já analisado anteriormente, a vocação dos blocos afrocarnavalescos para uma militância voltada à transformação global da sociedade não deve ser tomada de forma cristalizada, pura ou magicamente incólume às forças que modelam a própria sociedade competitiva e individualista. Não devendo ser compreendida, portanto, a partir de uma perspectiva essencialista, tal vocação deve ser

percebida como uma resultante das contradições dialéticas que estruturam a sociedade e as instituições, mas não qualquer resultante, pois havendo uma percepção de descolamento da instituição com as comunidades e foliões que representa, com as suas propostas políticas originárias, com a articulação da organicidade, com o compromisso educador, enfim, com as práticas carnavalescas voltadas à conscientização da população negra, tais entidades fatalmente perderão a sua radicalidade militante, desaparecendo ou, pior, tornando-se uma entidade ativista e sectária.

#### **4.3.10 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige postura dialógica**

A prática do diálogo, segundo Paulo Freire, exige amorosidade, humildade, fé, esperança e criticidade, o que, por sua vez, diz muito sobre o profundo caráter humanizador da pedagogia libertadora que o autor propõe, tornando o diálogo um elemento indispensável para a sua compreensão e um pré-requisito para todas as ações que se estruturam a partir dela.

Fazendo uma espécie de arqueologia desse fenômeno exclusivamente humano, Freire não apenas explicitou a identidade que se instala entre diálogo e palavra, como nos alertou que não basta qualquer palavra para que se estabeleça o diálogo, jamais entendido como troca de ideias, discursos “sloganizantes” ou simples “palavreiro”. Mais do que isso, “o diálogo é êste encontro dos homens [e das mulheres], mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (FREIRE, 2018, p. 187). Nesse sentido, ainda que a palavra seja necessária ao diálogo, ela não é suficiente para o seu estabelecimento. O diálogo freiriano exige a “palavra verdadeira”, cuja pronúncia reflete as tensões resultantes entre a ação sobre a realidade e a sua indispensável reflexão. Ou seja, a “palavra verdadeira” é a palavra comprometida com a práxis transformadora, a que se constitui nas experiências do estar com o mundo de homens e mulheres, emergindo em forma de denúncia do que lhes oprime, mas também de anúncio possível da sua libertação.

Não se conformando com o caráter exclusivamente mediador da palavra e assumindo a ação e a reflexão como seus elementos constituintes, dado o seu caráter prático, Freire alerta para os efeitos que o sacrifício de qualquer uma das dimensões que constituem a “palavra verdadeira” pode acarretar o processo de transformação social. Isso acontecendo, a “palavra verdadeira” esteriliza-se e perde o seu caráter transformador, abrindo espaço para o surgimento da “palavra inautêntica”, que tanto pode se apresentar

como “palavreiro” ou “blá-blá-blá”, quando a reflexão se embrenha nos labirintos dos modelos idealizados e por lá permanece, não encontrando caminhos para a concretização pela ação, quanto na forma de ativismo, quando a ação passa a ser desenvolvida sem a necessária reflexão, resumindo-se a arroubos emotivos e, portanto, ingênuos.

Para auxiliar na compreensão de como a postura dialógica constitui um saber indispensável e fundamental para a prática pedagógica dos blocos afrocarnavalescos, uma prática libertária, comprometida com a transformação social a partir da conscientização da população negra baiana, vale apresentar a análise feita por Gadotti e Romão na apresentação de *Pedagogia do Oprimido – o manuscrito* (FREIRE, 2018), sobre o conceito, as possibilidades e os limites do diálogo em Paulo Freire:

Para Paulo Freire o diálogo se identifica com a própria educação. Ele só pode existir na reciprocidade e na igualdade de condições, entre iguais e diferentes, nunca entre antagônicos. Do contrário, é um falso diálogo, utopia romântica quando parte do oprimido e ardil astuto quando parte do opressor. O diálogo não exclui o conflito. O diálogo de que nos fala Paulo Freire não é um diálogo romântico entre oprimidos e opressores, mas o diálogo entre os oprimidos para a superação de sua condição de oprimidos. Esse diálogo supõe e se completa, ao mesmo tempo, na organização de classe, na luta comum contra o opressor, portanto, no conflito. Em Paulo Freire o diálogo dos oprimidos, orientados por uma consciência crítica da realidade, aponta para a superação do conflito destes com seus opressores. Para ele, o diálogo não é só um encontro de dois sujeitos que buscam apenas o significado das coisas – o saber – mas, um encontro que se realiza na práxis (ação + reflexão), no engajamento, no compromisso com a transformação social. Dialogar não é trocar ideias. O diálogo que não leva à ação transformadora é puro verbalismo. (FREIRE, 2018, p. 15)

Sem desconfiar, Gadotti e Romão parecem refletir, com profunda precisão, sobre as intencionalidades políticas das práticas carnavalescas e pedagógicas dos afoxés e dos blocos afros, práticas que se confundem quando promovem os vetores da criação estético-cultural, da intervenção social nas comunidades e da sua institucionalização comunitária. De fato, o que os blocos afrocarnavalescos buscam, a partir dessa práxis, é a superação das forças que promovem a opressão da população negra baiana a partir do desenvolvimento da consciência crítica da realidade.

Sem negar os conflitos históricos e contemporâneos que marcam as relações raciais e classistas da sociedade baiana, pelo contrário, atuando sistematicamente para expô-los e, sobre eles, promover a reflexão das forças que alimentam a delimitação socioeconômica, política e cultural que vulnerabiliza a população negra, os blocos afrocarnavalescos visivelmente estabelecem práticas pedagógicas fundamentalmente dialógicas. São essas práticas, reveladoras das lutas com que homens e mulheres negros

e negras deverão se comprometer para poderem transformar a sociedade, que organizam o sentido da militância, afastando-os do verbalismo dos especialistas e do ativismo dos sectários.

Mais uma vez, são as experiências comunitárias do Malê Debalê que serão apresentadas a fim de contextualizar as possibilidades dialógicas das suas práticas afrocarnavalescas, contudo, a partir de uma situação bastante comum e com as quais os blocos afros e afoxés vêm sendo obrigados a lidar de forma mais intensa, sobretudo a partir de anos mais recentes.

Agora, de 2016 para cá, quando nós começamos com esse processo de “lisura” no Brasil, você pode ter certeza de que as únicas pessoas que foram prejudicadas foram aquelas que já faziam a lisura no Brasil. São aquelas pessoas que buscavam dar caminho para fazer com que o negro pudesse ter um anel, entendeu? São as entidades que pegavam o projeto lá da Petrobras e lançava livros dentro da Instituição. São as entidades que fomentavam o *hip hop* aqui na Bahia, com Emicida. Foi o caso do documentário que nós fizemos... então, por que eu estou dizendo isso? Porque Emicida é um jovem negro que, apesar do poder fiscalizador e do poder de punição entender que ele é polêmico, e não deixa de ser, porque quando o negro grita, ele é polêmico mesmo. O presidente agora diz que não existe essa dívida com a sociedade<sup>295</sup>. Então, diretamente, hoje o Malê e as outras instituições, a gente faz do nosso jeito. A gente chama para palestra, e ensina o que cada pai de fato hoje deve aprender. Recentemente Josélio tinha um projeto lindíssimo! Antes do ensaio do Malê, ele se sentava no chão. Em volta dele mais de cinquenta, oitenta crianças, e ele criou um projeto chamado “Educar os pais através dos filhos”. Então, isso é o que nossa comunidade tinha! Isso é o que a nossa comunidade tem, enquanto apontamento de uma entidade de movimento negro que chega aos seus quase 44 anos bem, diante do que foi trazer divisas e ensinamentos. (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA)

O relato de Cláudio Araújo expõe o ambiente opressivo que os blocos afrocarnavalescos têm de enfrentar para o desenvolvimento das suas práticas, reafirmando a impossibilidade de haver diálogo entre os antagônicos, mas também como elas estão comprometidas com a elaboração de estratégias capazes de articular o binômio ação/reflexão, indispensável à promoção da “palavra verdadeira”, ação possível por estar voltada aos iguais e aos diferentes. Então, ao estimular a comunidade a pronunciar a sua palavra, palavra de denúncia-anúncio, essa práxis pedagógica assume o diálogo como seu

---

<sup>295</sup> Essa colocação feita por Cláudio Araújo diz respeito a uma declaração feita pelo então candidato à presidência, Jair Bolsonaro, que afirmou não reconhecer qualquer dívida com a população negra que justificasse a permanência das políticas afirmativas (ver Costa, 2021). A natureza dessa afirmação remete à constatação feita por Freire no livro *Pedagogia, diálogo e conflito*: “na Pedagogia do Oprimido digo que o diálogo só se dá entre iguais e diferentes, nunca entre antagônicos. No máximo pode haver um pacto. Em determinado momento a classe dominada aceita um pacto com a dominante, mas passada a situação que gerou a necessidade do pacto o conflito se reacende. É isso que a dialética ensina” (FREIRE; GADOTTI; GUIMARÃES, 1985, p. 161).

principal componente estruturante.

#### **4.3.11 A prática pedagógica afrocarnavalesca exige envolvimento e coerência**

Fruto da mais direta relação de confiança e reconhecimento, o envolvimento dos blocos afrocarnavalescos com o conjunto folião-comunidade e com as suas demandas socioeconômicas, políticas e culturais é, ao mesmo tempo, exigência para a gênese e condição para o desenvolvimento da epistemologia circular afrocarnavalesca. Em grande medida, é isso que explica a organicidade dessas instituições e dos seus membros com as comunidades, já que grande parte delas nascem de terreiros de candomblés, de parentes ou grupos de amigos, grupos de música ou de trabalho igualmente locais. Isso explica a adesão da comunidade às ações comumente desenvolvidas durante todo o ano. Na entrevista de Cláudio Araújo, presidente do bloco afro Malê Debalê, essa organicidade foi apresentada de forma contundente: “o que é bloco afro? Bloco afro é comunidade. O Malê Debalê é uma comunidade! Ele é da Baixa do Soronha, da Baixa do Dendê, da Baixa da Gia... da área geográfica da nossa Itapuã! Essa é a nossa comunidade” (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA).

O envolvimento com a comunidade é um elemento ativo, dinâmico e fundamentalmente dialógico. Contudo, ele exige mais do que isso, na medida em que não se mantém legítimo se percebidas contradições político-ideológicas que ponham em xeque a confiança no seu projeto transformador. É a coerência com tal projeto, coerência resultante de uma práxis comprometida com o empoderamento de grupos sociais específicos, que assegurará o envolvimento e a representatividade dos blocos afrocarnavalescos implícita na letra da canção:

#### **Décima quinta sinfonia<sup>296</sup>**

(Willians Reis Souza)

Ilê Aiyê baba okê

Axé soba

Ilê Aiyê ori




---

296 Disponível em <<https://youtu.be/RnBiDEDosHU>>.



Ori orixá  
 Nessa décima quinta sinfonia Zumbi  
 Vamos clamar você  
 Negros unidos no bloco Ilê Aiyê  
 Em nossas lembranças, nunca vamos esquecer  
 Você que lutou por liberdade, igualdade e esplendor  
 O “senhor” não perdoa, não,  
 Gente que engana consente, dizendo que luta pela liberdade da gente.  
 Grande guerreiro Zumbi, eterno senhor de Palmares  
 Aqui está, como você deixou  
 A liberdade parece com a linha do Equador

Mais uma vez a produção cançãoeira dos blocos afrocarnavalescos expõe os saberes que constituem as suas práticas carnavalescas e pedagógicas. No caso da canção “Décima quinta sinfonia”, o que fica evidente no clamor que o compositor faz aos associados e associadas do bloco Ilê Aiyê é a preservação da necessária memória da luta travada pelo bloco em favor da “liberdade, igualdade e esplendor”, componentes estético-políticos caros ao projeto dos blocos afrocarnavalescos, pois o sistema opressor se vale das incoerências comuns às falsas lutas e aos falsos líderes. E conclui denunciando que, apesar das lutas travadas pelo povo negro desde a época de Zumbi dos Palmares, a liberdade ainda é imaginária, pois “parece com a linha do Equador”.

#### 4.4 “A BOLA DA VEZ, SOU A VOZ, SOU ILÊ, A BOLA DA VEZ”<sup>297</sup> – O INÉDITO SE TORNANDO VIÁVEL

Retomando questões que envolvem a pedagogia crítica, principalmente aquelas que dizem respeito às suas especificidades, é importante analisar as expectativas, as conexões e os limites percebidos em relação à pedagogia afrocarnavalesca, sobretudo em




---

<sup>297</sup> A letra da canção, composta por Jocylee e Toinho do Vale, apresenta um eu lírico consciente que declara o seu desejo e a sua predisposição em lutar para ser mais. Denunciando as estratégias do poder dominante para corromper as promessas de reparação e tentar apagar as memórias do povo negro, movimentos que encontram na “força do Ilê” a resistência necessária, é ele, o Ilê Aiyê, quem munícia o povo negro de formas para enfrentar a opressão. Cientes de que é chegado o momento de ocupar os espaços sociopolíticos prometidos pela ideia de cidadania, os autores conclamam a população negra a levantarem a bandeira do gueto, e se assumirem como “a bola da vez” da transformação socioeconômica, política e cultural. Disponível em < <https://youtu.be/nmfZUmfHMQU> >.

relação à sua principal intencionalidade, promover a transformação social a partir da conscientização da população afro-baiana.

Como já foi apontado, são diversas as características da pedagogia afrocarnavalesca que possibilitam a sua inscrição no campo da pedagogia crítica, todas elas gravitando ao redor da compreensão de que os ambientes escolares formais e o próprio sistema de ensino atuam muito mais na conservação e reprodução social do que na construção de um ambiente analítico-crítico da realidade capaz de transformá-la. Essa constatação é fundamental para a compreensão da pedagogia crítica, pois é dela que partem as iniciativas voltadas à construção de novas pedagogias, como a afrocarnavalesca, comprometidas com a ampliação do espectro social que diz respeito ao universo escolar; a formulação de novas linguagens, ideias, práticas, epistemologias, enfim, do conjunto de elementos que integram o campo de atuação da pedagogia, sobretudo quando percebida como eixo do processo civilizatório; e a aceitação e a interação com espaços diversos de construção de saberes, de práticas, de epistemologias e de axiologias capazes de produzir pedagogias fora do universo escolarizado, inclusive.

Assim, na prática, os blocos afrocarnavalescos movimentam saberes já constituídos na tradição do pensamento afro-baiano e outros capazes de contribuir para demandas contemporâneas a partir: i) da integração da população negra nas relações de poder da sociedade baiana, sobretudo a sua juventude, alvo preferencial da violência física e simbólica que atinge a população negra; ii) do fortalecimento das comunidades e das suas *ágoras*, aqueles espaços compreendidos por Simas como espaços de resistências aos padrões uniformes do mundo global (2013). Com efeito, esse autor nos ajuda a entender mais sobre a sua interpretação do conceito grego a partir da análise que faz sobre os botecos, uma das mais importantes *ágoras* cariocas:

A luta pelo boteco é a possibilidade de manter viva a crença na praça popular, espaço de geração de ideias e utopias – fundadas na sabedoria dos que têm pouco e precisam inventar a vida – que possam nos regenerar da falência de uma (des)humanidade que se limita a sonhar com o tênis novo e o corpo moldado, não como conquista da saúde, mas como simples egolatria incrementada com bombas e anabolizantes cavalares. O botequim é, portanto, o anti-*shopping center*, a recusa mais veemente ao corpo irreal dos atletas olímpicos ou ao corpo pau de virar tripa das anoréxicas, sintomas da doença comum desse mundo desencantado: metáforas da morte. (2013, p. 28-29)

A resignificação ou, melhor dizendo, atualização que Simas faz do conceito daquele antigo espaço de reuniões públicas das cidades gregas, lugares privilegiados de comunicação política, religiosa, comunitária, assume especial importância para a práxis

pedagógica afrocarnavalesca. Em espaços dessa natureza – botecos, terreiros, rodas de capoeira, os espaços dos ensaios dos afoxés e dos blocos afros, as rodas de samba, os ambientes dos mercados não “gourmetizados” de comidas, folhas, instrumentos e ingredientes sagrados, entre tantos outros –, lugares que interagem especialmente com as comunidades onde atuam os blocos afrocarnavalescos, os saberes e práticas indispensáveis para a sua pedagogia são elaborados.

Pensar, portanto, em sinais, comportamentos, respostas, enfim, elementos que possam validar a práxis pedagógica afrocarnavalesca passa a ser um exercício que jamais poderá prescindir dessas *ágoras* como espaços de aprendizagens, pelas relações, saberes e leituras do mundo que nelas se constroem e que a partir delas se tensionam, muito menos das pessoas que lhes dão forma ou que com elas se relacionam, destacadamente aquelas participantes dos afoxés e blocos afros. Pensando assim, a entrevista realizada com o senhor Rodinilton Ferreira Santos, apelidado de “Negão”, um folião do afoxé Filhos do Congo, será apresentada e comentada a seguir, com a intenção de identificar possíveis transformações no pensamento e na interpretação que ele faz da realidade social a partir da sua experiência com o afoxé.

A primeira pergunta realizada a “Negão” buscou identificar, na sua trajetória de vida, as circunstâncias que o aproximaram do universo dos blocos afrocarnavalescos.

Bom dia, grande Walter, satisfação, aqui, estar falando com sua pessoa. Então, nessa primeira pergunta, na minha história, quando chegou até mim o bloco afro, o afoxé, né? Eu cresci em uma comunidade chamada Boca da Mata, em Cajazeiras, final de linha, que sempre teve atividades culturais. E assim eu sempre fui cercado dessas “ritmias”. Tinha uma banda chamada Agbara, que era uma associação recreativa, que entrava toda essa percussividade aí, afro, timbau, surdos, essas coisas. Eu sempre fui encantado pelo toque, como menino curioso, tentando entender como funcionava aquilo, a “ritmia”, algo dançante que a gente escuta e o corpo só faz mexer. Seguimos a “ritmia”. E falando nisso, o que mais me chamou atenção foi a entidade afoxé Filhos do Congo, porque lá funciona como uma escola<sup>298</sup>. E lá, nessa escola, ele tem um bloco carnavalesco, de afoxé, que levando as “ritmias” africanas, falando em quicongo, em muxicongo, falando em iorubá e português também né? Levando a mensagem de África, os cantos dos orixás, dos inquices, dos caboclos, dos voduns... e assim a gente vai pondo em prática. E lá você aprende tudo entre nossa “ritmia”, falando sobre os afoxés, as histórias... pessoas importantes que foram aqui, falando, toda... toda a religiosidade também, né? Tudo trazendo a mensagem no afoxé, do candomblé de rua, com o ritmo ijexá, da mãe Oxum, entre outros. Aquela sonoridade também do Malê Debalê, do Ilê Aiyê, que traz as histórias do nosso povo africano, não é? E o meu bloco fiel é o afoxé, é o

---

298 É importante informar que o afoxé Filhos do Congo não tem uma escola propriamente dita ou oficialmente reconhecida, contudo, o seu fundador recorrentemente afirma que a entidade é uma escola, onde se ensina a cultura africana por meio do afoxé. É a esse aspecto não formal da escola que o entrevistado se refere, reafirmando o caráter pedagógico dos blocos afrocarnavalescos.

afoxé Filhos do Congo, que tem como presidente Ednaldo Santana dos Santos, que é o grande educador dessa escola, que leva a mensagem a todos, falando em África, em educação, lutando contra a resistência [que a sociedade tem em tratar de questões étnico-raciais]. (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

A ideia de pertencimento comunitário e institucional, o contato com conteúdos de natureza étnico-racial (destacadamente a musicalidade e a religiosidade), o alinhamento dos saberes adquiridos por meio da intermediação do afoxé e a importância da música para o desenvolvimento desses saberes, foram questões que emergiram do depoimento do entrevistado como resultantes das iniciativas comunitárias que se imbricaram com a sua história de vida.

Nessa primeira resposta já é possível perceber como o entrevistado capta, de forma positiva, elementos das práticas afrocarnavalescas que se confundem com as próprias práticas pedagógicas dos afoxés e dos blocos afros, ao reconhecer os esforços das entidades para lhe proporcionar, por meio da música, a consciência e o orgulho da própria negritude, a partir da valorização dos elementos estéticos e culturais que convergiram para a elevação da sua autoestima. Presente durante toda a entrevista, esse conjunto de sentimentos e percepções, recorrentes nas intencionalidades dos blocos afrocarnavalescos, nos seus temas, nos seus escritos didáticos e paradidáticos, nos seus elementos estéticos, também podem ser percebidos na canção “Romance do Ilê”, que demonstra a amplitude das influências psicossociais abrangidas pelas ações de um bloco afrocarnavalesco.

### **Romance do Ilê<sup>299</sup>**

(Tote Gira)

Se não fosse Ilê Aiyê

A onda onde mergulhamos e trocamos beijos

O que seria de mim, o que seria de você

Como iria conhecer esses teus carinhos

Como você iria ter meus denginhos

Se não fosse o Ilê Aiyê

Se não fosse o Ilê Aiyê




---

<sup>299</sup> Disponível em <[https://youtu.be/tqtr\\_MYuVhU](https://youtu.be/tqtr_MYuVhU)>.

A pétala mais perfumante da divina rosa  
 Que faz a vida mais gostosa  
 Se não fosse o Ilê Aiyê  
 Se não fosse o Ilê Aiyê

A trilha que segue essa raça em rumo a praça  
 Ovelhas negras que clamam assim  
 “Sou a beleza do Ilê”  
 “Sou a beleza do Ilê Aiyê”  
 “Sou a beleza do Ilê Aiyê”  
 “Sou a beleza do Ilê Aiyê”  
 Se não fosse Ilê Aiyê

A mescla de sentimentos de que trata a canção, sentimentos positivados que envolvem relações afetivas com o ser amado e com o próprio Ilê, induz o ouvinte a perceber o reconhecimento desse espaço de evolução do ser mais de homens negros e mulheres negras, espaço de encontros, de conscientização e de autoestima que exige a assunção da cultura negra. Questões dessa natureza foram apontadas pelo entrevistado na primeira resposta e reafirmadas na seguinte, quando provocado a dizer sobre o que lhe chamou mais atenção nos blocos de que participou e o que mais gostava neles:

O que me chama atenção nesses blocos e o que eu gosto neles é a forma como a mensagem é passada, falando em “África”, que são as vestes, são aqueles vestidos longos, são aqueles torços, os fios de conta, búzios, palha da costa, tudo isso que está no nosso contexto da religiosidade. Falando em conservação da nossa ancestralidade, da forma que é passada a mensagem. Falando dos nossos reis e rainhas, de África. E o que eu gosto neles são as musicalidades, que sempre estão falando do nosso contexto religioso, mantendo a nossa cultura. (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

Nessa fala, o entrevistado continua a realçar aspectos presentes tanto nas práticas afrocarnavalescas quanto nas práticas pedagógicas que desenvolvem, agora de forma direcionada para as linguagens utilizadas nos discursos das entidades. Tendo como ponto de partida temáticas afrocentradas, os afoxés e os blocos afros as exploram nas indumentárias, na moda, nos adereços, nos materiais que remetem à religiosidade afro-brasileira, mas também quando “reencantam” memórias de personalidades negras, movimento indispensável para a ressignificação da história das sociedades africanas e afro-baianas, valendo-se sempre de uma musicalidade inovadora e em constante mutação,

posto que é produzida socialmente por um sem número de protagonistas.

Mais uma vez é a linguagem musical que se impõe como “carro-chefe” das práticas carnavalescas e pedagógicas dos afoxés e blocos afros, certamente a linguagem mais visível dessas entidades, reafirmando o comportamento político que as canções podem carregar consigo, como foi observado por Silva et al., quando concluem que

Considerando a inserção cultural da música brasileira no último meio século, não é demais afirmar que a canção constituiu-se, por assim dizer, numa verdadeira instituição educadora que, em maior ou menor grau, moldou pensamentos e atitudes de uma multidão de pessoas de distintas gerações, nos mais variados campos sociais da cultura nacional e internacional, cumprindo, talvez, o princípio antropofágico de uma das bandeiras mais fenomenais dessa arte, o Tropicalismo, tão bem sintetizado na metáfora gilbertiana da “parabolicamará”. (2020, p. 33)

A diversidade de saberes e valores de que os afoxés e blocos afros se valem para compor, por meio de linguagens igualmente diversas, a leitura do mundo do conjunto de foliões e foliãs, também ficou refletida no depoimento dado por “Negão”, quando perguntado sobre o que tinha aprendido a partir das experiências que manteve com os blocos afrocarnavalescos:

Eu tenho aprendido muito nessa entidade. Meu aprendizado foi enorme, até como um ser humano, para a vida, e falando da nossa história cultural, de a gente saber das nossas raízes, a arte de tocar, o significado de um atabaque, para que serve aquilo, a questão da manufatura, coisas que vêm de dentro para fora, como artesanato, o aprendizado de palavras em outras línguas, que traz a história dos nossos ancestrais... Com certeza foi de muita importância o aprendizado, muito rico.

[...] A transformação na minha vida aconteceu de forma dupla ou até tripla! Como eu digo isso? Lá nessa escola, a gente tem que ter disciplina. A gente tem que estar indo à escola [formal]... eles apresentam uma forma para você, de que a nossa maior arma é o nosso conhecimento, o nosso estudo, o incentivo a estudar... E automaticamente, quando ocorre a disciplina, o comportamento vem junto, para a vida. Porque sabemos que quando a gente mora em comunidade existem várias portas abertas, né? Então eles sempre frisam isso para a gente. Em vez de estar fazendo outras coisas, a gente está lá aprendendo artesanato, a gente está aprendendo o que é um atabaque, a gente aprende “ritmias” africanas, a gente aprende o que é um *bravum*<sup>300</sup>, um *agueré*<sup>301</sup>, um *ilú*<sup>302</sup>, um *ijexá*, é... e para a vida, várias outras coisas eles trazem para gente. Como eu digo, a transformação é isso, não é? É abrir outros horizontes. Pra gente dessa forma aí transformaram minha vida grandiosamente. Eu agradeço, muito.

---

300 *Bravum* é um ritmo tocado nas cerimônias religiosas de matrizes africanas, comumente associado a Oxumaré.

301 *Agueré* é um ritmo tocado nas cerimônias religiosas de matrizes africanas, comumente associado a Oxóssi.

302 *Ilú* designa tanto o ritmo associado a Iansã nas cerimônias religiosas de matrizes africanas quanto um tipo de tambor africano.

O Afoxé tem nesse papel porque trouxe para a gente em forma de música, a nossa ancestralidade, a nossa cultura, todas as nossas raízes, tudo isso em forma de música. Isso foi muito importante para a gente. E fora a praticar a música de dentro para fora, com a outra forma de entendimento, falando no nosso contexto geral, cultural e ancestral também. (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

Além de reafirmar passagens anteriores da própria entrevista e tantas outras já destacadas na pesquisa, essa última resposta do entrevistado aponta para a relação que os blocos afrocarnavalescos mantêm com as instituições escolares “oficiais”. Tratando o afoxé Filhos do Congo como uma escola, “Negão”, músico da entidade durante grande parte da adolescência, destacou valores construídos a partir da sua convivência com o afoxé que julgou importantes para a sua formação, como a disciplina, o incentivo à busca por conhecimento, a curiosidade e a ética. Nesse sentido, o depoimento do entrevistado reafirma algo que já foi apresentado: apesar de a pedagogia afrocarnavalesca não constituir uma forma de pedagogia escolarizada, o que dá a ela possibilidades de construção de sentidos e crítica social nem sempre observadas nos projetos educacionais formais, ela pode gerar notáveis frutos a partir da interação com as escolas. No relato destacado acima, tal interação se deu pela exigência de comparecimento e rendimento satisfatório das crianças e dos adolescentes nas atividades escolares, o que por sua vez funciona como uma evidência (ou, ainda, uma afirmação) contrária aos valores de natureza racista e individualista propagados no universo escolar e completamente alheios à realidade e práticas sociais dos alunos. Outras formas de relação, ainda que não apontadas por “Negão”, merecem ser destacadas, pois não são raras no conjunto dos blocos afrocarnavalescos, como a interação com instituições oficiais de ensino progressistas, que percebem nas práticas afrocarnavalescas formas autênticas de produção de saberes e valores, além da participação ativa na formação de professores e em projetos de pesquisa de interesse do sistema educacional e da comunidade escolarizada e, ainda, a elaboração de materiais didáticos e paradidáticos.

Na sequência da entrevista, “Negão” foi questionado se gostaria que os seus filhos e filhas dessem continuidade à sua história com os afoxés ou com os blocos afros. A intenção dessa pergunta foi identificar a percepção do entrevistado acerca das relações que manteve com aquelas entidades, se elas se limitaram às questões conjunturais que provocaram a sua ocorrência ou se, pelo contrário, uma conexão mais intensa havia se formado, possibilitando a perpetuação para as novas gerações:

Eu gostaria, sim, que meu filho desse continuidade nessa linhagem da nossa história religiosa, da nossa ancestralidade, da nossa cultura... a importância de cada coisa, né? Porque cada um tem o livre arbítrio, mas... temos que saber a importância, a história das nossas raízes. Com certeza, sempre, sem sombra de dúvidas. (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

Ao confirmar que gostaria que o filho desse continuidade à “linhagem da nossa história religiosa”, o entrevistado apresenta os afoxés, em especial, como legítimos representantes da religiosidade afro-baiana, englobando, aí, modos de pensar e interpretar a realidade que percebe como positivos e passíveis de serem transmitidos pelas práticas pedagógicas afrocarnavalescas. Essa identificação diz muito a respeito da potência educadora de entidades que mantiveram preservadas suas especificidades ao longo de décadas de tradição (senão desde as suas formas originais, algo quase impossível dado o dinamismo cultural das sociedades, mas nos elementos que lhes dão sentido e representatividade).

Finalizando, perguntou-se ao entrevistado sobre a sua percepção acerca das contribuições que os blocos afrocarnavalescos podem ter dado à formação da sua consciência de ser um homem negro. Vejamos como conscientização e cultura se imbricam na construção psicossocial do entrevistado:

Com certeza, o Afoxé trouxe essa vertente de a gente se descobrir... a nossa história, né? É de como chegamos até aqui e de como viemos lutando até hoje contra a resistência. É algo muito particular. Que, em clareza, sabemos que a gente foi escravizado, que nós éramos serviçais, mas falando em termos culturais, de para o mundo, pessoas, falando em cultura, nem todos sabem o fundo. Então eu acho importante que a gente vem trazendo essa mensagem para as pessoas, com mais clareza, falando a nível cultural, e muitas pessoas se tornam interessadas. Então a gente pode estar trazendo, falando para pessoas, vivenciando isso em tempo real com elas. E para o trabalho é ótimo, maravilhoso, traz aprendizado para a vida, para tudo. E a questão do ser negro, o ser negro já é uma resistência, particular, e eu sei redescobrir são nossas raízes... Quando você vem de uma família que é todo mundo de religião de matriz africana, isso fica mais fácil a ser explicado. Então, de fato, a convivência com o seu povo vinte e quatro horas, você não tem uma sombra de dúvida de quem você é, quem você foi e de que forma você vai permanecer. (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

O entrevistado foi taxativo ao informar que o processo de conscientização promovido pelas práticas afrocarnavalescas produziu efeitos importantes em diversas dimensões da sua vida, pois além de contribuir na formação intelectual e artística, a autoestima e a consciência étnica desenvolvida no afoxé atingiram positivamente a sua formação para o trabalho e suas relações familiares, reafirmando a metáfora sugerida no título da pesquisa, de que uma consciência (de natureza antirracista e voltada à autonomia



da população negra), de fato, emerge do tambor dos blocos afrocarnavalescos.

A assunção da consciência de ser um homem negro e tudo o que implica essa autoidentificação, sem sombra de dúvida, é um resultado, como o próprio entrevistado declara, das práticas pedagógicas afrocarnavalescas. Quem também concorda com essa afirmação é Zulu Araújo (ZA), que, falando sobre o carnaval enquanto um espaço privilegiado de denúncia e de combate ao racismo, citou uma pesquisa com dados reveladores sobre os efeitos dessa pedagogia afrocarnavalesca na consciência identitária da população negra:

**ZA:** Então, acho eu que o carnaval foi o palco principal na Bahia da luta contra o racismo, e da propagação das ideias que a comunidade negra, principalmente a juventude, pensava sobre isso. Porém, isso foi tão forte que eu participei de um seminário nacional chamado ABEP – Associação Brasileira dos Estudos Populacionais. Foi feito em Ouro Preto, Minas Gerais. E lá, o IBGE, através de um professor-doutor chamado José Luís Petruccelli, apresentou um resultado que eles estavam impactados. No censo de 2000 houve um aumento da ordem de 30% do número de negros existentes na cidade de Salvador. E não era vegetativo. Era a partir dos blocos-afro, as pessoas começavam a se assumir enquanto tal. 30%, era um fenômeno! Hoje, esse fenômeno está consolidado. Você vai encontrar isso já consolidado na Bahia, e no Brasil. Porque são os elementos positivos que fazem com que você se identifique com a origem da qual você faz parte.

**WS [Walter Silva]:** Isso, por exemplo, pode ser o resultado de uma pedagogia afro...

**ZA:** Sem dúvida nenhuma! Até porque a gente usava muito uma expressão que eu uso até hoje: “sisudez nunca foi sinônimo de seriedade”. E por isso mesmo, a gente fez uma pedagogia, um trabalho... porque eu fui diretor do Olodum durante quase dez anos, participei de inúmeros trabalhos nos carnavais, liderando juntamente com João Jorge, com Nêgo e Eusébio, a linha de frente do Olodum e os embates que a gente tinha com Chiclete com Banana e com os chamados blocos de trio. E a gente tinha consciência do que estava fazendo. Nós chegamos a desafiar o carnaval da Bahia andando na contramão no primeiro ano. O Olodum desfiou na contramão, pra que eles entendessem que a gente tinha o direito de estar ali. A partir dali eles começaram a entender e aceitar. O Olodum foi o primeiro bloco afro a desfilar na Barra, e até hoje eles tentam tirar. (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

Cabe ainda um registro “pós-entrevista”. Sem ter sido planejado no instrumento de coleta de dados, surgindo espontaneamente após a finalização das perguntas, ao retornar os agradecimentos pela participação na pesquisa o entrevistado “emendou” o seguinte comentário, que reforça o reconhecimento pelas transformações que o afoxé Filhos do Congo promoveu na sua vida, destacando as possibilidades artísticas e sociais que o afoxé lhe proporcionou, motivo pelo qual optou-se por inseri-lo no corpo do trabalho:

Walter, meu irmão, poxa, que bom! Eu que fico satisfeito por você ter ficado satisfeito, viu? Porque eu tenho um apreço muito grande por você. Você chegou ali [no afoxé Filhos do Congo], deu as mãos com a gente, trouxe o seu conhecimento, dava esporro, né? Eu agradeço muito por essas pessoas que passaram na minha vida, sabe? Eu sou muito grato por ter tido essa linhagem, entendeu? Muita coisa influenciou pra isso na minha vida, hoje. Eu já fui “n” vezes pra UFBA, lá, tocar na aula da professora Rosana, de dança lá, levar o candomblé para dentro da UFBA, cara, a gente botar as claves africanas, tudo nos passos de dança, uma coisa de louco, velho, e lindo ao mesmo tempo, surpreendente. O incomum, sabe? Muito massa! (NEGÃO, 2022, ENTREVISTA)

Voltando ao entendimento de que pedagogia é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o adendo feito por “Negão” confirma aspectos importantes que já vinham emergindo como pressupostos ou intencionalidades práxicas, mas que agora se apresentam como realidade, assumindo a forma de um relato que aponta contextos capazes de transformar tanto a realidade concreta, material do entrevistado, quanto as suas ideias e subjetividades. Fala-se, agora, do resultado de ações culturais intencionalmente e sistematicamente organizadas, voltadas ao desenvolvimento de uma crítica da realidade socioeconômica, política e cultural na qual o sujeito está inserido. Tais ações, ao proporcionarem a conscientização desse sujeito, acabam por favorecer a construção de espaços que o estimulam a dizer a própria palavra, palavra verdadeira porque é gestada no seio do ambiente em que ela é vivenciada (no caso do entrevistado, um ambiente visivelmente marcado pela religiosidade afro-brasileira e pela musicalidade).

Ainda que resulte evidente a imbricação das práticas carnavalescas dos afoxés e dos blocos afros com uma pedagogia crítica, autenticamente gestada em um ambiente prático e explicitamente antirracista, trazer as perspectivas dos demais entrevistados<sup>303</sup> torna-se indispensável para a consolidação da ideia de pedagogia afrocarnavalesca e dos seus elementos componentes. Assim, reconhecendo que os entrevistados se encontram em espaços privilegiados de resistência cultural à opressão racista, algumas questões foram elaboradas com a finalidade de captar as suas posições acerca dessa pedagogia afrocarnavalesca, dos seus itens componentes e do reconhecimento da população em relação a ela.

---

303 Vale lembrar que, além do folião Rodinilton Ferreira Santos (o “Negão”), a pesquisa entrevistou o presidente do bloco afro Malê Debalê, o Sr. Cláudio Araújo; o compositor Adailton Poesia; o secretário do Conselho Municipal do Carnaval (Comcar), o Sr. Clóves Carneiro; o coordenador geral do Coletivo de Entidades Negras (CEN), o Sr. Yuri Silva, e o membro fundador e coordenador de gestões internacionais do CEN, Sr. Marcos Rezende; além de Zulu Araújo, intelectual e gestor cultural.

Perguntados se os blocos afrocarnavalescos elaboraram, ou elaboram ainda, uma pedagogia, entendida como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, mesmo ressaltando as dificuldades de ordem financeira e política que os afoxés e blocos afros enfrentam, os entrevistados foram unânimes ao expressar que, de fato, tal pedagogia existe e se materializa nas letras das canções, no didatismo das cartilhas disponibilizadas aos compositores, nos projetos sociais voltados para as comunidades, na postura política antirracista, enfim, nas práticas afrocarnavalescas. O depoimento de Zulu Araújo capta bem questões históricas e operacionais dos blocos afros que dizem respeito à pedagogia que desenvolvem:

O carnaval é o espaço privilegiado, particularmente na Bahia, do desenvolvimento de ideias, de estratégias, e de enfrentamento do racismo no nosso Estado. Eu diria que isso, inclusive, ganhou uma dimensão nacional. Mas, no caso da Bahia, eu acho que ele é exemplar. Foi por meio do carnaval que se conseguiu popularizar as ideias, se criar uma pedagogia do ponto de vista cultural, para se conhecer o continente africano, para se conhecer a cultura africana. Olodum, Ilê, Malê, Araketu, na década de 70, deram aulas de história para o povão sem serem chancelados como professores. Eu me lembro que a primeira vez que ouvi que o Egito era negro não foi na academia, foi no Olodum. E ainda havia alguns intelectuais baianos que riam, pois consideravam o Egito árabe, que é bem fruto do racismo que o Brasil possui. Nada daquilo que represente intelecto, conhecimento e informação tem assentamento na origem negra. Nós conhecemos Gana, Angola, pelas músicas, e sabe como era a estrutura? Você escolhia um tema, fazia uma apostila... Eu inclusive contribuí com algumas dessas apostilas. E passava para os compositores. Aí você tinha dois tipos de concurso: um chamado música-poesia, e outro chamado música-tema. Na música-tema, que era a música do carnaval, você teria que discorrer sobre aquele tema que o bloco tinha. Isso foi uma aula de história, hoje não tenho absolutamente a menor dúvida. Ilê, Malê, Olodum, Araketu, deram aulas de história, porque percorreram o continente africano a partir dessas músicas como nunca tínhamos visto em nenhuma escola da cidade de Salvador, do Estado da Bahia. Então é uma pedagogia, e o interessante é que não ensinamos só aos meninos que tocavam, que dançavam nos blocos afros, ensinamos à sociedade baiana. (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

A resposta de Zulu Araújo diz muito sobre o contexto histórico em que os blocos afros desenvolveram as suas práticas carnavalescas e pedagógicas e como essa dinâmica institucionalizou uma forma de “fazer carnaval” que passou a ser reconhecida mundialmente, forma também de conscientizar a população baiana (negra e não negra) das relações de opressão sobre a sua parcela negra.

Ainda que as experiências afrocarnavalescas tenham impulsionado o carnaval de Salvador – e em grande medida o turismo brasileiro – para o mundo, uma questão ainda deve ser um pouco mais aprofundada: apesar de a pedagogia afrocarnavalesca ser reconhecida no universo dos foliões e de grande parte da população negra, a sociedade

baiana a reconhece nas suas intencionalidades, ou seja, como movimento negro educador? Em linhas gerais é possível afirmar que os entrevistados também concordam que sim, que as práticas pedagógicas desenvolvidas pelos afoxés e pelos blocos afros são relativamente percebidas pela sociedade, sobretudo pela população que direta ou indiretamente se relaciona com essas entidades, mesmo fazendo ressalvas importantes que associam o desinteresse em perceber tais ações ao racismo que estrutura a sociedade baiana.

Valendo-se do depoimento de Marcos Rezende, é importante admitir que não é esperada uma percepção única da sociedade baiana sobre os blocos afrocarnavalescos e suas práticas pedagógicas. De fato, reproduzindo visões de mundo gestadas no âmbito das suas classes sociais, indivíduos com diferentes construções psicossociais de consciência, muitas delas reproduzindo consciências alheias à visão de mundo da própria classe à qual pertence, encontram um amplo espaço para ignorar ou minimizar as práticas pedagógicas dos afoxés e blocos afros. Assim, percebendo a crise provocada pelo recente aprofundamento da dicotomia da sociedade brasileira, revelando que “vivemos em dois ‘Brasis’, ou em vários ‘Brasis’ dentro de um Brasil só”, Marcos Rezende destaca:

Agora, eu creio que uma parte da sociedade, concretamente, se você sair nesse Pelourinho e bater de porta em porta, ou se sair no Curuzu, ou se sair lá em Itapuã e perguntar sobre essas coisas, as pessoas vão dizer “contribui, claro que contribui!”, e vão contar suas histórias, suas trajetórias, e vão mostrar o quanto a vida delas foi transformada [pelos blocos afrocarnavalescos]. E isso também é uma educação, não é só esse conceito de educação formal. Mas isso também é uma educação formal, porque implica na vida da sociedade como um todo, na vivência dessas pessoas. Então, para muitos, uma parte da sociedade, desse campo, vai dizer assim “isso é o que tem de mais revolucionário na vida do povo negro baiano e do povo não negro, através da utilização da música, dos símbolos, das imagens para construir o que é a cidade de Salvador”. Porque quando a gente pensa a cidade de Salvador, uma parte desse pensamento, como o turista que vem pra Salvador, ele vem pra Salvador e na cabeça dele tem baiana de acarajé, tem capoeira, tem candomblé, tem negão e negona dançando. Ou seja, é esse conjunto. É isso que extravasou, saltou para os olhos do mundo. No entanto, uma parte da sociedade vai dizer “não, não contribui em nada. O que é que isso tem a ver com educação? Não estudei isso na escola!”, então a gente está discutindo aqui também o modelo de educação, que é uma educação tradicional, feita nas grandes escolas da elite baiana ou da classe média baiana, e outro modelo de educação prática, real, cotidiana, do dia a dia, formulado nos bolsões de comunidades negras, periféricas, e de uma tradição dessas comunidades negras e periféricas baianas. Então nesses locais, com toda certeza vai ser muito comum alguém falar “influenciou muito, o que eu sou hoje é fruto disso”, enquanto o outro lado vai dizer “eu nunca ouvi falar de nada educacional; esse pessoal tem projeto de educação? Carnaval tem a ver com educação? Carnaval eu uso para cheirar lança, pegar mulher e tomar cachaça”, então eu acho que é muito complexa essa pergunta, porque ela acaba nos conduzindo para um caminho e na verdade não existe um único caminho. [...] E se nós pensarmos nos blocos afro, afoxés e de percussão, o que isso gritou para a Bahia e para o mundo, é de uma

potência educacional imensa. Eu acho que uma parte do que a gente tem hoje de políticas públicas voltadas para a comunidade negra, voltadas para a entrada nas universidades, voltadas para a ocupação no mercado de trabalho, voltadas para a afirmação de poder, passou por essa potência educacional desses espaços. Outra parte não vai entender nada (risos). (REZENDE, 2019, ENTREVISTA)

A longa citação de Marcos Rezende revela aspectos da organização socioeconômica, política e cultural baiana, fundamentais para a compreensão das diferentes percepções sobre os blocos afrocarnavalescos nas suas múltiplas dimensões. São questões que, ao mesmo tempo que explicam a percepção das comunidades em relação às práticas afrocarnavalescas, também nos ajudam a compreender como o conjunto de instituições, entre elas a escola, favorece a invisibilidade, a desimportância, a negação ou, até mesmo, a mercantilização dessas práticas. Mais uma vez é o racismo, elemento validador e representante das desigualdades classistas, que se apresenta, agora, para colaborar para explicar a razão de haver percepções tão diferentes entre si acerca das práticas dos blocos afrocarnavalescos.

Reafirmando diversos pontos do pensamento de Marcos Rezende, o depoimento de Zulu Araújo (ZA) aprofunda a relação entre a escola e os blocos afros, apontando para os processos adaptativos que o próprio sistema escolar foi obrigado a assumir a partir da dinâmica que o carnaval e a politicidade afrocarnavalesca impôs à cidade e às suas demandas socioeconômicas:

**ZA:** Olha, eu não sei se a sociedade como um todo percebe [a existência de uma pedagogia afrocarnavalesca], mas eu diria que a comunidade negra percebe sim. Deixa-me falar uma coisa, uma digressão...

**WS [Walter Silva]:** Com certeza! Fale...

**ZA:** Eu estou entre aqueles que consideram a educação como dimensão da cultura, e não o inverso. Que há uma tendência natural, tendo em vista que a educação é um mecanismo ou uma forma organizada, sistematizada, de você repassar conhecimento. E evidente, pra você fazer isso, você tem que preservar esse conhecimento; e ao preservá-lo, conseqüentemente, você terá uma tradução conservadora a ele. Porque ele fica congelado durante um período, *grosso modo*, evidentemente. Não quero entrar nesse território, mas o que eu quero dizer a você é que, com essa ideia de que a educação é uma dimensão da cultura, os blocos afros, o carnaval, influenciam o processo educacional mesmo que a educação não queira. Mesmo que ela o rejeite. Por que estou dizendo isso? O calendário escolar mesmo é alterado a partir daí. O comportamento na sala de aula é alterado a partir daí. As relações estabelecidas no carnaval podem influenciar diretamente o processo educacional, nas ruas e avenidas, nos encontros e desencontros ou desfiles. Então a pedagogia mais ampla no sentido do carnaval é a pedagogia social. Ou seja, de que a educação tida e havida como aquela que tá na sala de aula, organizada, não cabe na dimensão carnaval. Ela é um dos elementos da dimensão carnaval. Então, eu acho que a pedagogia, principalmente estabelecida pelos blocos afros, teve uma influência direta, não é à toa que na Bahia você tem os primeiros cursos de graduação e pós-graduação em Produção Cultural. É a partir do carnaval. É

onde você tem o curso de Produção Cultural: graduação, pós, mestrado e doutorado. Agora você tem Cultura e Desenvolvimento [programa de pós-graduação da UFBA]... ou seja, impactou diretamente no processo educacional, particularmente na universidade de ensino superior; ou seja, o grau de desenvolvimento das atividades culturais é a partir do Carnaval. É o maior evento cultural do mundo, que eu conheço. Por isso que eu disse que era uma digressão... (ZULU ARAÚJO, 2019, ENTREVISTA)

Um aspecto que chama atenção na fala de Zulu é o alerta que ele faz em relação à inevitável influência da pedagogia afrocarnavalesca e do carnaval no sistema educacional. Como as relações históricas entre os movimentos de resistência negra e as instituições oficiais sempre foram marcadas por tensões de natureza socioeconômica, política e cultural, são essas mesmas tensões que ajudam a explicar a criticidade da pedagogia afrocarnavalesca. De fato, dado o caráter opressor e reprodutivista do sistema educacional, não seria por iniciativas do conservadorismo desse sistema dominante que a população negra baiana teria garantido o acesso a uma ideia de educação que convergisse com demandas voltadas à sua vocação em ser mais. Pelo contrário, é a partir de pedagogias elaboradas por saberes, valores e práxis constituídos nas frestas do sistema dominante, que os afoxés e blocos afros elaboraram leituras do mundo voltadas à sua transformação por meio da educação, inserindo-se na tradição daquilo que Simas chamou de “culturas de frestas”, ou seja, “aquelas que driblam o padrão normativo e canônico e insinuam respostas inusitadas para sobreviver no meio que normalmente não as acolheria” (2021, p. 27).

Porque crítica, como já apontado, a pedagogia antirracista dos blocos afrocarnavalescos tanto exige uma epistemologia inclusiva, atenta à incorporação de diferentes saberes e formas de constituição – se for o caso, até mesmo apartadas do ambiente escolarizado –, como também uma axiologia que torne significativos os projetos autênticos de construção das humanidades que não estejam contempladas nas formas dominantes historicamente constituídas. Ou seja, a pedagogia afrocarnavalesca, pela sua natureza crítica, descolonial, contra-hegemônica, apresenta-se comprometida com novas e ampliadas perspectivas de processos civilizatórios. Assim, buscando identificar os valores que comporiam a pedagogia afrocarnavalesca, os entrevistados foram perguntados sobre os elementos que estão presentes, ou deveriam estar, na construção dessa pedagogia.

A resposta dos entrevistados, mais uma vez, foi ao encontro das análises já feitas ao longo da pesquisa, ratificando as premissas que deveriam constituir uma pedagogia antirracista, elaborada no decorrer da própria dinâmica educadora que caracterizou uma

das mais importantes formas de resistência política afro-baiana, constituída a partir das ações desenvolvidas pelos afoxés e pelos blocos afros. Dessa forma, foi possível identificar, além da autonomia, da dialogicidade, da “boniteza” e da autoestima, valores que costuram indisfarçavelmente todas as ações dos afoxés e blocos afros, a saber, a inclusão, o respeito à ancestralidade, a empatia, o entretenimento, o amor ao próximo, a valorização da história e da cultura negras, a alteridade, entre outros.

Para além da simples enumeração dos valores que costuram as práticas carnavalescas e pedagógicas dos afoxés e dos blocos afros, o que chama a atenção na práxis pedagógica afrocarnavalesca é que, por esses valores se articularem com saberes que também resultam do indispensável movimento de ação-reflexão das suas práticas, não fica difícil perceber uma aproximação direta com um dos aspectos que Mafra tão bem identificou na vida e na obra de Paulo Freire: a indissociabilidade entre as dimensões axiológicas, epistêmicas e práxicas, “[...] que não se compartimentalizam, nem se antagonizam. Ao contrário, fundem-se e interconectam-se”<sup>304</sup> (MAFRA, 2016, p. 72).

Evidentemente, não há, aqui, a intenção de comparar a práxis afrocarnavalesca com a vida e a obra de Paulo Freire, o que seria uma ideia esdrúxula pela própria natureza dos termos comparativos, pertencentes a categorias distintas e, simplesmente, incomparáveis. O que se propõe ao trazer as observações de Mafra, é apontar que aquela postura conectiva de Paulo Freire, que não compartimentava “valores, conhecimentos e práxis” (*id.*, p. 72) também foi percebida nas práticas carnavalescas e pedagógicas dos afoxés e blocos afros. A questão da conectividade da pedagogia afrocarnavalesca é central para a sua compreensão, pois é ela quem possibilita a articulação dos diversos saberes, valores e práticas que são organicamente gestadas nos vetores de criação estético-cultural e de ações comunitárias, que retroalimentam a circularidade dos saberes e valores produzidos e exaltados pela população negra baiana, principais atores dessa criação cultural.

Não resta dúvida, foi a dinâmica histórica das relações socioeconômicas, políticas e culturais que condicionaram a sociedade baiana e que possibilitaram o perfil conectivo dos afoxés e dos blocos afros. Foram as “manhas”<sup>305</sup> da população negra que, assumindo

---

304 O autor também identificou um segundo aspecto importante, que tem a ver com aquilo que Kohan (2019) também demonstrou, a vida filosófica vivida por Paulo Freire. Deixemos o próprio Mafra apresentar a sua ideia: “a outra consideração relaciona-se ao fato de que a captura e a explicitação dessas três esferas (valores, conhecimento e práxis) não se restringem apenas às produções teóricas (livros, artigos, entrevistas, falas), mas também à prática social de Paulo Freire” (2016, p. 72).

305 Termo recorrentemente usado por Paulo Freire nas suas obras, muitas vezes assumindo o

as diversas formas de resistência à dominação escravista, lhe garantiram a permanência física e simbólica no mundo. Nesse sentido, conectar-se também foi, e continua sendo, uma forma potente de resistência, como vem sendo apontado ao longo deste trabalho.

Apesar das convergências verificadas entre a pedagogia afrocarnavalesca e as demandas socioeconômicas, políticas e culturais de parcelas significativas da população negra baiana, ela apresenta limites de caráter endógeno e exógeno que devem ser apontados porque se apresentam como pontos de obstaculização das suas ações e, por isso, devem ser superados.

A fragilidade associativa e a baixa capacidade de cooperação entre as entidades afrocarnavalescas, potencializada sempre que se escasseiam os recursos governamentais e privados para o carnaval, é uma realidade que ameaça, lenta e persistentemente, o conjunto dos afoxés e dos blocos afros – e com eles a própria pedagogia afrocarnavalesca. Ainda que já tenha sido apresentada a dinâmica associativa dos afoxés e blocos afros, vale lembrar que a hegemonia mercadológica da festa atingiu o seu auge com o fenômeno da *Axé music*, representando a culminância de um processo iniciado a partir dos anos 1980, curiosamente na década em que a participação da população negra no carnaval ampliou os seus espaços organizados, sobretudo a quantidade de afoxés e blocos afros (RISÉRIO, 1981).

Renunciando à tentação ingênua ou astuciosa que é a de interpretar as transformações ocorridas no carnaval de Salvador a partir de lentes nostálgicas, não há como ignorar o desafio que foi para as entidades carnavalescas se ajustarem ao novo projeto de festa, que vinha acompanhado de interesses da indústria do entretenimento, da mídia e do próprio Estado, nem sempre conciliáveis com a realidade e com os interesses dos blocos afrocarnavalescos. Nesse cenário, inflado por grandes aportes financeiros privados, pela projeção dos artistas baianos e por um ambiente de efervescência cultural absolutamente autêntico, ainda que inédito para uma grande parte da população baiana, não foram poucos os blocos afrocarnavalescos que não resistiram às mudanças, ou não conseguiram se inserir plenamente no novo formato da festa.

Sem jamais ignorar o potencial inventivo das entidades para articular os vetores

---

sentido de astúcia ou sagacidade, como pode ser verificado nessa importante passagem da “Pedagogia da autonomia”: “no fundo, as resistências – a orgânica e/ou a cultural – são manhas necessárias à sobrevivência física e cultural dos oprimidos. O sincretismo religioso afro-brasileiro expressa a resistência ou a manha com que a cultura africana escrava se defendia do poder hegemônico do colonizador branco” (2019b, p. 76).



de criação, convergência e circulação de saberes e valores; a capacidade de eles atraírem capital e visibilidade por conta de projetos artísticos e culturais; ou ainda a disposição para a aproximação de forças políticas necessárias à garantia da própria sobrevivência, o fato é que, por conta desse cenário cada vez mais exigente de profissionalismo e competência gerencial, uma casta de grandes e médios blocos afrocarnavalescos se consolidou no carnaval de Salvador, pouco preocupados em promover a ascensão das pequenas entidades.

Similar a um ecossistema, em que a vida somente é possível se preservada todas as formas de existência, a pedagogia afrocarnavalesca, por ser retroalimentada pelo conjunto dos afoxés e blocos afros, sejam eles pequenos, médios e grandes, equilibra-se e expande-se à medida que todo o conjunto igualmente se equilibre e se expanda. Havendo uma concentração nas grandes instituições, por conta do desaparecimento das pequenas (vale destacar, grande parte delas afoxés), a tendência é a deslegitimação e a exiguidade da criação cultural. Isso fatalmente ocorreria em função do impacto do desaparecimento das entidades articuladoras das atividades lúdico-pedagógicas nas comunidades sobre a própria criação cultural, dada a natureza comunitária e atomizada dos atores e atrizes dessa criação, ou seja, compositores(as), artistas, foliões(as) e outras funções envolvidas com afoxés e blocos afros, que se veriam órfãs pelo desaparecimento das suas entidades.

Como é óbvio que os movimentos de resistência à opressão jamais serão iniciados no seio dos espaços e instituições dominados pelos opressores, não se deve esperar que ações preservacionistas ocorram sem a pressão dos grupos oprimidos, por mais progressista que venha a ser o Estado. Tomando essas questões como verdadeiras, faz-se urgente, então, que o conjunto dos pequenos, médios e grandes blocos afrocarnavalescos passem a atuar em dois sentidos: o primeiro na direção de pressionar o Estado para construir políticas públicas que favoreçam os pequenos afoxés e blocos afros; e o segundo voltado para o apoio mais incisivo dos médios e grandes blocos afrocarnavalescos, em relação à inclusão dessas entidades nos espaços políticos por eles já constituídos.

É importante sublinhar que as observações feitas aqui não devem ser lidas por lentes arrogantes, escolhidas por quem já esqueceu daquilo que Simas faz questão de lembrar na formação da cultura carioca, mas que vale perfeitamente para a cultura baiana:

Para muitos é difícil admitir isso, mas os inventores do que há de mais forte na cidade do Rio de Janeiro não discutiram filosofia nas academias e universidades, não escreveram tratados, não pintaram os quadros do Renascimento, não foram convidados a frequentar bibliotecas, não compuseram sinfonias, não conduziram exércitos em grandes guerras, não redigiram as leis, não fundaram empresas e só frequentaram os salões empedernidos para servir às sinhas.

Os nossos grandes inventores rufaram tambores, chamaram Zambiapungo e Olorum, riscaram o asfalto preenchendo de dança o intervalo entre as marcações do surdo, despacharam as encruzas, subiram o São Carlos e as escadarias da Penha, bradaram revividos em seus santos-cavalos nas matas e cachoeiras, celebraram os mortos na palma da mão.

**A cidade, aldeia de flor e faca, pernada e afago, gemido de amor e som de tiro, chibata e baqueta de surdo, incomoda.** (2021, p. 14, grifo nosso).

Escolher lentes arrogantes para ler o que deve ser lido por lentes solidárias, lentes comprometidas com a humanidade, com a ética e com a autodeterminação das entidades, é optar pelo apagamento seletivo e egoísta da memória, das origens e das forças que representa. É optar pela política frágil e suicida do assistencialismo, que, atingindo a todos lentamente, encontra justificativa no falso esforço de tutelar entidades como se elas fossem “menores de idade”, incapazes de dizerem a própria palavra.

Não será senão pela consciência da preservação, que na verdade é sempre autopreservação, que os blocos afrocarnavalescos e as suas pedagogias garantirão as suas longevidades, reforçando, inspirado no poeta, as vivências das pernadas e afagos, dos gemidos de amor e dos surdos que vibram com o bater das suas baquetas, incomodando a cidade.

A ascensão do fundamentalismo religioso de viés pentecostal e neopentecostal, e a guerra santa que essas igrejas deflagraram e estão dispostas a continuar contra a cultura africana e afro-baiana, é outro ponto que fragiliza a pedagogia afrocarnavalesca, ameaçando a sua existência.

Devido a interpretações próprias da fé cristã, em virtude de uma leitura da Bíblia preponderantemente impermeável, o conjunto dessas igrejas se autoproclamou detentor do destino manifesto de salvação da humanidade, atuando firme e eficazmente na evangelização de parcelas da população desassistidas pelas políticas públicas.

Ainda que há muito a evangelização pentecostal e neopentecostal tenha avançado na direção das classes econômicas mais privilegiadas, a preferência pelas parcelas desassistidas da população deu-se em função da fragilidade por que passam os seus integrantes ao terem de lidar com a precariedade dos serviços de saúde, educação, moradia, segurança, transporte, mas sobretudo pelos efeitos mais comuns dessa carência, dos quais podemos destacar a violência, as doenças de natureza física e psíquica (como a

dependência química) e a evasão escolar.

Como assumem um proselitismo religioso acintosamente extático, projetando tanto as causas das mazelas sociais quanto a sua superação a fatores de natureza espiritual, essas igrejas encontram terreno fértil para se propagarem naquelas comunidades menos assistidas pelo poder público, comunidades majoritariamente negras, locais historicamente afastados dos centros de poder e, por isso, propícios aos assentamentos de terreiros de candomblé e de umbanda.

Lendo o mundo a partir de lentes calibradas pelo fundamentalismo, definido por Boff como a “atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista” (2009, p. 49), na prática, as igrejas pentecostais e neopentecostais não conseguem admitir, muito menos tolerar, uma ideia de cultura compreendida no plural, assentada sobre o senso de alteridade, assim entendida a partir da forma como Cláudio Araújo colocou as divergências geracionais com o pai: “e se fossemos todos iguais, não seríamos diferentes” (CLÁUDIO ARAÚJO, 2020, ENTREVISTA).

Longe de práticas e de ideias que admitam posturas afirmativas em relação à valorização da tolerância, muito menos da alteridade, a hostilidade que parcelas das religiões pentecostais e neopentecostais assumem em relação às religiões de matrizes africanas acaba favorecendo um ambiente de preconceito e de discriminação, em muito porque reafirmam ideias racistas ultrapassadas, que entendiam como primitivas as culturas africanas e afro-brasileiras. Sobre tais posturas, José Walter Silva faz as seguintes considerações:

Ao se colocarem sempre dispostos a comandar a cruzada contra o mal, manifesta em interpretações próprias acerca das religiões afro-brasileiras e dos elementos da cultura e do catolicismo popular, as vertentes Pentecostais e Neopentecostais propagam um discurso moralista semelhante, na sua essência, a uma antiga tese racista evolucionista, cara à intelectualidade brasileira do início do século passado, que entendia a sociedade brasileira como uma sociedade predestinada à evolução, pois suas gerações passariam por um processo de “branqueamento” e de superação de práticas “primitivas”, herdadas das culturas africana e ameríndia, evoluindo de acordo com a ideia de que o primitivo evolui ao movimentar-se na direção do complexo.

Se a miscigenação foi percebida por intelectuais do início do século passado como a causa da desgraça desenvolvimentista (social, psíquica, moral, intelectual – e porque não dizer, espiritual), para os religiosos pentecostais e neopentecostais atuais, são os aspectos espirituais dessa miscigenação a causa da danação, o que (também) deve ser combatido (mas agora) em prol de um ideal moral-religioso. Assim, fazendo um contraponto com o passado, a negação das culturas de matriz africana e ameríndia configura-se como um imperativo para atingir um devir sociopolítico manifesto, bem como uma condição para o novo projeto antropológico idealizado na perspectiva da moral pentecostal e neopentecostal. (2018, p. 31)

As estratégias evangelizadoras são as mais diversas e, como dito, bastante firmes e eficazes<sup>306</sup>. Longe de ser um fenômeno isolado, as ameaças contra a pedagogia afrocarnavalesca não são hipóteses a se confirmarem mediante o comportamento estimado de variáveis “x”, “y” ou “z”. Ao contrário, não apenas são reais como são bem coordenadas por pastores ávidos em aumentar o seu rebanho religioso a partir da conversão de umbandistas e candomblecistas, cabendo aos afoxés e blocos afros se unirem e se fortalecerem para fazer frente às ameaças provocadas pelo avanço de tais ações à cultura afro-baiana.

Ainda vale destacar que, apesar de as fragilidades não se resumirem às que foram apontadas, esse tópico não será detidamente desenvolvido em virtude das limitações impostas pelo objeto da pesquisa. Mesmo assim, pelo menos uma delas merece ser sinalizada, em virtude dos efeitos nefastos que tem produzido sobre o conjunto dos afoxés e blocos afros, e até mesmo sobre as demais entidades que não possuem “estrelas” ou capital financeiro capaz de bancar artistas vinculados ou não ao carnaval de Salvador. Fala-se, agora, da intensidade da capitulação do carnaval à lógica do mercado e da indústria do entretenimento, um fenômeno que vem crescendo e visivelmente descaracterizando a festa, com a introjeção e o deslocamento de recursos públicos e privados, de atrações completamente distintas ao carnaval (ver entrevista de Cláudio Araújo).

Uma observação final ainda é possível antes que percamos de vista o nosso turista imaginário com o fim do desfile do afoxé Filhos de Gandhi (afinal foram as suas observações sobre o carnaval de Salvador que conduziram momentos importantes da pesquisa, sobretudo por se tratarem, digamos assim, de observações desnaturalizadas, difíceis de serem percebidas por quem já está habituado à festa, quer seja como folião, quer seja como dirigente de entidades afrocarnavalescas).

No decorrer deste trabalho, deve ter ficado evidente o caráter não escolarizado da pedagogia afrocarnavalesca, o que não significa dizer que ela se negue ao diálogo com a escola ou com os demais integrantes do sistema escolar. Pelo contrário, o conjunto diversificado das ações desenvolvidas pelos afoxés e pelos blocos afros tem demonstrado que é patente a intenção de dialogar com o sistema, ainda que a intenção final seja de transformá-lo. Mas como promover bases para que esse diálogo aconteça sem que haja o

---

306 Conferir nota de rodapé número 109 deste trabalho

comprometimento desse ambiente crítico, descolonial e contra-hegemônico promovido pelos blocos afros, ambiente em que foi gestada a sua pedagogia?

As respostas para essa questão são diversas e podem partir das várias experiências elaboradas pelos blocos afrocarnavalescos. Podem partir do diálogo com todos os que fazem a escola, buscando identificar, conjuntamente, brechas no sistema escolar que possibilitem novas experiências e perspectivas de aprendizagem, como também podem promover processos formativos voltados à valorização dos “saberes de experiências feitos”, expressão contida nas *Lusíadas*, obra clássica de Camões, e tomada por Freire para desmistificar a arrogância da ciência e da escola em relação às formas de produção de conhecimento. Entre tantas outras possibilidades, ainda podem ratificar, a partir das próprias práticas pedagógicas, o componente político e cultural contido na indissociabilidade entre a ética e a estética, a necessidade de andarem “decência e boniteza de mãos dadas” (FREIRE, 2019, p. 34).

Ainda que sejam tantas as possibilidades de interação com a escola, talvez seja importante frisar uma armadilha em que jamais pesquisadores e divulgadores da pedagogia afrocarnavalesca podem cair: a de querer escolarizar a pedagogia afrocarnavalesca. O que pode parecer um contrassenso, resistir ao argumento de que “afoxés e blocos afros ganhariam mais com esse processo”, que seria “romantismo bobo insistir em atuar fora dos cânones escolares”, ou que “nada resta à pedagogia afrocarnavalesca fora da chancela da escola”, na verdade impõe-se como um imperativo existencial para que os saberes e valores afrocarnavalescos se perpetuem e não sejam destruídos ou eliminados.

Lembrando da forma como são elaborados os saberes e valores que compõem a pedagogia afrocarnavalesca fica mais fácil identificar o que realmente a poria em risco e a ameaçaria de morte, isto é, o que promoveria o seu epistemicídio. Fazendo uma rápida arqueologia epistemológica, encontraremos as suas origens nas ágoras que dotam de sentido a cultura afro-baiana; nas obras de um sem número de artistas que compõem, cantam, dançam e criam figurinos; no correio nagô que produz, reproduz e recria ao reproduzir; mas também na tradição das relações familiares e comunitárias, espaço privilegiado de construção de uma racionalidade moldada na resistência às opressões dos *shopping centers*, cujos seguranças, quase sempre negros, ocupam-se de perseguir jovens igualmente “suspeitos”, ou seja, negros; nas revistas policiais muitas vezes justificadas pela mesma subjetividade dos seguranças dos *shopping centers*; na violência obstétrica

por que passam inúmeras e anônimas mulheres negras, enfim, na contraditória cidade negra.

A ideia de epistemicídio não pode ser reduzida apenas à negação, por parte da academia, dos saberes produzidos pelos grupos que a ela não pertencem, mas pelas práticas trans-institucionais que estruturam e reproduzem a eliminação de saberes, o que inclui o extermínio ou a invisibilidade física de populações inteiras, que criam e transmitem tais conhecimentos nas suas relações primárias. Sem contar a eliminação simbólica, que invisibiliza ou corrompe os sentidos sobre os quais tais práticas se assentam.

Essa última questão chama a atenção para a armadilha da incorporação de saberes produzidos no seio das comunidades originárias pelas instituições oficiais. Ao fazê-lo, normalmente ignora-se os processos cognitivos-adaptativos originados por outras leituras de mundo, muitas vezes divergentes, o que por si só resulta em um tipo de morte à forma como essas comunidades entendem a criação dos saberes que produz. Ou seja, o epistemicídio passa a ocorrer quando as instituições formais tentam fazer cabê-los nos “termos” da própria academia, aos recortes de interesse das epistemologias hegemônicas.

Como não se busca o ingresso na academia, mas a transformação dela, o que deve ser explicitado na disposição da pedagogia afrocarnavalesca em dialogar com o sistema educacional, inicialmente, é a natureza constituinte dessa própria pedagogia, voltada a provocar as condições de libertação dos oprimidos. Partindo da premissa de que a sociedade opressora jamais extinguiu a cultura afro-baiana, muito menos a sua disposição a resistir à opressão, passa-se a admitir ser possível que ela mesma possa ser transformada pela pedagogia práxica dos afoxés e blocos afros, indo ao encontro de uma constatação de Freire segundo a qual “somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar aos opressores. Êstes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam” (2018, p. 97).

Imaginando em que condições se encontraria um hipotético-antropólogo-simpático-turista francês após mais de dez horas de desfile no afoxé Filhos de Gandhi, não seria surpresa perceber que ele não estaria. E não seria nenhum demérito não estar, já que muitos abandonam o afoxé pela quinta hora do desfile, nas intermediações do funil em que se transforma o trecho entre a entrada do Largo dos Aflitos e a curva da Casa da Itália. Passar por ali não é fácil, ainda mais para um bloco com mais de seis mil homens, todos vestidos de branco e preocupados em não sujar a fantasia.

No entanto, imaginemos que para o nosso dinâmico Charles o dia houvesse passado sem que ele se desse conta. Focado nas suas anotações, o turista imaginário ainda deveria estar agitado enquanto a maior parte dos seus companheiros mal se mantinham de pé e caçoavam “em francês”, para disfarçar a inveja por não aguentarem mais andar enquanto o amigo gringo não largava o caderninho de anotações. Não resta dúvida que o motivo da animação de Charles não seria outro senão a quantidade de notas que fizera de tudo o que havia visto, escutado, percebido.

Os clarins que anunciaram o fim do desfile o fizeram lembrar de toda a trajetória até chegar à Bahia e tudo o que havia presenciado em um único dia. Lembrou do padê e da conversa com o vendedor de cerveja, que jamais disse o próprio nome, como se dizê-lo representasse um risco à invisibilidade que já estava acostumado.

Do padê, lembrou das associações que fez quando viu o horário de saída do afoxé com o *okotô*, e a simbologia do desenho desse caracol com o movimento e a imprevisibilidade, domínios de Exu que lhe ajudaram a perceber o dinamismo da história daquela cidade velha.

Como confirmou no decorrer do dia tudo o que havia aprendido com quem se viu incapaz de ensinar algo, pois havia convicção de que nada sabia, talvez nem soubesse mais o próprio nome, Charles não se perdoou por ter desistido fácil de saber a identidade daquele senhor. Aquela conversa desublou a cor de quem trabalha pesado no carnaval, inclusive a dos policiais. Desvelou o comportamento racista dos integrantes de determinados blocos de trio, a simplicidade representativa dos pequenos afoxés e blocos afros e a reação das camadas mais endinheiradas frente à potência dos discursos e da estética dos blocos e artistas vinculados aos autodenominados “guetos”. Além disso, mensurou o tamanho do equívoco que é tentar entender Salvador apartada da própria história, uma cidade que a expõe – e se expõe – como poucas, quer seja materialmente, na forma da sua arquitetura, do urbanismo e da sua geografia, quer seja simbolicamente, na forma da cultura e de um racismo que atua estruturando as dimensões socioeconômicas, políticas e culturais

Não obstante as tantas revelações que percebeu e das quais tomou nota durante o desfile, uma imagem que não lhe saía da cabeça ainda era a do pai que carregava nos ombros o filho pequeno, sendo, ambos, foliões do afoxé. Havia poesia naquela imagem. Era boniteza e decência reafirmando a pedagogia como eixo do processo civilizatório. A esperança na continuidade da tradição estava ali, simbólica e materialmente representada.

Aquela cena de amor paterna e de profunda humanidade não pouparia o também emotivo Charles das lembranças da infância, das brincadeiras, da musicalidade e dos encontros que aconteciam em casa aos sábados e domingos em família. De repente sentiu um misto de amor, orgulho e sorte por ter tido pais que viveram ativamente o “maio de 68” desde os seus primeiros momentos, pois, como sempre moraram em Nanterre, se aproximaram das pautas reivindicatórias organizadas por diversas lideranças negras, muitas delas ainda presentes no seu convívio social. Daí, inclusive, vem o seu nome, uma homenagem ao eu lírico da canção “Take it easy my brother Charles”, gravada no LP de Jorge Ben em 1969 e regravada ao vivo no *Olympia*, a mais antiga casa de espetáculos de Paris, em 1975, ano que teria nascido o nosso imaginário turista. A homenagem dos seus pais certamente tinha a ver com o LP, com o show e com aqueles operários norte-africanos da sua cidade natal, pois mesmo não sendo “um irmão de cor”, o menino Charles deveria se sentir, ao crescer, como o Charles da canção, com direitos, com princípios e dignidade para se libertar.

Está explicado o porquê de Charles ter se preparado tanto, antes de parar na Bahia e se interessar por Exu, por vendedores anônimos de cerveja, por afoxés e por blocos afros. Mas, é claro, isso não passa de pura imaginação, a mesma que um dia Einstein entendeu como “mais importante que o conhecimento, porque o conhecimento é limitado, ao passo que a imaginação abrange o mundo inteiro”.





## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poucas afirmações podem parecer mais estranhas ao leitor ou à leitora quando comparadas com a de que existem semelhanças entre a estrutura das considerações finais e aquele misto de sentimentos que costumam arrebatá-los e foliões nas quartas-feiras de cinzas. Quais semelhanças podem ser imaginadas entre tudo o que será apresentado aqui neste ocaso da pesquisa e uma espécie de sensação coletiva anualmente experienciada por quem, mais uma vez, enfrenta o derradeiro dia do carnaval baiano? Ainda que para muitas pessoas a resposta seja “absolutamente nenhuma!”, para o autor deste trabalho elas não apenas existem como são profundas.

Sem a pretensão de estabelecer uma hierarquia no rol dessas semelhanças, até porque elas se imbricam e se (des)organizam de forma bem pessoal, é impossível não admitir o exercício da lembrança, da revisão, de uma relativa “ad-miração” (na medida em que esse olhar se propõe distante), como pontos comuns a ambas as situações. É essa possibilidade de refletir sobre experiências, mas principalmente sobre decisões, que ajuda a parametrizar a autoavaliação das recentes vivências.

Na esteira do conjunto das experiências e decisões, também é comum perceber, tanto nas considerações finais quanto nas quartas-feiras de cinzas, um sentimento de renovação, de conclusão de uma etapa para a pavimentação de outra capaz de se valer de tudo o que foi vivido. É que, de fato, nada acaba, tudo continua, mas de forma distinta, seja em relação ao início da festa carnavalesca, seja em relação ao começo do processo de escrita. O que prevalece, portanto, é a convicção da temporalidade do que se propõe a ter fim. De fato, se na Quarta-Feira de Cinzas o que se suspende é simplesmente a festa institucionalizada, pois a realidade e as tensões sociais dos foliões em momento algum foi transformada, o que se propõe finalizar na pesquisa não passa de um hiato consciente no tempo, nas discussões, nos pontos de vista sobre os objetos (já que eles podem ser vistos de vários pontos), até que outras ideias se somem ou diverjam, total ou parcialmente, do que foi pesquisado.

Nesse sentido, jamais deve haver a pretensão de conhecimento absoluto ou de absolutização do conhecimento, seja ele qual for, principalmente o científico. Não se trata, portanto, de dogmatizar ideias nem tampouco de mitificar agentes e lócus de produção e difusão do conhecimento. Pelo contrário, como a pesquisa não passa de uma forma de produção de conhecimento específica, a que tenta compreender um determinado fenômeno a partir dos seus elementos constituintes e das suas relações internas e externas,

ela deve refletir os limites das suas contribuições, assumir (por conceito) o seu inacabamento, bem como estar atenta para as consequências dos seus achados, quer seja para os grupos pesquisados, quer seja para outros grupos que apresentam relações históricas semelhantes.

Pensando assim, e revendo os resultados de tudo o que foi investigado a partir das considerações da sua fase introdutória, chego neste momento final-temporário da pesquisa com a esperança de ter demonstrado aspectos socioeconômicos, políticos e culturais indispensáveis à compreensão do movimento histórico-dialético que resultou no desenvolvimento/construção de uma pedagogia afrocarnavalesca subjacente ao fenômeno estudado. Espero, também, ter apresentado argumentos capazes de demonstrar que, de fato, respondendo à opressão imposta pelo racismo na estruturação da sociedade baiana, uma pedagogia foi sendo construída a partir das intencionalidades contidas nas práticas dos afoxés e dos blocos afros, o que faz dela uma pedagogia antirracista (portanto descolonial e contra-hegemônica), profundamente práxica.

Evidentemente, a construção de práticas carnavalescas intencionalmente elaboradas com o intuito de promover a conscientização da população negra baiana não surge do acaso, muito menos da astúcia individual de algum folião ou foliã, ou até mesmo de um grupo deles ou delas. Tal perspectiva é totalmente incompatível com as premissas metodológicas assumidas neste trabalho, que compreende os fenômenos sociais, a exemplo do carnaval, como processos que vão se estruturando historicamente, pois se apresentam como fenômenos reais, concretos, e porque são “síntese[s] de muitas determinações” (MARX, 1982, p. 14) de sujeitos coletivos.

Lendo atentamente a pesquisa é possível que o leitor ou a leitora perceba o esforço do autor em apresentar os condicionamentos históricos que foram estruturando a realidade e os fenômenos analisados. Tal procedimento metodológico já pode ser percebido logo na introdução do trabalho, que se concentra em demonstrar os fatores que promoveram as transformações do entrudo para o grande carnaval, e deste para o carnaval popular, ajudando-nos a explicar a estrutura classista da sociedade brasileira e a compreender o racismo como elemento estruturante dessa formação social. É desse ambiente socioeconômico, político e cultural desigual e opressor que emergem as formas assumidas pela festa (mais uma vez o entrudo, o grande carnaval e o carnaval popular), formas sintéticas das tensões provocadas pelo embate entre a reprodução social e a contestação dessa reprodução. A partir dessa perspectiva dialética esvai-se qualquer possibilidade de se entender o carnaval de Salvador como uma festa de inversões ou,

ainda, um lapso no tempo-espaço social, em que os seus grupos e suas estruturas interagem sem as estratificações econômicas e políticas cotidianas. Pelo contrário, o que se vê no perfil da mão de obra diretamente relacionada à festa, é, justamente, a reafirmação das desigualdades experimentadas na vida da cidade. Isso pode ser percebido, principalmente, nas formas, locais e público-alvo dos seus divertimentos; no julgamento policial quanto à necessidade de preservação da ordem pública e a intensidade dessa ação; na construção imagética do carnaval baiano, propagandeado como festa racialmente amalgamada pelo poder público, pela indústria do entretenimento e por redes de comunicação flagrantemente desinteressadas nas entidades e atrações afrocarnavalescas.

Valendo-se dos mesmos procedimentos metodológicos, a pesquisa caminha pelo primeiro capítulo demonstrando os aspectos históricos que condicionaram a formação da sociedade baiana. O resultado dessa análise, que abarca as vantagens da localização geográfica da cidade e o seu papel no fortalecimento geopolítico da colônia, evidenciou os movimentos que consolidaram o modo de produção escravista entre os séculos XVI e XIX, bem como a importância do tráfico de pessoas escravizadas do continente africano para a Bahia. Essa questão passou a ser o ponto de partida para o desenvolvimento do capítulo em função da centralidade assumida pela escravidão africana na economia baiana, uma centralidade que extrapolou as relações tipicamente materiais, influenciando diversos aspectos da sua cultura, principalmente porque a violência da escravidão jamais foi aceita passivamente pela sua população majoritariamente negra. Num ambiente historicamente tensionado por desequilíbrios de natureza étnico-raciais, a sociedade baiana se desenvolve demonstrando pouco ou nenhum compromisso com a reversão de processos de exclusão reproduzidos a partir de um racismo estruturado nas suas relações socioeconômicas, políticas e culturais. Essa constatação é fundamental para o entendimento da pedagogia afrocarnavalesca.

Entre tantas formas de sedições cotidianas da população negra baiana em relação ao regime desumanizador escravista, bem como de estratégias de resistência à exclusão instaurada no regime republicano, aquelas que emergiram do campo da cultura assumiram destaque pelo seu potencial difusor na sociedade brasileira. Esse é o macrocenário que sustenta as discussões do segundo capítulo. Nesse momento, aborda-se não apenas as manifestações de caráter carnavalesco desde a virada para o século XX na Bahia, mas, também, ressalta-se as tensões que, originadas nesse processo, resultaram na consolidação dos afoxés e na criação dos blocos afros na segunda metade da década de

1970.

A história dessas manifestações, a análise das suas intencionalidades, o impacto das suas propostas ético-políticas e estéticas nos grupos de interesse comprovam como os movimentos sociais podem ser diversificados. Demonstrem, também, que é justamente essa diversidade, gestada em linguagens e práticas capazes de falar diretamente com os diferentes grupos oprimidos, que se impõe como condição constituinte da sua representatividade. Em outras palavras, negar a diversidade formal dos movimentos sociais, engessando-os a partir de modelos importados de outras lutas, é negar a capacidade dos grupos oprimidos criarem suas próprias racionalidades. É duvidar de que eles possam anunciar a própria palavra, enfim, é corromper a dialogicidade indispensável aos movimentos de libertação, tomando a cultura do silêncio como prática política travestida de libertadora. Essa foi a armadilha que o Ilê Aiyê percebeu, denunciou e desarmou, anunciando que a cultura conseguiria ser tão ou mais potente na luta antirracista quanto os métodos utilizados na tradição dos movimentos negros das décadas de 1960 e 1970, influenciados pelas ideias e discussões de forte viés sociológico gestadas nos meios acadêmicos.

Para Vovô e Apolônio, os dois jovens criadores do Ilê Aiyê, oriundos de e influenciados pelos afoxés, pela religiosidade afro-brasileira e por entidades afrocarnavalescas que desapareceram no tempo do carnaval de Salvador (como as escolas de samba e os blocos de índio, mas também pela *black music*), as discussões gestadas na tradição dos mencionados movimentos sociais não atingiam a grande massa da juventude negra baiana. Ao hermetismo político-ideológico dos discursos de parcelas do movimento negro, somou-se uma constatação percebida pelo proletariado negro ou pelos seus jovens recém-ingressos na classe média baiana: a de que não havia, no cenário do carnaval da Salvador dos primeiros anos da década de 1970, um espaço que comportasse essa juventude interessada na afirmação da própria negritude.

Como o controle dos espaços e dos corpos negros constitui uma das estratégias mais caras à consolidação das estruturas racistas, a “invasão” do carnaval, promovida pelo Ilê Aiyê no seu primeiro desfile a fim de afirmar a estética e o poder da população negra, inaugurou uma proposta política e cultural explicitamente contestatória, logo percebida e replicada por jovens negros e negras que, do mesmo modo, se dispuseram a organizar blocos afros e afoxés a partir de demandas das suas próprias comunidades. É nesse contexto que o carnaval de Salvador se reafrikaniza, uma expressão utilizada por Risério para nos lembrar que a presença da população negra na festa sempre foi a sua

marca, apesar da intolerância e do oportunismo do poder político, da imprensa e da intelectualidade racistas da Bahia, que não mediram esforços para ora invisibilizá-la, ora mercantilizá-la.

Mais uma vez ressaltando que brincar o carnaval numa sociedade racista é, para a juventude negra, um ato político, nota-se que está implícita, no processo de reafricanização do carnaval de Salvador, a politicidade das diversas propostas que começaram a surgir, ano a ano, nos diversos bairros periféricos da cidade. Curiosamente, tais propostas já nasciam mais ou menos estruturadas em torno do modelo inaugurado pelo Ilê Aiyê, jamais percebido como completo, concluído e acabado, mas tomado como inspirador e eficiente por seus novos e anônimos gestores. Isso pode ser notado sobretudo em relação a uma intencionalidade confessa e amplamente divulgada: promover a conscientização da população negra, em relação à sua importância histórica, política e cultural para a sociedade baiana, a partir da cultura e da estética afro-brasileira. Vale destacar que foi inspirado nessa percepção que o autor nomeou a presente tese como “A consciência que vem do tambor”.

Retomando pressupostos metodológicos já comentados para reafirmar o ponto de partida da pesquisa, conclui-se que é impossível compreender o autor da criação cultural como um sujeito individual, apartado dos fatores históricos que condicionaram a própria consciência social. Pelo contrário, o sujeito da criação cultural que resultou nas formas afoxé e bloco afro assume uma personalidade transindividual, constituído por uma consciência coletiva perfeitamente alinhada com a realidade objetiva e subjetiva do grupo social e, no limite, da própria classe social à qual pertence. Em outras palavras, para além da genialidade individual de Vovô e de Apolônio, de Adailton Poesia (um dos mais prestigiados compositores afrocarnavalescos), de Alberto Pita (cuja criatividade pode ser encontrada todos os anos em dezenas de fantasias), ou de tantos e tantas artistas e intelectuais, a autoria das criações culturais reflete a consciência desenvolvida por uma coletividade, que “não é outra coisa senão uma complexa rede de relações interindividuais e que é preciso sempre especificar a natureza dessa rede e o lugar particular que nela ocupam os indivíduos que aparecem” (GOLDMANN, 1976, p. 204-205).

A atribuição ao sujeito transindividual da autoria e criação dos afoxés, dos blocos afros, das suas práticas e representações artísticas passa a ser fundamental para compreendermos a representatividade dessas criações culturais. De fato, se uma rápida observação da produção cultural dessas entidades pode sugerir um espontaneísmo imanente a um modo de ser baiano, uma análise mais profunda apontará, certamente, para

um processo de criação coletivo que se constitui no cotidiano de uma sociedade racista, tensionada, porém, pela representatividade do conjunto da cultura afro-baiana. Não é por outro motivo que os festivais de canções e de beleza negra promovidos pelo conjunto dos blocos afrocarnavalescos, só para citá-los como exemplo, configuram-se enquanto espaços de (re)criação de identidades, de discursos políticos e de produção estética. Mais ainda, também não é por outro motivo que a replicação dessa produção cultural ocorre, como diria uma expressão antiga, “à boca miúda” pelo chamado “correio nagô”, expressão que passou a denominar a circulação da produção afrocarnavalesca entre as comunidades negras da cidade. Ambos os casos, entre muitos que ainda poderiam ainda ser citados, a exemplo da forma como Adailton Poesia relata ter composto a canção “Deusa do amor”, “batendo na cadeira do ônibus!” (ver entrevista no Apêndice B.2), constituem formas de expressão autênticas do domínio de uma “comunidade intra-subjetiva”, usando a expressão de Celso Frederico para resumir o sujeito transindividual goldmanniano (FREDERICO, 2013, p. 150).

Firmado esse entendimento, assumiu-se o desafio de aprofundar a compreensão de como se dá a criação, a convergência e a circulação de saberes e valores percebidos como indispensáveis ao processo de conscientização da população negra baiana. Dessa forma, e mesmo correndo o risco de inadvertidamente não ter percebido a totalidade das práticas afrocarnavalescas, foi possível identificar três vetores fundamentais para a produção de tais práticas: i) o vetor de criação estético-cultural; ii) o de implantação de projetos sociais nas comunidades; e iii) o que favorece o desenvolvimento de ações político-identitárias reforçadoras da sua institucionalização comunitária. Em outras palavras (e esse é o ponto central dos achados da pesquisa), em virtude da intencionalidade explícita dos afoxés e dos blocos afros no sentido de promover a conscientização da população negra baiana a partir do lócus e dos agentes da sua criação cultural, uma pedagogia afrocarnavalesca emerge das próprias práticas dessas entidades.

O que se torna evidente no decorrer da pesquisa, é que não há como dissociar a pedagogia das práticas afrocarnavalescas, muito menos pensá-las apartadas da criação cultural da população negra baiana. É por isso que a musicalidade afrorreligiosa se transforma em entidade carnavalesca, a capoeira passa a ser cantada por bloco afro, os falares africanos na Bahia viram tema de desfile de afoxé, o rosto de Mandela fica registrado na estampa da fantasia, as memórias afrocarnavalescas viram objeto de pesquisa. Ou seja, foi a partir das experiências desenvolvidas no contexto cultural criado pelos afoxés e blocos afros, que práxis conectadas à produção de conhecimentos e valores,

grande parte deles referenciados na ancestralidade africana, passaram a assumir o protagonismo de uma militância política voltada à conscientização da população negra baiana em relação à opressão do racismo. É assim que a conectividade da pedagogia afrocarnavalesca emerge como uma importante contribuição da pesquisa, que apontou e identificou elementos práticos e teóricos constituintes, favorecendo o seu aprofundamento em trabalhos futuros.

Evidentemente, o percurso teórico que possibilitou tais conclusões não foi aquele sinalizado pelos discursos herméticos dos que se satisfazem – e somente se satisfazem a si mesmos – com os limites impostos pela cientificidade da pedagogia, ou, pior ainda, com a validade da cultura do silêncio, representada por práticas bancárias que compreendem a educação a partir da sistematização de depósitos de conteúdos de quem tudo sabe para quem tudo ignora. Não resta dúvida de que, nessa visão alienada e, por isso mesmo, elitizada de cultura, a pesquisa jamais poderia concluir pela existência de uma pedagogia afrocarnavalesca. Pelo contrário, a conclusão seria pelo primitivismo, pelo pitoresco. Para essa perspectiva, esse fenômeno, cujo lastro histórico remonta a quase cinco séculos atrás, resume-se, ora pelo espontaneísmo, a partir de uma percepção fragmentada de grupos alheios aos cânones da ciência da educação quando tentam fazer educação, ora pela raivosidade, quando insuflam a majoritária população negra a refletir sobre as condições socioeconômicas, políticas e culturais que condicionam as suas existências material e psicossocial.

Diferentemente das perspectivas reprodutivistas que imputam à educação a única via capaz de conduzir o indivíduo à superação das desigualdades (um pensamento útil para escamotear práticas de dominação e de submissão social), a chave para a compreensão da pedagogia afrocarnavalesca deve ser necessariamente outra, portanto crítica. Tal chave deve ser capaz de ampliar os limites da compreensão da ciência da educação, possibilitando a crítica, inclusive, da validade desses limites, da natureza política do lócus, da gênese e dos processos certificadores da ciência. Deve estimular a reflexão sobre as incontáveis possibilidades pedagógicas oriundas dos ambientes não escolarizados, sobre a dialogicidade da cultura como um pressuposto político de construção de ambientes de resistência à opressão. Deve perceber como essa dialogicidade estrutura processos dinâmicos de produção do conhecimento, de superação da opressão, enfim, de conscientização do oprimido. Mais ainda, deve refletir sobre as circunstâncias comumente associadas aos epistemicídios. De fato, eles ocorrem com o extermínio humano, que abarca tanto a eliminação física quanto a cultural das formas de

produção do conhecimento, normalmente indesejáveis pelo poder dominante que, como *modus operandi*, trabalha para a não validação dessa cultura por parte das instituições hegemônicas. Nesse último caso, é comum a ideia de que os conhecimentos produzidos pelas comunidades originárias devam buscar a validação das instituições de ensino e pesquisa, sob o risco de se corromperem e desaparecerem no já desgastado argumento de “mundo globalizado”.

O equívoco desse pensamento diz respeito a duas questões bastante objetivas. A primeira se refere ao fato de que os grupos sociais desenvolvem seus conhecimentos e valores a partir de situações concretas específicas, independentes, portanto, do crivo da ciência e da aceitação dos grupos dominantes. Já a segunda nos remete a uma constatação comumente percebida quando os conhecimentos gestados no seio dos grupos sociais oprimidos são submetidos às formas acadêmicas validadoras: eles perdem o sentido originário, pois se rompem as relações que os legitimaram no tempo.

Em suma, o que acabou de ser exposto diz muito sobre a pedagogia produzida pelos blocos afrocarnavalescos, mas diz, antes de tudo, sobre uma forma ampliada de se pensar a pedagogia, uma forma que a compreenda como eixo de um processo civilizatório inclusivo, descolonial e contra-hegemônico; uma pedagogia que seja compreendida como uma forma de ler e intervir no mundo, buscando transformá-lo por meio da educação. Tal compreensão somente foi possível tendo como base o referencial teórico freiriano, que conduziu toda a pesquisa a partir das categorias opressão, humanização, cultura, conscientização, esperança, utopia, palavramundo, além dos conceitos de educação e pedagogia.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, à medida que as categorias e as referências freirianas se integravam aos escritos, o autor constava uma inusitada verossimilhança entre o seu objetivo e as experiências práticas da vida filosófica e intelectual de Paulo Freire. A sensação era a de que o nosso patrono da educação não apenas conhecia com profundidade o carnaval de Salvador, suas origens, tensões e possibilidades transformadoras, como havia produzido suas obras para explicá-lo. Mais ainda, tomando a dedicatória feita por Freire no seu último livro, “aos educandos e educandas, às educadoras e educadores do Projeto Axé, de Salvador da Bahia, na pessoa de seu incansável animador Cesare de La Roca, com minha profunda admiração”, uma hipótese, a bem da verdade tão fantasiosa quanto exagerada, emerge do delírio bairrista do pesquisador: se tivesse mais tempo, com certeza Paulo Freire escreveria sobre a pedagogia afrocarnavalesca!



Delírios à parte, é porque a pedagogia afrocarnavalesca inscreve-se na tradição das pedagogias dos oprimidos que se explica a profunda “familiaridade” percebida entre os escritos de Paulo Freire e o objeto desta pesquisa. Nesse sentido, seria possível entender as pedagogias dos oprimidos como toda perspectiva que, a partir das excluídas e excluídos, assume a educação como uma possibilidade de os seres humanos superarem o seu inacabamento, a sua incompletude e a sua inconclusão. E assim fica explicada a inspiração do autor ao nomear o subtítulo da tese: “uma leitura freiriana sobre a pedagogia afrocarnavalesca de Salvador”.

Algumas questões ainda devem ser somadas a tudo o que já foi destacado nestas considerações finais. A primeira delas, acredito, ficará melhor explicada a partir da tensão sugerida pelo saudoso artista pernambucano, Chico Science, quando afirmou que “posso sair daqui pra me organizar / posso sair daqui para desorganizar / [...] que eu me organizando posso desorganizar / que eu desorganizando posso me organizar” (SCIENCE, 1994). Entendendo que esse “eu” scienciano pode assumir uma dimensão coletiva que extrapole o individualismo do sujeito descartiano do “*cogito*”, o autor percebeu que a pesquisa foi indispensável à compreensão radical da importância do organizar e desorganizar para a transformação pessoal e coletiva. Esse processo foi ocorrendo à medida que aprofundava a reflexão sobre a investigação, dialogava com suas memórias e com os seus entrevistados, analisava as mensagens “descodificadas” pelos compositores das canções, politizando, ainda mais, tudo o que presenciou e aprendeu durante a sua trajetória no universo afrocarnavalesco, enfim, assumindo que a desorganização inicial da pesquisa organizou o pensamento que o autor passou a ter sobre tudo aquilo que lhe fora apresentado há mais de duas décadas.

Continuando no propósito de apontar as principais mudanças que a pesquisa promoveu na consciência e na percepção que o autor passou a ter do fenômeno estudado, é possível citar a compreensão dos efeitos nefastos das armadilhas da indústria cultural sobre o conjunto dos afoxés e blocos afros (inclusive os seus expoentes). Contando com uma certa omissão do Estado, a hipermercantilização da estética afrocarnavalesca, favorecida pelo sonho/necessidade de as entidades se projetarem na indústria do entretenimento, tornou-se uma faca de dois gumes que pode ferir de morte as pequenas agremiações, percebidas como desinteressantes pelos patrocinadores.

À investigação, o autor também deve o alinhamento com o pensamento de Luiz Antonio Simas, sobretudo quando afirma que “a nossa tarefa não é apenas resistir. Já não é mais suficiente. É reexistir mesmo; reinventar afeições [...] e encontrar novas frestas

para arrepiar a vida de originalidades, encantarias e gritos [...] de gol na rua” (SIMAS, 2021, p. 84). Esse pensamento diz muito sobre a construção de um dinamismo político e cultural inédito na sociedade baiana, que atribuiu representatividade aos blocos afrocarnavalescos desde o primeiro desfile do Ilê Aiyê, mas que deve ser sempre renovado a partir das novas perspectivas da população negra. Reexistir passa a ser percebido, nessa perspectiva, como uma necessidade existencial e profundamente pedagógica, indispensável à vocação dos seres humanos em serem mais, essência da mesma intencionalidade que motiva o ato de aprender a ler para ensinar os camaradas.

## REFERÊNCIAS

- A TARDE, 21 de janeiro de 1941. Biblioteca Central de Salvador.
- A TARDE, 20 de fevereiro de 1942. Biblioteca Central de Salvador.
- A TARDE, 19 de fevereiro de 1949. Biblioteca Central de Salvador.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALENCAR, Itana. “Não é só título de empoderamento, é social”, diz Paula Marinho, eleita Rainha do Muzenza para carnaval de 2020. **G1**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/carnaval/2020/noticia/2020/02/17/nao-e-titulo-de-empoderamento-e-um-titulo-social-diz-paula-marinho-eleita-rainha-do-muzenza-para-carnaval-de-2020.ghtml>. Acesso em: 17 dez. 2021.
- ALIANÇA CRISTÃ EVANGÉLICA BRASILEIRA. Nota de esclarecimento e repúdio quanto à suposta maldição sobre africanos e negros. 11 de abr. de 2013. **Portal Geledés**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nota-de-esclarecimento-e-repudio-quanto-a-suposta-maldicao-sobre-negros-e-africanos/>. Acesso em: 22 dez. 2020.
- ALMEIDA, Rômulo Barretto de. Traços da história econômica da Bahia no último século e meio. *In*: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Memórias da economia baiana**. Salvador: SEI, 2020.
- ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
- AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- AMORIM, Antonio Sérgio Brito de. **Os Afoxés Congos d'África e Badauê e a construção da identidade no Engenho Velho de Brotas**. 2012. Dissertação (Mestrado em Música) - Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. 136 f. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/29692>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- ANCHIETA, José. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 – 1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. (Cartas Jesuíticas III). Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_obrasraras/or84081/or84081.pdf](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or84081/or84081.pdf). Acesso em: 05 dez. 2020.
- ANDREOLA, Balduino Antonio; LOPES, Ronaldo Silva. Dimensões psicológicas e epistemológicas da obra de Freire. **Diálogo**, Canoas, n. 22, p. 27-38, abr. 2013. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Diálogo/article/view/1040>. Acesso em: 23 nov. 2021.

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. **Folganças populares**: festejos de entrudo e carnaval em Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig; FCC, 2008. (Coleção Olhares).

BAHIA. **Desfile de Afoxés**. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. (Cadernos do IPAC, 4).

BAHIA. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Edital Carnaval Ouro Negro 2020. **Chamada Pública nº 001/2019**. [Seleciona propostas para parcerias com o Estado da Bahia, no âmbito do Programa Ouro Negro, visando fomentar as manifestações culturais de matriz africana/índio]. 2019. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=315>. Acesso em: 20 jun. 2021.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2010.

BANDA MEL. **Negra**. São Paulo: Continental, 1991. *Long play*. Lado A. Faixa 1.

BARROS, Surya Pombo de. Escravos, libertos, filhos de africanos livres, não livres, pretos, ingênuos: negros nas legislações educacionais do XIX. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 42, n. 3, p. 591-605, set. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-9702201609141039>. Acesso em: 22 fev. 2021.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das Cruzadas ao século XX. Tradução: Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BÍBLIA, A.T. Gênesis. In: BÍBLIA. Português. **Santa Bíblia**. Tradução de João Ferreira de Almeida. LCC Publicações Eletrônicas. Versão para eBook. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2020.

BIBLIOTECA BRASILIANA. **Resumo**. Dicionário da Língua Portuguesa, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva. USP. Lisboa. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>. Acesso em: 28 set. 2020.

BLUTEAU, Raphael. **Dicionário da Língua Portuguesa, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeu Ferreira, 2 v., v. 1, 752 p. 1789. (Tomo Primeiro: A – K). Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412>. Acesso em: 28 set. 2020.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz**: desafios para o século XXI. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé**: estudos afro-brasileiro. 2. ed. Feira de Santana: UEFS Editora, 2019. (Coleção Nordestina).

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. **Coleção de Leis do Império do Brasil** - 1850, p. 307, v. 1, pt. I. (Publicação Original).

BRASIL. Decreto n. 528, de 28 de junho de 1890. **Coleção de Leis do Brasil** – 1890, p. 1424, v. 1, fasc.VI. (Publicação Original).

BRASIL. Decreto n. 9081, de 3 de novembro de 1911. **Diário Oficial da União** - Seção 1, – 23 dez. 1911, p. 16411 (Republicação).

BRASIL. Decreto nº 53.465, de 21 de janeiro de 1964. Institui o Programa Nacional de Alfabetização do Ministério da Educação e Cultura e dá outras providências. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-53465-21-janeiro-1964-393508-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 31 jul. 2021.

BRASIL, Eric. Cucumbis carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880). **Afro-Ásia**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 49, p. 273-312, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i49.21323>. Acesso em: 11 mar. 2022.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia (A idade da fábula)**: histórias de deuses e heróis. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Os nomes da revolução: lideranças populares na Insurreição Praieira, Recife, 1848-1849. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 209-238, julho de 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882003000100009>. Acesso em: 12 set. 2020.

CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de; PASTERNAK, Suzana; BÓGUS, Lúcia Machado. Transformações metropolitanas: São Paulo e Salvador. **Caderno CRH**, Salvador: UFBA, v. 23, n. 59, p. 301-321, mai./ago. de 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792010000200007>. Acesso em: 03 dez. 2021.

CASTELLUCCI, Aldrin. Classe e cor na formação do Centro Operário da Bahia (1890-1930). **Afro-Ásia**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 41, p. 85-131, 2010a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i41.21199>. Acesso em: 16 fev. 2021.

CASTELLUCCI, Aldrin. Política e cidadania operária em Salvador (1890-1919). **Revista de História**, [S.l], n. 62, p. 205-241, 2010b. (1º semestre). Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/268314385.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2021.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. 2. ed. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009. (Coleção Cultura é o quê? V. I).

CISSA; VAZ, Paulo. Heranças Bantos. [?]. In: ILÊ AIYÊ. **Ilê Aiyê 25 anos**. Rio de Janeiro: Sony Music, 1999. CD. Faixa 12.

COLETIVO AMARO. **Roberto Mendes**: análise da música Mاسemba. 2013. Disponível em: <https://coletivoamaro.tumblr.com/tagged/musica>. Acesso em: 16 jul. 2021.

CORTEJO AFRO. **Histórico**. 2021. Disponível em: <http://www.cortejoafro.com.br/historico/>. Acesso em: 18 dez. 2021.

COSTA, Alex Andrade. “Que dívida? Eu nunca escravizei ninguém!”: escravidão, trauma cultural e consciência histórica. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 10, nº 19, p. 140-160, jan.– jun. de 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20949/rhhj.v10i19.748>. Acesso em: 29 jan. 2022.

DAVEL, Eduardo; ROSA, Renata Saback. Gestão, cultura e consumo simbólico no Cortejo Afro. **RPCA**, Rio de Janeiro, Edição Especial, p.13-30, ago. 2017.

DE MARCHI, L.; LADEIRA, J. M. Ecos da modernidade: uma história social da indústria fonográfica no Brasil 1900-1930. **E-Compós**, v. 17, n. 2, 23 dez. 2014. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/986>. Acesso em: 27 set. 2020.

DIAS, Clímaco. Carnaval de Salvador: a crise da Cultura Mercadoria. **Revista VeraCidade**. Salvador: Seplam, ano 2, nº 2, jul. 2007. Disponível em: [http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v2/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19&Itemid=3](http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v2/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=3). Acesso em: 26 jun. 2021.

DIAS, Clímaco. Carnaval de Salvador: o declínio da festa mercantil. **GeoTextos**. Salvador: UFBA, v. 14, n. 1, p. 103-123, jul. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/geo.v14i1.27384>. Acesso em: 26 jun. 2021.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**: ensaios de interpretação sociológica. 3. ed. Rio de Janeiro: Companhia Nacional de Ensino/MEC, 1962. Disponível em: <https://ia800902.us.archive.org/8/items/DicionarioEscolarLatinoPortuguesDoMecPorErnestoFaria1962/DicionarioLatinoPortugus.pdf>. Acesso em: 28 set. 2020.

FÉLIX, Anísio. **Filhos de Gandhi**: a história de um afoxé. Salvador: Gráfica Central, 1987.

FÉLIX, Anísio; NERY, Moacir. **Bahia, carnaval**. Salvador: [?], 1993.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Zarah, 1976.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 6. ed. São Paulo: Contracorrente, 2021.

FREDERICO, Celso. **A sociologia da cultura**: Lucien Goldmann e os debates do século XX. São Paulo: Cortez, 2013.

FREIRE, Ana Maria de Araújo. **Paulo Freire**: uma história de vida. 2. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade** e outros escritos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 (Coleção O mundo hoje, v. 10) [1968].

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1969].

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. 6. ed. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1984. (Coleção Polêmicas do nosso tempo; v. 4) [1982].

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1967].

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 32. reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010 [1976].

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**: registros de uma experiência em processo. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011 [1977].

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido** (o manuscrito). 1. ed. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire; Universidade Nove de Julho (UNINOVE); Big Time Editora/BT Acadêmica, 2018 [1970].

FREIRE, Paulo. **Direitos humanos e educação libertadora**: gestão democrática da educação pública na cidade de São Paulo. 1. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2019a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 62. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019b [1996].

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Tradução de Tiago José Risi Leme. 1. ed. 3. reimp. São Paulo: Cortez, 2021a (Título original: Conscientisation: recherche de Paulo Freire: document de travail INODEP) [1971].

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. 28. ed. São Paulo / Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021b [1992].

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1998. (Coleção Educação e Comunicação; v. 15) [1985].

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **Aprendendo com a própria história**. v. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia**, o cotidiano do professor. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021 [1987].

FREITAS, Ludmila Gomides. Princípios jurídicos na colonização ibero americana: o debate sobre a escravidão indígena. *In*: V Congresso Internacional de História, 2011, Maringá. **Anais do V Congresso Internacional de História**. Maringá: EDUEM, 2011. v. 1. p. 2650-2659. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/index.php?l=trabalhos&buscar=freitas&idc=>. Acesso em: 08 dez. 2020.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 32. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003.

GADOTTI, Moacir; FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **Pedagogia**: diálogo e conflito. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1995 [1985].

GERÔNIMO; DIAS, Ary. Abafabanca. Gerônimo. *In*: GERÔNIMO. **Dandá**. São Paulo: Continental, 1987. *Long Play*. Lado B, Faixa 2.

GIL, Gilberto. Tradição. Gilberto Gil. *In*: GIL, Gilberto. **Realce**. Los Angeles: WEA, 1979. *Long Play*, Lado A, Faixa 4.

GODI, Antônio Jorge Victor dos Santos. Carnavalização, música e pertencimento. *In*: UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Seminários de carnaval II**. v. 2, p. 95-100. Salvador: UFBA, 1998.

GODI, Antônio Jorge Victor dos Santos. De índio a negro, ou o reverso. **Caderno CRH**. Salvador: UFBA, n. 4, p. 199-238, 1991. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18843/0>. Acessado em: 05 de maio de 2020.

GÓES, Fred de. **O país do carnaval elétrico**. Salvador: Corrupio, 1982. (Série Baianada, v. 4).

GÓES, Fred de; MACEDO, Armandinho. Tecnologia tropical. Armandinho Macedo. *In*: ARMANDINHO E TRIO ELÉTRICO DODÔ E OSMAR. **O jubileu de ouro**. São Paulo: Geléia Geral/Warner, 2000. *Compact Disc*. Faixa 14.

GOLDMANN, Lucien. **Sociologia do romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.



GOMES, Laurentino. **1808**: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. v. 1. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Gabriela da Costa. Bloco Afro Ilê Aiyê elege a “Deusa do Ébano” 2019. **Fundação Palmares**, 2019. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=53443>. Acesso em: 17 dez. 2021.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6. ed. São Paulo: Expressão Popular; Perseu Abramo, 2016.

GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz. **O antilusitanismo na Bahia (1822-1831)**. 2015. 294 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23320>. Acesso em: 12 set. 2020.

GUERREIRO, Goli. **A trama dos tambores**: a música afro-pop de Salvador. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010. (Coleção Todos os Cantos).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora 34. 2009.

HADDAD, Sérgio. **O educador**: um perfil de Paulo Freire. São Paulo: Todavia, 2019.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010. (Coleção Educadores).

HENNING, John. **Ouro vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. São Paulo: Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 2007.

ICKES, Scott. Era das batucadas: o carnaval baiano das décadas 1930 e 1940. **Afro-Ásia**. Salvador, Caderno CRH. Suplemento, n. 47, p. 51-70, 1991. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0002-05912013000100006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100006&lng=en&nrm=iso). Acessado em: 05 mai. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Recenseamento do Brasil em 1872**. Rio de Janeiro: Tip. G. Leuziger, 1874(?). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225477>. Acesso em: 04 dez. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sinopse do censo demográfico de 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6>. Acesso em: 01 mar. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação culto e analfabetismo da população recenseada em 31 de dezembro de 1890**. Rio de Janeiro: Oficina de estatística, 1898. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=225487>. Acesso em: 04 dez. 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência no Brasil – 2020**. Brasília: IPEA, 2020. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.38116/riatlasdaviolencia2020>. Acesso em: 09 jan. 2021.

ITAÚ CULTURAL. **Ocupação Ilê Aiyê**. São Paulo: Itaú Cultural, 2018. Disponível em: [https://issuu.com/itaucultural/docs/il\\_\\_aiy\\_\\_publicacao\\_issu](https://issuu.com/itaucultural/docs/il__aiy__publicacao_issu). Acesso em: 18 de fev. 2021.

JONES, Cleiton Melo. **“Vem aí a imigração”**: expectativas, propostas e efetivações da imigração na Bahia (1816-1900). 2014. 142 f.: il. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18537>. Acesso em: 20 fev. 2021.

JORGE, Gilson. Livro conta história do design têxtil no Carnaval negro de Salvador. **Jornal A Tarde**, 2021. Disponível em: <https://atarde.com.br/muito/livro-conta-historia-do-design-textil-no-carnaval-negro-de-salvador-1181686>. Acesso em: 18 fev. 2021.

KOHAN, Walter. **Paulo Freire, mais do que nunca**: uma biografia filosófica. Belo Horizonte: Vestígio, 2019.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e Vadiagem**: A origem do trabalho livre no Brasil. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

KRONBAUER, Luís Gilberto. Ação-reflexão. *In*: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. ver. amp. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LAZZARI, Alexandre. **Coisas para o povo não fazer**: Carnaval em Porto Alegre (1870-1915). Campinas: Unicamp/Cecult, 2001. (Coleção Várias Histórias).

LIMA, Carlos. Ilê de luz. Caetano Veloso. *In*: ILÊ AIYÊ. **Canto negro**. [S.l.]: Estúdio Eldorado, 1989. *Long Play*. Lado A, Faixa 1.

LIMA, Geraldo. **O carnaval de Salvador e suas escolas de samba**. Salvador: Corrupio, 2017.

LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo das relações intergrupais. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A anatomia do acarajé e outros escritos**. Salvador: Corrupio, 2010.

LODY, Raul Giovanni. **Afoxé**. Rio de Janeiro: [?], 1975. (Cadernos de folclore, n.7).

MACHADO, Théa Mirian Medeiros; MACHADO, Maria Márcia Magela; HAMAKAWA, Paulo José. As rotas marítimas do Brasil colônia, os suprimentos e as mercadorias a bordo. *In: Anais do 1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica*. Belo Horizonte: Centro de Referências em Cartografia Histórica, 2011. Disponível em: [https://www.academia.edu/794066/As\\_rotas\\_mar%CE%Adtimas\\_do\\_Brasil\\_col%C3%B4nia\\_os\\_suprimentos\\_e\\_as\\_mercadorias\\_a\\_bordo\\_Colonial\\_Brazil\\_sea\\_routes\\_crew\\_s\\_supplies\\_and\\_goods\\_on\\_board](https://www.academia.edu/794066/As_rotas_mar%CE%Adtimas_do_Brasil_col%C3%B4nia_os_suprimentos_e_as_mercadorias_a_bordo_Colonial_Brazil_sea_routes_crew_s_supplies_and_goods_on_board). Acesso em: 06 dez. 2020.

MAFRA, Jason Ferreira. **Paulo Freire, um menino conectivo**: conhecimento, valores e práxis do educador. São Paulo: BT Acadêmica / Brasília: Liber Livro, 2016.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política; Salário preço e lucro; O rendimento e suas fontes**: a economia vulgar. Introdução de Jacob Gorender. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os Economistas).

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política – livro 1: o processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. (Marx-Engels).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. 4. reimp. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MASCARENHAS, Maria José Rapassi. Micro-produção na Bahia colonial - 1760-1808. *In: Anais do 12º Congresso Brasileiro de História Econômica e 13ª Conferência Internacional de História de Empresas*. Niterói: Niterói, UFF, 2017. v. 1. p. 1-9. Disponível em: <http://www.abphe.org.br/uploads/ABPHE%202017/8%20Micro-producao%20na%20Bahia%20Colonial-1760-1808.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2020.

MATA, Iacy Maia. “Libertos do Treze de Maio” e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-Abolição. **Afro-Ásia**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 35, p. 163-198, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i35.21129>. Acesso em: 16 fev. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MENDES, Henrique. Eleitos para a corte do Malê Debalê, rei e rainha falam de “sonho e orgulho”. **G1**, 2017. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/carnaval/2017/noticia/2017/02/eleitos-para-corte-do-male-debale-rei-e-rainha-falam-de-sonho-e-orgulho.html>. Acesso em: 17 dez. 2021.

MENDES, Roberto. Masmamba. Roberto Mendes; Maria Bethânia. *In: Mendes Roberto. Flor da memória*. [s.l.]: Live Music, 2003. *Compact Disc*. Faixa 2.

MENDONÇA, Adriana Aparecida. **Laróye**: Exu na obra de Mario Cravo Neto. 2008. 215 f. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde2820>. Acesso em: 11 ago. 2020.

MENEZES, Vladson. A Economia Baiana: desafios, óbices e perspectivas. *In*: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Memórias da economia baiana**. Salvador: SEI, 2020.

MONTEIRO, John Manuel. As “Raças” indígenas no Pensamento Brasileiro do Império. *In*: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MOREIRA, Crécia Maria Andrade dos Anjos. **Movimento antilusitano em Sergipe (1821 - 1832)**: contexto e análise historiográfica. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Sergipe, 2016. 20 f. Disponível em: <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/7333>. Acesso em: 15 set. 2020.

MOREIRA, Moraes; MACEDO, Armandinho. Chame Gente. Armandinho; Caetano Veloso; Moraes Moreira. *In*: ARMANDINHO E TRIO ELÉTRICO DODÔ E OSMAR. **Chame Gente**. Rio de Janeiro: RCA-Victor, 1985. *Long Play*. Lado A. Faixa 1.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. **História do Brasil**: uma interpretação. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

MOTT, Luiz. **Bahia**: inquisição e sociedade [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523208905>. Acesso em: 02 jan. 2021.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita, 1994.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. 1. ed., 1. reimp. São Paulo: Edusp, 2013.

MOURA, Clóvis. **Racismos e luta de classe no Brasil**: textos escolhidos de Clóvis Moura. [S.l.]: Editora Terra sem Amos, 2020.

NÓBREGA, Manoel. Se o pai pode vender seu filho e se alguém pode vender a si mesmo. *In*: MARQUES, Lúcio Álvaro; PEREIRA, João Paulo Rodrigues. **Escritos sobre escravidão**. Porto Alegre: Fi, 2020. Disponível em: <http://www.editorafi.org>. Acesso em: 20 dez. 2020.

OLIVEIRA, Dennis de. Dilemas da luta contra o racismo no Brasil. *In*: ALMEIDA, Sílvio (org.). **Marxismo e questão racial**: dossiê Margem Esquerda. São Paulo: Boitempo, 2021.

OLIVEIRA, Vânia Silva. **Ara-Ítàn**: a dança de uma rainha, de um carnaval e de uma mulher... 2016. 182 f.: il. Dissertação (Mestrado) - Escola de Dança, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada**: ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Matripotency**: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, p. 57-92. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_matripot%C3%Aancia.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf). Acesso em: 14 out. 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. ver. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEDRÃO, Fernando. As bases conceituais do estudo da pobreza. *In*: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Memórias da economia baiana**. Salvador: SEI, 2020.

PESSOTI, Bruno Casseb; PESSOTI, Gustavo Casseb. A economia baiana e o desenvolvimento industrial: uma análise do período 1978-2010. **Revista de desenvolvimento econômico**. Salvador: Unifacs, ano XIII, n.º 22, p. 28-45, 2010. Disponível em: <https://revistas.unifacs.br/index.php/rde/article/view/1514/1199>. Acessado em: 14 jun. 2021.

PINI, Mariana. Breves considerações sobre os conceitos de ethos e de persona poética na antiguidade clássica. **Contracorrente**: revista de estudos literários, [S.l.], v. 6, p. 84-97, 2017.

PORTO, Edgard. Desenvolvimento Regional na Bahia. *In*: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Memórias da economia baiana**. Salvador: SEI, 2020.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil**. Brasília: Organização das Nações Unidas. Disponível em: <http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/consulta/>. Acesso em: 09 ago. 2020. (Consulta por UDHs e Regionais).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Carnaval brasileiro**: o vivido e o mito. São Paulo: Brasiliense, 1992.

REDE DE OBSERVATÓRIOS DA VIOLÊNCIA. **A cor da violência policial**: a bala não erra o alvo. 2020. Disponível em: [http://observatorioseguranca.com.br/wp-content/uploads/2020/12/Novo-Relat%C3%B3rio\\_A-cor-da-viol%C3%Aancia-policial\\_a-bala-n%C3%A3o-erra-o-alvo.pdf](http://observatorioseguranca.com.br/wp-content/uploads/2020/12/Novo-Relat%C3%B3rio_A-cor-da-viol%C3%Aancia-policial_a-bala-n%C3%A3o-erra-o-alvo.pdf). Acesso em: 02 jan. 2021.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE. Ministério da Educação e Desporto. **Praticar para aprender** – caderno de exercícios. 1977. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/1166>. Acesso em: 23 ago. 2021.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE. Ministério da Educação e Desporto. **Segundo caderno de cultura popular** – textos para ler e discutir (iniciação à gramática). 1978. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/1162>. Acesso em: 23 ago. 2021.

REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE. Ministério da Saúde. **Quarto caderno de cultura popular** – trabalho, produção, cultura e saúde. 1979. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/2868>. Acesso em: 23 ago. 2021.

RIBEIRO, Danilo. A história de Baianidade Nagô contada pelo autor Evandro Rodrigues. Youtube, 1 de fev. de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GDW4kFLJFCA>. Acesso em: 08 out. 2020.

RISÉRIO, Antonio. **Carnaval Ijexá**: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano. Salvador: Corrupio, 1981 (série Princípios).

RISÉRIO, Antonio. **Uma história da Cidade da Bahia**. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2004.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Editora 34, 2012.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788579820106>. Acesso em: 10 ago. 2020.

ROMÃO, José Eustáquio. A Civilização do Oprimido. **Campus Social – Revista Lusófona de Ciências Sociais**, [S.l.], n. 1, p. 31-47, jun. 2009. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/campussocial/article/view/177>. Acesso em: 07 fev. 2018.

ROMÃO, José Eustáquio. Pedagogias de Paulo Freire. *In*: MAFRA, Jason, Ferreira *et al.* (org.). **Globalização, Educação e Movimentos Sociais**: 40 anos da Pedagogia do Oprimido. São Paulo: Instituto Paulo Freire; Editora Esfera, 2009.

ROMÃO, José Eustáquio *et al.* Círculo epistemológico: círculo de cultura como metodologia de investigação. **Educação & Linguagem**, v. 13, p. 173-195, 2006.

ROMÃO, José Eustáquio; GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire e Amílcar Cabral**: a descolonização das mentes. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2012.

RUBIM. Antonio Albino Canelas. Fragmentos da cultura na Bahia nos anos 1950/1960. *In*: UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **A ousadia da criação** – universidade e cultura. Coordenador: Antonio Albino Canelas Rubim. 2. Ed. Salvador: EDUFBA,

2016. (Coleção UFBA 70 anos). Disponível em:  
[https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/20020/1/Ousadia-Criacao\\_RI.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/20020/1/Ousadia-Criacao_RI.pdf) Acesso em:  
 02 mar. 2021.

RUBIN, Braz da Costa. **Vocabulário brasileiro**: para servir de complemento aos dicionários da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Typographia Dous de Dezembro, 1853. Disponível em:  
[https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/3886/1/016341\\_COMPLETO.pdf](https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/3886/1/016341_COMPLETO.pdf). Acesso em:  
 28 set. 2020.

SALOMÃO, Ivan. Do estrangulamento externo à moratória: a negociação brasileira com o FMI no governo Figueiredo (1979 – 1985). **Revista de Economia Contemporânea**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 5-27, jan-abr. 2016. Disponível em:  
<http://dx.doi.org/10.1590/198055272011>. Acesso em: 07 set. 2021.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades**: matizes e matizes. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**. Salvador, n. 27, p. 249 – 269, 2002. Disponível em:  
<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21038>. Acesso em: 09 ago. 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. 2. ed. rev. ampl. Brasília: Ayô, 2019.

SANTOS, Antonio Carlos dos. Antonio Carlos dos Santos (Vovô) (depoimento, 2006). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getúlio Vargas (FGV), (1h22min). Disponível em:  
<http://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista1481.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2021.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi, Alipini). **História de um terreiro nagô**: crônica histórica. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos; SANTOS, Juana Elbein dos. **Èsù**. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Jéssica Lopes da Silva. **O “Império das circunstâncias”**: carnaval e disputas políticas no pós-abolição (Salvador, 1890-1910). 2018. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em:  
<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31888>. Acesso em: 27 abril 2021.

SANTOS, Lulu. Assim caminha a humanidade. Lulu Santos. *In*: SANTOS, Lulu. **Assim caminha a humanidade**. Rio de Janeiro: BMG, 1994. CD. Faixa 2.

SAVIANI, Demerval, **Escola e democracia**: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política. 32. Ed. Campinas: Autores Associados, 1999. (Coleção Polêmicas do nosso tempo).

SCHMIEDECKE, Natália Ayo, “**Não revoluções sem canções**”: utopia revolucionária na Nova Canção Chilena, 1966-1973. 1. Ed. São Paulo: Alameda, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O artista da mestiçagem. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer (orgs.). **Caderno de Leituras**: O universo de Jorge Amado. P. 34-35. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 – 1930. 14. Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 [1993].

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550/1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCIENCE, Chico. Da lama ao caos. [Chico Science]. *In*: CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. **Da lama ao caos**. Rio de Janeiro: Chaos, 1994. CD. Faixa 7.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. 7. Ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

SEBE, José Carlos. **Carnaval, carnavais**. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios).

SEBRAE. **Economia criativa**. 2021. Página inicial. Disponível em: [https://www.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/segmentos/economia\\_criativa/como-o-sebrae-atua-no-segmento-de-economia-criativa,47e0523726a3c510VgnVCM1000004c00210aRCRD](https://www.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/segmentos/economia_criativa/como-o-sebrae-atua-no-segmento-de-economia-criativa,47e0523726a3c510VgnVCM1000004c00210aRCRD). Acesso em: 22 jul. 2021.

SECULT. **Carnaval da Cultura traz riqueza dos blocos afro e diversidade do Pelô**. 2020. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2020/02/17404/Carnaval-da-Cultura-traz-riqueza-dos-blocos-afro-e-diversidade-do-Pelo.html>. Acesso em: 12 dez. 2021 (matéria publicada em 14 fev. 2020).

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Educação, ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

SILVA, José Walter Silva e. **Cultura... Culturas**: tensões pentecostais no ensino da religiosidade afro-brasileira. 2018. 270 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Nove de Julho, 2018a. Disponível em: <http://bibliotecatede.uninove.br/handle/tede/2008>. Acesso em: 28 set. 2020.

SILVA, José Walter Silva e (*et al.*). A musicalidade educadora na poética cancionista brasileira. *In*: BAPTISTA, Ana Maria Haddad (org.). **Educação, memórias e temporalidades**. Belo Horizonte: Tesseractum Editorial, 2020. [livro eletrônico].

SILVA, Maria Alice P. da. Salvador-Roma Negra: cidade diaspórica. *In*: **X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros**, 2018, Uberlândia. Disponível em:



[https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1530393388\\_ARQUIV\\_O\\_Salvador-RomaNegra.pdf](https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1530393388_ARQUIV_O_Salvador-RomaNegra.pdf). Acesso em: 06 out. 2021.

SIMAS, Luis Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luis. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SIMAS, Luis Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luis. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SIMONSEN, Roberto Cochrane. **História econômica do Brasil**: 1500-1820. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. (Edições do Senado Federal; v. 34).

SLAVE VOYAGES. **Comércio transatlântico de escravos** – base de dados. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#tables>. Acesso em: 02 fev. 2021.

SPINOLA, Noélio Dantasle. O Plandeb. **Revista de Desenvolvimento Econômico**. Salvador, v. 11, n. 20, p. 15-29, julho. 2009. Disponível em: <https://revistas.unifacs.br/index.php/rde/article/view/1058>. Acesso em: 01 mar. 2021.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Produto Interno Bruto da Bahia cresce 2,3% no ano de 2018**. 2020. (Boletim técnico). Disponível em: [https://www.sei.ba.gov.br/images/pib/pdf/estadual/anual/economia\\_baiana\\_2018.pdf](https://www.sei.ba.gov.br/images/pib/pdf/estadual/anual/economia_baiana_2018.pdf). Acesso em: 04 mar. 2021.

TAMANO, Luana Tiek Omena. O pensamento e atuação de Arthur Ramos frente ao racismo nos decênios de 1930 e 1940. **Revista Crítica Histórica**. Maceió, v. 4, n. 8, p. 81-96, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/rchv14n08.2013.0006>. Acesso em: 31 mai. 2021.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**: cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Art, 1988.

TINHORÃO, José Ramos. **História social da música popular brasileira**. São Paulo: Editora 34, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. **Festa de negro em devoção de branco**: do carnaval na procissão ao teatro do círio. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

VEGA, Eduardo Luís de Matos. **Toma lá o decá**: o labirinto do poder da Nação Jeje Savalu. 2013. 155 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23961>. Acesso em: 02 set. 2021.

VELOSO, Caetano. Um frevo novo. Caetano Veloso. *In*: VELOSO, Caetano. **Caetano... Muitos carnavais**. São Paulo: Philips, 1977. LP. Lado B. Faixa 2.

VELOSO, Caetano. Reconvexo. Maria Bethânia. *In*: BETHÂNIA, Maria. **Memória da pele**. São Paulo: Polygram, 1979. CD. Faixa 1.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia de 1850**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 1999. (Coleção Baianada; v.1).

VIANNA FILHO, Luis. **O negro na Bahia**. São Paulo: Editora José Olympio, 1946. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/92306/O%20negro%20na%20Bahia.pdf?sequence=3&isAllowed=y>. Acesso em: 08 fev. 2021. (Coleção Documentos Brasileiros).

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **A africanização do carnaval de Salvador, BA**: a recriação do espaço Carnavalesco (1876-1930). 1995. 228 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Folgedos negros no carnaval de Salvador (1880-1930). *In*: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs). **Ritmos em trânsito**: sócio-antropologia da música baiana. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas**: Angola, Moçambique e Etiópia. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. (Revoluções do século XX).

## APÊNDICES

## APÊNDICE A – ROTEIROS DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

### A.1 CATEGORIA BLOCO AFRO

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Posição no bloco: \_\_\_\_\_

Participação em outras entidades: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

**Objetivo 1:** Identificar o entrevistado, sua relação e visão geral do objeto de pesquisa

1. De que forma a sua biografia se vincula ao carnaval de Salvador?
2. Em sua opinião, que semelhanças e diferenças podem ser percebidas entre os carnavais de Salvador dos anos 80, 90 e aqueles dos anos 2000 até hoje?
3. Como surgiu o *Malê Debalê*, qual a trajetória do seu bloco e como o Sr. se insere nela?
4. Qual o perfil socioeconômico do folião do *Malê Debalê*?
5. O Sr. acha que os blocos afrocarnavalescos elaboraram/elaboram uma pedagogia – que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação?

**Objetivo 2:** Identificar as percepções do entrevistado sobre o contexto em que o objeto de pesquisa será tratado (possibilidades do carnaval de Salvador representar um espaço de construção de uma humanização ameaçada)

6. Como o Sr. percebe as relações de forças, ou seja, os espaços políticos de disputas entre os blocos no carnaval de Salvador? Elas favorecem a preservação dos blocos afrocarnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?
7. Na sua opinião, o Comcar, ou outra instituição, atua(m) de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e das representações das diversas manifestações culturais no carnaval? Quais você destaca?
8. Como o Sr. caracterizaria, ou diferenciaria, os blocos de carnaval em relação: a) às propostas estético-musicais; b) à promoção de ações para além do carnaval; c) aos espaços políticos no planejamento e no desfile no carnaval de Salvador; d) ao relacionamento com a mídia.

9. Como o Sr. avalia a relação das diversas categorias de blocos carnavalescos com os setores público e privado em relação à obtenção de recursos financeiros para viabilização do desfile e aos possíveis apoios políticos partidários?
10. Em sua opinião, qual tem sido e qual deveria ser o papel dos blocos de carnaval?
11. O Sr. percebe o carnaval como um momento em que valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais valores ou fenômenos o Sr. destacaria?

**Objetivo 3:** Identificar as percepções do entrevistado sobre os blocos afrocarnavalescos

12. O Sr. acredita que os blocos afrocarnavalescos também reforçam valores ou fenômenos sociais? Quais seriam esses valores e como eles o fazem?
13. Qual a sua opinião sobre as políticas de incentivo dos governos municipal, estadual e federal em relação ao carnaval e à preservação dos blocos afro-baianos?
14. Como o Sr. avalia a organização institucional dos blocos de carnaval (associações, fóruns, coletivos, dentre outros), destacadamente os blocos afro-baianos?
15. Na sua opinião é possível destacar alguma ação, para além do carnaval, típica dos blocos afrocarnavalescos?
16. Que futuro o Sr. vislumbra para o carnaval baiano, em especial, no que tange aos blocos afrocarnavalescos?
17. O Sr. percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana e contra os blocos afrocarnavalescos? Se sim, como isso acontece e de que forma o *Malê Debalê* se posiciona em relação a essa(s) forma(s) de opressão?

**Objetivo 4:** Identificar as percepções do entrevistado sobre uma possível pedagogia afrocarnavalesca

18. Na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público, favorece, ou já favoreceu, a relação entre carnaval e educação? Como o Sr. vê a atuação das entidades que fazem e organizam o carnaval (poder público e blocos carnavalescos) nessa relação?
19. O *Malê Debalê* promove alguma ação voltada à educação? Quais os pontos positivos e negativos do perfil do folião do *Malê Debalê* em relação à continuidade dessas ações?

20. Entendendo a Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que a sociedade reconhece a existência de uma pedagogia afrocarnavalesca produzida por esses blocos de carnaval (blocos afros e afoxés)?
21. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

## A.2 CATEGORIA COMPOSITOR

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

**Objetivo 1:** Identificar o entrevistado, sua relação e visão geral do objeto de pesquisa

1. Conte-nos, um pouco, sobre quando e como você se ligou ao carnaval e aos blocos afrocarnavalescos (blocos afros e afoxés)?
2. Na sua opinião, o que mudou e o que continuou parecido no carnaval de Salvador dos anos 80 e 90 com o que temos de 2000 até hoje?
3. Entendendo Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que os blocos afrocarnavalescos elaboraram ou elaboram uma pedagogia? Por quê?

**Objetivo 2:** Identificar as percepções do entrevistado sobre o contexto em que o objeto de pesquisa será tratado (possibilidades do Carnaval de Salvador representar um espaço de construção de uma humanização)

4. Como o Sr. percebe as dificuldades e as disputas entre os blocos para participarem do carnaval de Salvador?
5. Na sua opinião, o poder público promove os espaços e a diversidade cultural do carnaval?
6. Sobre o carnaval, o Sr. acha que ele reproduz valores ou práticas do dia a dia? O Sr. acha que ele pode ajudar a mudar a nossa sociedade?

**Objetivo 3:** Identificar as percepções do entrevistado sobre os blocos afrocarnavalescos

7. O que os blocos afrocarnavalescos significam para você? Qual a importância deles para a sociedade e para o carnaval?
8. Na sua opinião é possível destacar alguma ação, para além do carnaval, típica dos blocos afrocarnavalescos?
9. Que futuro o Sr. vislumbra para o carnaval baiano, em especial, no que tange aos blocos afrocarnavalescos?
10. O Sr. percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra os blocos afrocarnavalescos e contra a população e a cultura afro-baiana? Se sim, como isso acontece?

**Objetivo 4:** Identificar as percepções do entrevistado sobre uma possível pedagogia afrocarnavalesca

11. Como o Sr. descreveria o seu processo de composição de canções afrocarnavalescas?  
O Sr. tem algum tema de preferência?
12. Na sua opinião, qual a importância das canções nos blocos afrocarnavalescos de Salvador?
13. Na sua opinião, as suas composições podem ajudar as pessoas a lerem o mundo e a transformá-lo? O Sr. destacaria alguma nesse sentido?
14. Entendendo a Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que a sociedade reconhece a existência de uma Pedagogia afrocarnavalesca produzida pelos blocos de carnaval?
15. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

### A.3 CATEGORIA FOLIÃO

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

1. Lembrando da sua história, como você chegou aos blocos afrocarnavalescos (afoxés ou blocos afros)? Em quais blocos você já saiu, qual o que você sai hoje e qual o que você mais gostou?
2. O que lhe chama atenção nesses blocos e o que você gosta neles?

3. Você acha que pode ter aprendido algo com eles? O quê?
4. Fale um pouco mais sobre como os afoxés ou os blocos afros transformaram ou ajudaram a transformar a sua vida, ou o seu comportamento?
5. Você gostaria que os seus filhos e filhas gostassem e dessem continuidade à sua história com os afoxés ou com os blocos afros?
6. Você acha que os blocos afrocarnavalescos contribuíram para a sua percepção de homem negro?

#### A.4 REPRESENTANTE DO CONSELHO MUNICIPAL DO CARNAVAL (COMCAR)

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Participação na entidade: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

**Objetivo 1:** Identificar o entrevistado, sua relação e visão geral do objeto de pesquisa

1. De que forma a sua biografia se vincula ao Carnaval de Salvador?
2. Em sua opinião, que semelhanças e diferenças podem ser percebidas entre o carnaval de Salvador das últimas décadas do século XX e o carnaval de Salvador das duas primeiras décadas do século XXI?
3. O que é e como surgiu o Conselho Municipal do Carnaval (Comcar)? Qual a trajetória e importância da entidade e como o Sr. se insere nela?
4. O Sr. acha que os blocos afrocarnavalescos elaboraram/elaboram uma pedagogia – que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação? (*Buscar a motivação dessa pedagogia*)

**Objetivo 2:** Identificar as percepções do entrevistado sobre o contexto em que o objeto de pesquisa será tratado (possibilidades do Carnaval de Salvador representar um espaço de construção de uma humanização)

5. Como o Sr. percebe as relações de forças, ou seja, os espaços políticos de disputas entre os blocos no Carnaval de Salvador?



6. A forma como estão dispostas essas relações de forças favorecem ou não a preservação dos blocos carnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?
7. Na sua opinião, o Comcar, ou outra instituição, atua(m) de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e das representações das diversas manifestações culturais no carnaval?
8. Como o Sr. caracterizaria, ou diferenciaria, os blocos de carnaval em relação: a) às propostas estético-musicais; b) à promoção de ações para além do carnaval; c) aos espaços políticos no planejamento e no desfile no Carnaval de Salvador; d) ao relacionamento com a mídia.
9. Como o Sr. avalia a relação das diversas categorias de blocos carnavalescos com os setores público e privado em relação à obtenção de recursos financeiros para viabilização do desfile e aos possíveis apoios políticos partidários?
10. Em sua opinião, qual tem sido e qual deveria ser o papel dos blocos de carnaval?
11. O Sr. percebe o carnaval como um momento em que valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais valores ou fenômenos o Sr. destacaria?

**Objetivo 3:** Identificar as percepções do entrevistado sobre os blocos afrocarnavalescos

12. O Sr. acredita que os blocos afrocarnavalescos também reforçam valores ou fenômenos sociais? Quais seriam esses valores e como eles o fazem?
13. Qual a sua opinião sobre as políticas de incentivo dos governos municipal, estadual e federal em relação ao carnaval e à preservação dos blocos afro-baianos?
14. Como o Sr. avalia a organização institucional dos blocos de carnaval (associações, fóruns, coletivos, dentre outros), destacadamente os blocos afro-baianos?
15. Na sua opinião é possível destacar alguma ação, para além do carnaval, típica dos blocos afrocarnavalescos?
16. Que futuro o Sr. vislumbra para o carnaval baiano, em especial, no que tange aos blocos carnavalescos?
17. O Comcar percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana e contra os blocos afrocarnavalescos? Se sim, como isso acontece e de que forma a sua entidade se posiciona em relação a essa(s) forma(s) de opressão?

**Objetivo 4:** Identificar as percepções do entrevistado sobre uma possível pedagogia afrocarnavalesca

18. Na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público, favorece, ou já favoreceu, a relação entre carnaval e educação?
19. Como o Sr. vê a atuação das entidades que fazem e organizam o carnaval (poder público e blocos carnavalescos) na relação carnaval e educação?
20. Entendendo a Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que a sociedade reconhece a existência de uma Pedagogia afrocarnavalesca produzida por esses blocos de carnaval? O Comcar reconhece?
21. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

#### A.5 REPRESENTANTES DO COLETIVO DE ENTIDADES NEGRAS (CEN)

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Participação na entidade: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

**Objetivo 1:** Identificar o entrevistado, sua relação e visão geral do objeto de pesquisa

1. Ao longo da sua vida, que passagens levaram o Sr. a se tornar um representante da cultura afro-brasileira, contribuindo com ideias e experiências negras para as racionalidades do povo negro?
2. Como o Sr. define e o que deve ser destacado no movimento negro brasileiro? O que foi conquistado, o que foi positivamente superado e quais os desafios a serem enfrentados pelo movimento negro?
3. O que é o Coletivo de Entidades Negras (CEN) e como o Sr. avalia a participação política da entidade junto à sociedade baiana?
4. Como o Sr. percebe a relação do movimento negro com o Carnaval? O CEN participa da festa?
5. O Sr. acha que os blocos afrocarnavalescos de Salvador elaboraram/elaboram uma pedagogia – que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação?

**Objetivo 2:** Identificar as percepções do entrevistado sobre o contexto em que o objeto de pesquisa será tratado (possibilidades do Carnaval de Salvador representar um espaço de construção de uma humanização ameaçada)

6. Como o Sr. percebe as relações de forças, ou seja, os espaços políticos de disputas entre os blocos no Carnaval de Salvador? Elas favorecem a preservação dos blocos afrocarnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?
7. Na sua opinião, a organização do carnaval e os poderes públicos atuam de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e das diversas manifestações culturais representadas no carnaval?

**Objetivo 3:** Identificar as percepções do entrevistado sobre os blocos afrocarnavalescos

8. Qual a imagem que o Sr. tem dos blocos afrocarnavalescos? O que são eles?
9. O Sr. percebe o carnaval como um momento em que valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais valores ou fenômenos o Sr. destacaria e como os blocos afrocarnavalescos se comportam em relação a isso?
10. Que futuro o Sr. vislumbra para o carnaval baiano, em especial, no que tange aos blocos afrocarnavalescos?
11. O Sr. percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana e contra os blocos afrocarnavalescos?

**Objetivo 4:** Identificar as percepções do entrevistado sobre uma possível pedagogia afrocarnavalesca

12. Na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público favorece, ou já favoreceu, a relação entre carnaval e educação? Como o CEN compreende essa relação?
13. Se existem, quais políticas ou práticas o Sr. destacaria na relação Carnaval e Educação?
14. Entendendo a Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que a sociedade reconhece a existência de uma Pedagogia afrocarnavalesca produzida por esses blocos de carnaval?

15. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

#### A.6 INTELECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO

Entrevistado: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Telefone: \_\_\_\_\_ Formação: \_\_\_\_\_

Participação em outras entidades: \_\_\_\_\_

Atuação profissional: \_\_\_\_\_

**Objetivo 1:** Identificar o entrevistado, sua relação e visão geral do objeto de pesquisa

1. Ao longo da sua vida, que passagens levaram o Sr. a se tornar um representante do pensamento negro brasileiro, aquele que, de forma diversa, produz e alimenta de ideias e experiências negras racionalidades específicas do povo negro?
2. O que o Sr. destaca no pensamento negro brasileiro? O que foi conquistado, o que foi positivamente superado e quais os desafios desse pensamento?
3. Como o Sr. percebe o Carnaval enquanto objeto de estudo e de ação do pensamento e das instituições negras?
4. Trazendo a discussão para Salvador, o Sr. acha que os blocos afrocarnavalescos elaboraram/elaboram uma pedagogia – que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação?

**Objetivo 2:** Identificar as percepções do entrevistado sobre o contexto em que o objeto de pesquisa será tratado (possibilidades do Carnaval de Salvador representar um espaço de construção de uma humanização ameaçada

5. Como o Sr. percebe as relações de forças, ou seja, os espaços políticos de disputas entre os blocos no Carnaval de Salvador? Elas favorecem a preservação dos blocos afrocarnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?
6. Na sua opinião, a organização do carnaval e os poderes públicos atuam de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e das diversas manifestações culturais representadas no carnaval?

**Objetivo 3:** Identificar as percepções do entrevistado sobre os blocos afrocarnavalescos

7. Qual a imagem que o Sr. tem dos blocos afrocarnavalescos? O que são eles?
8. O Sr. percebe o carnaval como um momento em que valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais valores ou fenômenos o Sr. destacaria e como os blocos afrocarnavalescos se comportam em relação a isso?
9. Como o Sr. avalia a organização institucional e as relações dos blocos afrocarnavalescos com o movimento negro?
10. Que futuro o Sr. vislumbra para o carnaval baiano, em especial, no que tange aos blocos carnavalescos?
11. O Sr. percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana e contra os blocos afrocarnavalescos?

**Objetivo 4:** Identificar as percepções do entrevistado sobre uma possível pedagogia afrocarnavalesca

12. Na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público favorece, ou já favoreceu, a relação entre carnaval e educação?
13. Como o Sr. vê a atuação das entidades que organizam e fazem o carnaval (poder público e blocos carnavalescos) na relação carnaval e educação? Quais políticas ou práticas o Sr. destacaria?
14. Entendendo a Pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, o Sr. acha que a sociedade reconhece a existência de uma Pedagogia afrocarnavalesca produzida por esses blocos de carnaval?
15. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

## APÊNDICE B – TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

### B.1 CATEGORIA BLOCO AFRO

Entrevistado: Cláudio Araújo Idade: 43

Telefone: 98825-5580 Formação: Superior incompleto

Posição no bloco: Presidente

Participação em outras entidades: Fórum de Entidades Negras

Atuação profissional: Empresário e músico

Data da entrevista: 27 de novembro de 2020

**Walter Silva (WS):** Bem, Cláudio, de início eu queria que você falasse de que forma a sua biografia, a sua vida, se vinculou ao carnaval de Salvador.

**Claudio Araújo (CA):** Bom... Eu sou Cláudio Araújo, estou presidente da Associação Cultural Recreativa Malê Debalê, e a minha vida se vincula ao carnaval da Bahia quando na década de 79, por um grupo de moradores de Itapuã, diga-se de passagem, meus tios e meu pai, tiveram a brilhante ideia de fundar algo que trouxesse divisas para Itapuã. Dito isso, um dos tios teve um contraponto e quis criar uma fanfarra, uma filarmônica. Esse é meu tio Ubiratan, chamado de Bira Tanzinho. E Bira Malê, saudoso, nos deixou tem três anos, agora vem com um olhar mais amplo, voltado para a cultura. E ele, juntamente com Josélio de Araújo, que é meu pai, tiveram a ideia de criar um bloco. Ainda que naquele momento ele não tivesse a *expertise* de que seria um bloco afro. Mas ele queria fazer uma zuada e queria que Itapuã prestasse atenção a quem de fato está fazendo barulho em nossa terra, nessa península “itapuãzeira”, como eu gosto de falar. Eles tiveram essa ideia na sala da minha finada avó, Idalba Lopes de Souza, que deu todo apoio. E onde Cláudio entra? A minha mãe estava grávida, e eu defendo muito a tese de que se você está com uma mulher grávida, aos 8 meses, ouvindo tudo isso, a criança, apesar de estar dentro daquela barriga maravilhosa, automaticamente ela passa a conviver com isso. E não foi diferente! Dito isso, em 79 o Malê Debalê vai para o seu primeiro carnaval, e eu fui com minha mãe na barriga. Após o Malê ter desfilado, em 79, no ano subsequente o Malê ganha o registro. E é por isso que muitas vezes as pessoas não entendem por que o Malê Debalê é mais velho no carnaval do que de idade. Porque antes de atingir o primeiro ano, ele vai para o carnaval, e faz o carnaval que fez. No carnaval oficial do Malê, em 80,

ocorre a *expertise* de o Malê ser o campeão do carnaval. E com isso, Cláudio está convivendo e fazendo parte de todo aquele movimento cultural, o qual era montado de forma prévia. Porque o carnaval, na verdade, só é uma forma de fazer uma culminância. Mas o Malê Debalê, nesse período de 79/80 [já] tinham ensaios. Esses ensaios aconteciam no Abaeté, nas areias brancas do Abaeté, assim como Gil, Caetano, Toquinho, Vinicius de Moraes cantaram, e o Malê Debalê tinha aquela forma de fazer cultura primária, no bom sentido. Falo primária porque os materiais que nos deparávamos eram madeira, ripão, tábuas, onde meu pai, meus tios e os parceiros que se envolveram dentro da instituição, usavam para poder fazer palco... fazer com que fosse possível o ensaio. Então, esse é o nascer de Cláudio dentro da instituição. Logo após isso consolidado, com as atividades acontecendo, Josélio teve a *expertise* também de criar situações para trazer personalidades. E aqui no Abaeté nós tivemos a oportunidade de ter Gilberto Gil, Wally Salomão, Caetano Veloso e várias personalidades da musicalidade “Mundo”, que é assim que eu entendo essas personalidades, [pois] não são músicos mais de Salvador, ou da Bahia... Estão aí os ensinamentos. Agora, por que o tambor hoje, para mim, é o maior cartão postal que nós temos no Brasil? Porque em 79, quando o Malê afirma que ele é uma entidade do Movimento Negro, e que ele foi criado para trazer divisas para um bairro, que naquele momento, apesar de haver todo esse processo de criação musical, ainda faltava algo que era justamente a inserção do tambor. E digo isso porque nós temos, enquanto gestão do Malê, meninos no mundo todo, que saíram do Malê. Você é testemunha, porque você é diretor do Malê, Walter, e por que isso se dá? Porque tínhamos algo aqui que, apesar do mundo conhecer, ele ainda não era usado como instrumento de fato de sonoridade, no sentido *lato sensu* da coisa. A gente tinha esse instrumento, único e exclusivamente, enquanto peça única, enquanto algo bem primitivo que a gente se reportava, tirava som, mas a gente de fato sabia que o caminho era aquele. A gente sabia que tinha que extrair dali algo, mas a gente não tinha *expertise*. Essa *expertise* que eu falo, é a *expertise* acadêmica. E hoje, com todo respeito, o maior cartão postal de Salvador, sobretudo, são os tambores. Não tem um grupo da Europa e do resto do mundo, que não venha aqui tomar aula no Malê de percussão, que não venha aqui diretamente para o Ilê, para o Muzenza, o Olodum, o Cortejo Afro. Porque nós somos referência disso.

**WS:** Em sua opinião, Cláudio, que semelhanças e diferenças você percebe entre os carnavais de Salvador dos anos 80 e 90, com esses de 2000 para cá.

**CA:** Eu vou falar de legado primeiro, pois acho que tem a ver. Nessa década de 80 e 90, nós que somos de comunidades negras, nós tínhamos, enquanto representantes ainda

oriundos de comunidades carentes, nós tínhamos “dona” Ivete Sangalo... nós tínhamos Luiz Caldas... nós tínhamos... todos esses que procuraram criar, que procuraram... com todo o respeito da palavra se apossar dessa palavra “Axé”. E aí, qual o “x” da questão? Eu falo de legado, de experiência, e nesse sentido – é a parte boa da história – eles iam nos procurar e cantavam em nossos blocos, faziam participações, e dali, daqueles enfrentamentos, nós sabíamos que tinha instrumentos metálicos, tinha bateria, mas essa *expertise* do tambor, da experiência de tirar uma sonoridade de uma dobra, de um repique, e entender cada caminho, cada sonoridade que um instrumento dá, só quem tinha e só quem tem até hoje são os blocos afros. São os verdadeiros mestres de bandas afros. E após esse legado, eles se apossaram disso, Walter, que é algo muito estranho, e até doloroso de se dizer, e ao mesmo tempo até bacana, porque é muito interessante que hoje no Brasil ninguém cria nada, só copia. Agora a gente tem que aperfeiçoar e manter. O grande problema do *Axé Music*, que eu falo do problema com os nossos instrumentos percussivos, foi justamente não ter cultivado sua base, a sua essência. Quando você industrializa demais, americaniza demais, quando você importa demais, é como se uma empresa que tem uma coluna que sustenta cem quilos, ela colocasse em cima dela mil quilos. Ela não vai suportar. Então quando você, no caso dessas personalidades que aqui eu cito, não dá manutenção à sua fonte, quando você não rega a sua planta, ela tende a morrer. E o curioso disso tudo é que quanto mais alto a gente está, mais feia a queda. E aí está o *Axé Music*. Porque não solidificou, não trouxe para os seus anseios, quem de fato lhe formou. E aí eu vou dar o exemplo claro de um cara que todos conhecem, Cara de Cobra. Cara de Cobra foi um músico de Ivete que passou pelo Malê, pela Banda Percussiva Malê Debalê, e quando ele chegou no auge da carreira de Ivete, ele disse “velho, não é isso que eu quero para mim”. Porque ele se deparou com um mundo que não é o mundo dele. E graças a Deus, Walter, que deu tempo de ele voltar. E está aí com os projetos dele, sociais. Projetos percussivos. Porque é isso que está trazendo divisa para ele. É isso que está dando camisa para ele. A comunidade dele gosta disso, pois quando ele estava lá em cima e passou a não dar importância a todo um processo de real valor, que é o processo da família, família que eu falo é a comunidade, e todo processo voltado para o amor ao próximo e a sua comunidade, ele perdeu isso! E quando ele me fez esse relato, ele me fez chorando. Eu nunca vou esquecer isso, da gente voltando de um show na Concha Acústica, eu encontrei ele no Rio Vermelho e ele me relatou isso. Chegou no topo, utilizou de coisas que não deveria ter utilizado, e graças a Deus deu tempo de ele refletir e dizer “não gente, minha base não é essa”. O conhecimento que eu tive era para



ganhar dinheiro, para fazer divisa, enfrentamento, mas eu não posso deixar lá atrás a minha essência. Ele entendeu isso. E os outros não! Eles preferiram insistir, insistir, e ao contrário do que a gente pensa, por mais que a gente tente dizer que “A” ou “B” acabou, não acabou não, pois é incontestável. Há uma semana me perguntaram se o Malê acabou, e eu respondi “Acabou não, ninguém acaba o Malê mais, irmão”. O Malê está cheio de problemas. Mas, primeiro, isso vai passar, pois tudo passa, e segundo, a história do Malê, o contexto histórico que está fincado no mundo do Malê, ninguém acaba. Só se o pai lá fizer uma reviravolta e quiser fazer tal coisa. Caso contrário, ninguém acaba. Por exemplo, Marcos Alafin, que hoje vive na Europa, Thinga, Pequê... milhares desses meninos, entendeu Walter? E essas pessoas mantêm suas raízes lá. Claro, não são milionários, não estão do jeito que eu gostaria que eles estivessem, vivendo bem, como eu também não estou. Eu sou presidente de um bloco afro, e não sou rico. Agora, eu tenho uma experiência vasta. Nada, diante do que meu pai foi e é, porque o conhecimento daquela fonte de cultura é um absurdo. E eu tenho certeza de que não vou chegar a 10% do que ele foi, e nem quero. Porque eu tenho a minha forma de agir, o meu conhecimento... agora eu vou estar com o pé sempre fincado. Sempre ali dizendo que eu sou isso, e nunca vou mudar minhas raízes e os valores que um dia meu pai me deu e disse “o caminho é esse aqui”. Claro que divergir é normal. Eu tenho uma forma de pensar e ele outra, e se fossemos todos iguais, não seríamos diferentes. Então é isso, e o embasamento do tambor, do que significa a história do tambor, a raiz, a essência, é algo muito além do que as pessoas que cresceram com esse embasamento achem e infelizmente não procuraram valorizar. Hoje, sobretudo, eu costumo dizer, desculpa a palavra, mas se tem uma área geográfica mais prostituta do país, é a Bahia. A Bahia não se decide, não se define. Uma hora é *axé*, outra hora é *axé music*, agora está todo mundo aqui fazendo a tal da música sertaneja, que tem um outro nome, esqueci agora, mas é alguma coisa “universitário”. Então assim, quando você para pra analisar, a essência disso aqui é o tambor! São as religiões de matrizes africanas que dão o direcionamento daqui. Infelizmente, aí vem os nossos e dizem assim: “não, mas isso aqui é a essência, é isso aqui que dá destino...”, mas na hora de fazer divisa, é melhor trazer “Fulano Lima” de lá que eu vou pagar um milhão e meio, e vou deixar o Ilê Aiyê, vou deixar o Olodum, vou deixar o Malê, vou deixar o Muzenza, os blocos afros que fazem enfrentamento direto em comunidade, acéfalos, como nós estamos. E hoje a discussão em Salvador é essa, como é que pode um celeiro desse de música, a “cidade da música”, mas será que a “cidade da música”, por ter ganhado esse título, será que ela tem necessidade de buscar uma pessoa

de Goiás, de São Paulo, para pagar um milhão e meio? Quando na verdade um cachê desses você podia estar diluindo em 20, 30 bandas daqui da Bahia. Mas eles preferem dar esse cachê à Gustavo Lima, à Ivete Sangalo, que já está bem sucedida e que, com todo respeito, não tem mais porra nenhuma para poder mostrar as nossas raízes, as nossas culturas, para trazer aos nossos anseios de comunidade, entendeu? Amo, Ivete é minha amiga. Mas ela entende quando a gente fala isso. Ela entende! E porque na hora desse enfrentamento, essas pessoas que têm o poder de caneta não olham assim também? Desculpa o desabafo.

**WS:** Não, mas é isso mesmo Cláudio! Eu tenho muito medo do dia que criarem o *Axé* Universitário. Eu já tenho medo do *Axé Music*, que é uma coisa esquisita, esquisita desde a origem, mas o esquisito pode se tornar mais esquisito ainda. Imagine o *Axé Music* Universitário? Que diabo vem daí?

**CA:** Se você parar para pensar, isso é nocivo. *Axé Music*? O cara chegou lá, roubou a cultura dos caras, buscou na fonte e ainda pegou o nome. “Axé”.

**WS:** E a gente sabe que foi feito por um jornalista baiano, Hagamenon, no intuito de fazer uma crítica à essa centralidade baiana nas músicas afro! Ele queria um espaço maior para o rock. Era uma crítica não necessariamente aos blocos afros, mas sim à política da Bahia. Aí se pega aquilo ali, se cria um produto da indústria cultural e acaba modificando toda a lógica. A gente sabe disso. Eu poderia então dizer, não sei se você concorda comigo, mas que na sua perspectiva, a diferença dos carnavais dos anos 80/90 para os de hoje é essa perda da importância da percussividade, da importância dos blocos afros?

**CA:** Com certeza.

**WS:** O processo de africanização do carnaval que houve nos anos 80 foi se diluindo ou parcialmente sendo incorporado na ideia de uma Bahia. É isso?

**CA:** É isso. E quando a gente está falando diretamente do carnaval, a gente faz um balizamento bacana aí. Antigamente, na década de 80 e 90, a gente prezava pelo tambor, porque foi isso que deu divisa ao Pelourinho. Foi através dessas personalidades que deu vida ao Pelourinho. O primeiro bloco afro a ter tocado samba-reggae na Bahia foi o Malê com a música de Djalma Luz, “Coração Rastafari”. O que atraiu o olhar externo para o Brasil foram os tambores! Graças a Deus eu tive a oportunidade de viajar muito, e costumo dizer que a marca do Olodum, hoje, se você parar para analisar, é muito mais conhecida do que a da Bahia! E qual o legado do Olodum? O tambor. Então, quando a gente faz um comparativo da década de 80 e 90, que a origem é do tambor, e hoje, isso foi se perdendo ao longo do tempo, porque a gente foi convertendo as ruas em

camarotes... A gente está reafirmando: “estou matando a minha essência de chão, e vou subir num tablado para poder dar importância àqueles que na verdade são desviados”. Antigamente os turistas vinham para cá escutar era o chão mesmo. Era o Olodum, o Malê no chão, as alas de danças belíssimas... O New York Times nos deu aquele título não foi à toa! Do maior balé afro do mundo. Porque o gringo ia *in loco* para ver a gente! Hoje não, quando chega em Salvador, as grandes agências já têm suas plataformas de visitas. Inclusive, tem umas que nem para Salvador vai mais! Desce do Aeroporto e já vai direto para a Praia do Forte [pertencente ao município de Mata de São João]. Porque é muito mais fácil colocar lá uma banda que a gente não sabe a origem, que não defende a tese, é muito mais prático do que ter uma coisa consolidada, embasada, que somos nós de entidade. Então, acho que a diferença é essa. Perdemos muito, porque a máquina que move Salvador, que move a Bahia, por ter tinta na caneta, acabou entendendo que é muito melhor fazer os conchavos com determinadas bandas que vêm de fora, sobretudo, é muito mais fácil ter a moeda de retorno entre eles, do que propagar cultura. E está aí o carnaval, esvaziado, os processos de exclusão continuam, porque a gente tanto lutou para que os blocos afros e afoxés tivessem a oportunidade de desfilar quatro horas da tarde, cinco horas da tarde... mas infelizmente a gente não consegue, porque é mais interessante ter essa galera que, ao olhar deles, é viável, e a gente sabe por quê. Porque os grandes empresários dessas bandas, quando não são primos, são irmãos da mesma família, e a economia deve girar... Uma economia pública tem que girar dentro de uma questão particular, que a gente já sabe como funciona. Mas, isso é nada diante de sepultar as nossas origens! Então, acredito que se perdeu por isso, Walter. O avanço deixou de existir quando o Capitão do Mato voltou para Salvador.

**WS:** É isso mesmo, Cláudio, concordo. A terceira pergunta você já respondeu, então vamos para a quarta. Qual o perfil socioeconômico do folião do Malê Debalê?

**CA:** Ao ter sido criado, o Malê Debalê passou por um momento, eu costumo dizer que, natimorto. E esse item é algo que, com todo respeito, seria o balizador do Malê Debalê economicamente. Você que é professor da área, sabe do que estou falando. Quando você se depara com esses óculos, e a pessoa diz “é seu”, você valoriza, porque foi um presente. Mas você vai valorizar muito mais se você pagar 100 reais por ele. Porque isso está em nós. E quando o Malê nasceu, ele nasceu com a história de que deveria ser 100% gratuito. E eu não conheço, Walter, nada que seja 100% gratuito que vá pra frente, no sentido econômico. O que nos resta hoje, Walter, é a cultura. É estar indo pra cima. Minha história, eu penso assim, se confunde com a de Robin Hood, porque a minha ideia é tirar

do governo para dar à comunidade. E como é isso? Com projetos. Trazendo oficinas de dança, música, canto, percussão, grafiteagem, que nós fizemos a pouco tempo, e hoje tem pessoas que se auto sustentam e sustentam famílias a partir daí. Corte e costura, tem uma menina que sustenta a família e é muito grata ao Malê Debalê, porque diz “Cláudio, se não fosse aquilo ali, eu não sei o que seria da minha vida. Estava saindo de um relacionamento onde minha vida estava afundada”, porque estava voltada para aquele processo em que a mulher tinha o dever de ser Maria, no bom sentido da palavra, cuidar de filho, varrer casa e fazer comida, para quando o marido chegar, fazer as vezes do marido e dormir... e no dia seguinte a mesma coisa, e eu me afundei nisso. E hoje não, quando o Malê trouxe esses cursos, e me inscrevo, eu vendo, crio divisas, eu sustento a minha família. O Malê, diante dos discursos dele, me deu enfrentamento. Hoje eu sou uma ogã. Então a questão econômica, quando você aplica de forma certa, você aplica a economia, a economia gira em torno da comunidade, e qual o saldo disso? A convivência do aluno com você. O aluno vai para uma oficina de grafiteagem, mas ele está sabendo da história da África também. E é isso que nos interessa. Então, o Malê Debalê passou por um erro muito grave ao seu nascer, de não ter instituído no seu ato constitutivo em que o Malê Debalê deveria ter associados, e esses associados, sobretudo, precisariam ter o dever de contribuir, e o direito de serem votados. A gente sabe muito bem do que eu estou falando. E isso não foi instituído. E eu sou novo na gestão do Malê, mas hoje estou recebendo essa rebordosa nas costas, porque como você mesmo citou, lá na casa do meu pai em Arembepe, a gente precisava transformar o Malê em algo socioeconômico. E naquela época, há uns 12 anos atrás, você me dizia “Cláudio, vai chegar uma época que as portas do Governo estarão fechadas, e você precisa...” você lembra disso? Você fez um organograma lá, mostrou tudo para a gente. Eu não vou esquecer nunca!

**WS:** Foi uma pesquisa que eu fiz chamada “Diagnóstico Malê Debalê”...

**CA:** Exato... mas hoje eu estou me deparando com tudo isso, e hoje eu sou o monstro do Malê, dentro da comunidade, porque só quem está naquela cadeira sabe! E se você não parar para estruturar, para peitar, vai acabar mesmo! Agora, vai acabar assim, a estrutura. Mas o nome, o legado, está aí! E ninguém vai destruir isso. Agora, eu estou tendo esse papel por conta de um erro de nascimento. E hoje, você chegar e falar para a comunidade “olha, eu vou dar 20% da bilheteria para a comunidade”, mas os 80% eu tenho que pagar água, energia, som, luz, limpeza... enfim, todo um aparato que a gente sabe que é muito caro! Hoje, para você abrir as portas do Malê e fazer um ensaio, você tem que gastar 5 mil reais. Som, luz, segurança, alimentação, bebida, transporte, não é fácil. E hoje, quando

você diz isso à comunidade: “eu tenho cá minhas economias, vou pagar, mas preciso pelo menos dar alguma coisa hoje ao segurança. Vou botar aqui [o ingresso] a R\$ 5,00...”, Ave Maria! Então, quando não há uma estrutura bem solidificada, um prédio tende a cair. Mas não é o caso da instituição, ela não vai cair, a gente vai seguir. Estamos passando por um processo de reestruturação, sim, vou conseguir isso. Eu posso até me abater, mas não gosto de perder briga. Dito isso, eu lhe respondo, qual a camada social que o folião do Malê tem? Não tem. Porque a gente passa por esse problema direto de falta de estruturação inicial, e pau que nasce torto, meu irmão, para se endireitar dá trabalho!

**WS:** Então, é basicamente aquela comunidade de Itapuã, da Baixa do Soronha, não é? É basicamente essa comunidade que é associada ao Malê.

**CA:** Exato. É o associado 100% voluntário. É um associado, que há mais ou menos dois anos e meio pra trás, eu parti para uma defesa, Walter, onde essa instituição não tem associados, onde ele tem a obrigação de arcar com a taxa mínima dele para ter direito ao espaço, para fazer aniversário de boneca, o que quer que seja. E ainda assim a gente libera, porque esse é meu papel, eu nunca vou vetar nada lá a ninguém. Mas eu tomei essa iniciativa de que o Malê não mais terá associado aberto no carnaval. Por que isso? Porque é como eu falei a você: se você ganha esses óculos aqui, você vai valorizar! Mas a sua responsabilidade diante desses óculos é quase nenhuma. Mas quando você compra ele, irmão, você valoriza! Isso aí a gente vai fazer uma transposição para o que é você vender uma fantasia de carnaval. Quando a gente chegava na comunidade e doava, a comunidade como um todo, as fantasias acabavam caindo na mão de vândalos. Você é testemunha disso! Então tudo isso é para dizer que há dois anos e meio atrás eu tomei a decisão, junto com o Conselho Fiscal, de vetar folião no Malê. Folião no Malê é você, que é amigo, eu conheço sua índole, conheço a sua família. Salvo isso, o Malê Debalê vai ser um bloco de ala, de dança, de banda. E acabou! O Malê não precisa provar mais nada a ninguém, Walter. Não é um bloco cheio que vai lhe dar camisa, porque se fosse isso, o Malê era para ser um dos blocos mais ricos do mundo! Que a gente já conseguiu colocar 5 mil pessoas. A avenida maravilhosa, linda, e na quarta-feira de cinzas a gente com a cuia na mão, pedindo pelo amor de Deus, e o chefe da segurança querendo matar meu pai porque não pagou a ele tudo. Aquela coisa que você já sabe o que é bloco afro, o que é bloco de afoxé. Então, irmão, socioeconomicamente, infelizmente, os associados do Malê não têm para colaborar, porque foi instituído a eles, no início, que o Malê Debalê deveria ser dado. É isso aí.

**WS:** Cláudio, você acha que os blocos afro carnavalescos elaboraram, ou elaboram ainda, uma pedagogia que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação? Se isso acontece, de onde vem essa motivação?

**CA:** Walter, eu vou ser muito sincero, porque é interessante isso. Há uns 5 anos atrás, em 2016, quando nós tínhamos o patrocinador master do Malê Debalê, que era a Petrobrás, toda essa pergunta sua, a gente poderia transformar nosso contrato em divisas para a comunidade. Comunidade mundo! Porque a gente sabe que quando o Malê dá um pontapé aqui, ecoa no mundo todo. Porque é uma entidade de movimento negro que nasceu com essa finalidade, de trazer divisas e dividir com a sua comunidade, dando a ela oportunidades que com certeza não é o governo que vai dar. Não é a prefeitura que vai dar. Agora, de 2016 para cá, quando nós começamos com esse processo de “lisura” no Brasil, você pode ter certeza de que as únicas pessoas que foram prejudicadas foram aquelas que já faziam a lisura no Brasil. São aquelas pessoas que buscavam dar caminho para fazer com que o negro pudesse ter um anel, entendeu? São as entidades que pegavam o projeto lá da Petrobras e lançava livros dentro da Instituição. São as entidades que fomentavam o *hip hop* aqui na Bahia, com Emicida. Foi o caso do documentário que nós fizemos... então, por que eu estou dizendo isso? Porque Emicida é um jovem negro que, apesar do poder fiscalizador e do poder de punição entender que ele é polêmico, e não deixa de ser, porque quando o negro grita, ele é polêmico mesmo. O Presidente agora diz que não existe essa dívida com a sociedade. Então, diretamente, hoje o Malê e as outras instituições, a gente faz do nosso jeito. A gente chama para palestra, e ensina o que cada pai de fato hoje deve aprender. Recentemente Josélio tinha um projeto lindíssimo! Antes do ensaio do Malê, ele se sentava no chão. Em volta dele mais de 50, 80 crianças, e ele criou um projeto chamado “Educar os pais através dos filhos”. Então, isso é o que nossa comunidade tinha! Isso é o que a nossa comunidade tem, enquanto apontamento de uma entidade de Movimento Negro que chega aos seus quase 44 anos bem, diante do que foi trazer divisas e ensinamentos. Agora, se você me perguntar “e hoje, Cláudio?” Hoje a gente tem que reproduzir tudo aquilo que a gente construiu até hoje. Porque quando você tem uma Petrobras, e seus dirigentes são envolvidos em escândalos graves, e aí a cúpula da Petrobrás, o poder fiscalizador, QMP, que a Justiça corta a possibilidade de essas entidades estarem trazendo para os nossos anseios algo verdadeiro... isso, para mim, é continuar com a coisa errada! Porque você puniu quem não deveria ser punido. E aconteceu com o Malê. 2016, na quinta-feira de carnaval, eu recebi um telefonema do fiscal da Petrobras dizendo que o patrocínio do Malê teria sido retirado. O Malê saía no

sábado. E o que acontece? Além de não fomentar a cultura, além de não haver a culminância do que a gente propaga o ano todo, eles simplesmente disseram ‘se endivide!’ Porque eu estava com a segurança pronta, eu estava com o tecido comprado, o trio alugado, todo o aparato que você conhece bem, e isso não é fácil! E eu, de prontidão, liguei para uma pessoa que era ligada ao Governo, e ele disse “não, pode botar o bloco na rua que eu resolvo!” E quem tá resolvendo sou eu, de 2016 até hoje. E naquele momento, era 500 mil reais, 600 mil, e você sabe como é dívida na mão dessa galera. Então, como fazer política? Como trazer para os anseios da comunidade? Como continuar fomentando projetos? Eu respondo sua pergunta dizendo que através desses enfrentamentos, através das nossas palestras, oficinas, workshops, que a gente faz com que o negro possa ter vez, possa ter a noção do que é ele ir para um terreiro de candomblé, que ele possa ter a noção do que é ele ir para uma faculdade, e dizer assim “eu não sou coitado não, a cota é minha por direito!” Isso nasceu onde? A Lei 10.639 nasceu dentro do Malê, dentro do Ilê, dentro do Terreiro de Candomblé! Mostrar mais o que, e a quem? Agora, o processo de manutenção é que tem sido excludente. O processo de manutenção, a gente dá por exemplo, hoje, o Ouro Negro, que se transformou em uma máquina voltada para empresas de produção, as quais são as mais gabaritadas, e entidades como o Malê Debalê só tendem a perder! Porque, primeiro: o que me rege é um estatuto onde eu não posso ser remunerado, os diretores não podem ser remunerados e, diretamente, eu não posso contratar uma produtora para lotar dentro do Malê, senão o MP vem e fala “ah, tem um guarda-chuva aí.” E o MROSC fala sobre isso muito bem. Mas uma empresa, uma produtora macro, como vem as do Rio de Janeiro, de Minas, chega aqui e ganha tudo que tem em Salvador. Recentemente nós tivemos a oportunidade, e a licença da palavra, o saudoso Jorge Portugal...Nos tivemos a oportunidade, Walter, e eu estou até arrepiado, porque realmente foi lá dentro do gabinete, eu, Vovô, João Jorge, Pita e Gilsoney, e o chefe de gabinete dele, Rômulo, teve a *expertise* de fazer um produto chamado “Concha Negra”. Era um projeto de revitalização diante do que foi um projeto anterior, chamado “Sua nota vale um show”. Onde deu a possibilidade do Malê, inclusive, viajar o mundo! E através de um real, a pessoa tinha condição de chegar num show desses, bacana, um show bonito. E aí você vem agora e se depara com um Governo, uma secretária de cultura, onde ela muda totalmente o edital e diz assim “agora não é mais de escolha, e sim um processo de edital voltado para quem tem produtora.” Ora, como que o Malê Debalê vai competir com a mesma empresa que defende aqui, hoje, Natiruts, Gustavo Lima? Porque os caras têm a máquina, eles podem pagar. Eles podem ter o melhor projetista do mundo,

porque eles pagam! Esse um milhão que Gustavo Lima ganha é para sustentar a equipe dele. E o Malê não pode ganhar 40 mil, porque o cachê é muito caro, não pode. É uma entidade “coitadinha”, então por que eu estou te falando isso? Porque a nossa moeda, o enfrentamento que nós tínhamos, é os nossos produtos. E como foi com o *Axé Music*, e como foi com a lei, e como é com a Fundação Palmares, que a gente só serve de plataforma. A gente só serve de plataforma política para o senhor de engenho chegar e subir o preço da gente.

**WS:** Bem, Cláudio, o que você falou agora tem muito a ver com a próxima pergunta: como você percebe as relações de força, ou seja, os espaços políticos de disputa entre os blocos do carnaval de Salvador? Esses espaços favorecem a preservação dos blocos afrocarnavalescos e de outras manifestações culturais em que os blocos afros estão inseridos, ou não?

**CA:** Eu acho que sim. De uma forma muito ampla, eu costumo dizer que independentemente do tamanho da entidade, a sua importância é a mesma diante da causa. Se a causa é buscar trazer divisas para o povo negro, é fazer reparação, independentemente do tamanho de “A”, de “B” ou de “C”... Inclusive eu conclamo sempre pela união. Quando eu vou pedir para o Malê, eu não peço para o Malê só. Eu peço para todo mundo! Eu sei que de outros lados, nem sempre acontece assim. Aí a gente apela para o ditado “na hora da divisão, não somos irmãos”, e é verdade! O Malê Debalê não será assim nunca, pois quando a gente tem aquele discurso “é tudo para mim, nada para eles”, eu estou indo igual ao que todos eles já fazem. Do que a classe dominante faz, que é pegar a grana, desaguar em uma pessoa só e falar assim “toma aí!” E não é isso que a gente quer. Se a gente fala em reparação? Se a gente fala em igualdade, por que eu vou pegar tudo para mim? Não é isso. Mas, Walter, eu acho que a gente precisa ir além nessa resposta. Essa resposta é bacana quando a gente chega numa coisa chamada “o poder que rege o capital versus um projeto fomentado a cultura”. O grande problema disso tudo acontece quando eu tenho uma verba naquela secretaria, eu tenho uma verba na qual ela tem por dever ser dividida e difundida diante de uma camada de associações culturais, e infelizmente um gestor pega e diz assim “não, mas essa instituição é de fulaninho que é cantor, e a gente deve muito favor a ele. Esqueça as outras, e aplique o capital todo naquela ali.” Então, pra mim, não só o fulaninho que apadrinhou está errado, bem como a instituição quando recebe. Ela não tem a visão crítica de entender que não é ela só que vai resolver as coisas. Tem amigos meus que dizem assim “olha, Cláudio, o cara abriu um bar do lado do outro”, e eu digo “qual o problema, irmão?” Aí o cara “vai roubar um



cliente do outro”, não! Tenha certeza de que todo mundo quando chega aqui em Itapuã vai dizer “ali tem um polo de bares! Eu posso chegar lá e ter a oportunidade de escolher.” Agora, cada dono de bar daqueles é que faça sua diferença! É o caso dos blocos afros, ou dos blocos de afoxé. A importância da gente é a mesma, agora, nós dirigentes temos que ter a noção de que não é só o Malê que tem que pegar um milhão de reais na secretaria. Se tem 10 blocos, cada um pode pegar cem mil. Entendeu? E aí a gente vai fortalecer o polo. Porque existem grupos de empresários que, quando um empresário está em baixa, eles se reúnem e dão injeção naqueles? Porque eles entendem que o coletivo é muito maior do que uma engrenagem! Então eu busco esse aprendizado, essa *expertise* dessas pessoas e a gente faz a aplicabilidade em nossos anseios. A gente sabe que, infelizmente, é isso que acontece. E tem outras coisas! A gente sabe que tem o racismo estrutural das secretarias, que a gente sabe que está envolvida por amizades, por apadrinhados, e que passa pela mesma história que eu acabo de lhe dizer.

**WS:** Na sua opinião, Cláudio, o Conselho do Carnaval (COMCA) ou outra instituição atua de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e nas representações das diversas manifestações culturais do carnaval? O que você destaca com relação a isso?

**CA:** O Conselho do Carnaval é meramente um instrumento, ao meu entender, de divisa política partidária. Porque se percebe naquele ambiente ali pessoas que são diretamente envolvidas com políticos, o qual tem um braço ali no Conselho e que está alocado na mesma secretaria. E eu acredito que, quando você abre as urnas em Salvador, você vê o que acontece (no caso do Conselho do Carnaval). Eu acho que o Conselho do Carnaval poderia ter um apelo incisivo, sim, se ele defendesse políticas econômicas voltadas para direitos, por exemplo, de arena. Que compete a ele! E quando ele se cala, quando ele está exclusivamente preso a organização de desfile, quando ele tem única e exclusivamente o direito e o dever de punir a banda que não entregou uma vírgula, porque se não entregou a vírgula vai ser desclassificado do carnaval de Salvador... Isso está muito aquém do que é o Conselho do Carnaval! Conselheiro do Carnaval, ao meu entendimento, é algo que o nome já diz! Só que nesse sentido ele é muito mais do que isso. O Conselho do Carnaval tem o poder de vetar o carnaval da Bahia. E, no entanto, não é isso que a gente vê. De uma forma perversa, ou já chega os pacotes prontos, ou de fato, o nosso prefeito, quando entrega o pacote, já entrega pronto porque já combinou lá com alguém por trás. E a gente sabe que mais uma vez, só deságua onde? Na política partidária. Quando a gente tem esses cargos, é claro que o político, que é o gestor oficial da cidade, não vai botar nessa

pasta quem é oposição a ele. Então, acho que passa por isso. Os enfrentamentos diretos do Conselho do Carnaval, não é esse que eu tenho visto. Não é cuidar de fila, de quem vai desfilar tal horário e tal horário. Isso também! Mas isso é muito pequeno diante do que eu penso do que é um Conselho do Carnaval. E do outro lado, são essas combinações de que trio deve desfilar. Eu acho que isso daí deveria ser particular de cada entidade. O Conselho não deveria dar direcionamentos sobre essa questão não. Eu acho que isso está muito distorcido aqui na primeira capital do Brasil, que tanto avança com relação à música. Mas que, quando a gente vai procurar mais a fundo, a gente que conhece tanto de carnaval, a gente entende que o Conselho não é isso. Mas enfim, a gente sabe que brigar contra o sistema não é fácil. E é por isso que o negro, que bloco afro, quando abre a boca, está se fazendo de coitado. Porque a gente não pode mais chegar no século 21 passando cuia. E a gente vendo um monte de coisas erradas ali e só desaguando em quem não tem nada a ver, e as nossas entidades se afundando, e as comunidades, cada dia que passa, perdendo os jovens para o tráfico, porque infelizmente, quem rege a economia dessa cidade não nos olha enquanto ferramenta, instrumento, e multiplicadores de cultura dessa cidade. Só isso.

**WS:** Como você caracterizaria, ou diferenciaria, os blocos de carnaval em relação: a) às propostas estético-musicais; b) à promoção de ações para além do carnaval; c) aos espaços políticos no planejamento e no desfile no carnaval de Salvador; d) ao relacionamento com a mídia

**CA:** Walter, Salvador na década de 80, por si ecoava as músicas de blocos afros. Mas quando nasceu o *Axé Music*, ficou instituído e combinado entre os empresários de bandas ricas e os donos das grandes rádios de Salvador, que a gente não tinha a menor oportunidade de tocar tambor no rádio. Porque aquilo era agressivo às pessoas! Porque é muito melhor vender o que hoje está falido do que a raiz dessa terra. Então hoje, se você tiver jabá para poder tocar diretamente nas rádios de Salvador, a gente não vai conseguir, porque o jabá é jabá alto. Se você conseguir fazer inserção de música nas rádios de Salvador... Você fazer 100 inserções, que é nada hoje em dia quando subdivide entre rádios, você tem que ter cerca de 5 milhões de reais hoje. Por isso que digo, o *apartheid* não está só onde a gente vê, não. Está aqui do nosso lado!

**WS:** É verdade! E em relação às promoções de ações para além do Carnaval, como você diferencia os blocos de Salvador, por categorias?

**CA:** Blocos que você fala, no sentido geral?

**WS:** Isso! blocos afros, afoxés, blocos de trio, como isso funciona na sua cabeça? Todos eles têm ações para além do carnaval, ou você acha que isso não é verdade?

**CA:** Claro que não! E é por isso que a gente precisa enxergar, de forma ampla, o significado... Eu vou dar exemplo de Josélio. Em 1998, quando nós fizemos o Levante Malê, nós recorremos à todas as instâncias e Josélio não teve a grana para colocar o bloco na rua.

**WS:** “Levante Malê” foi um tema que o Malê Debalê saiu...

**CA:** Exatamente! E aí, na véspera do Carnaval, não me recordo se foi o Governador Paulo Souto ou César Borges. Faltando 5 dias para o Carnaval, ele pegou e depositou o dinheiro na conta do Malê. Falo ele, mas foi a Secretaria responsável, tudo dentro da legalidade, claro. Todo mundo sabe que bloco afro não tem abadá. O Bloco afro não chega na empresa e com um minuto faz o abadá, que é pintar uma camisa e vender por 5 mil reais. Bloco afro não é isso! Bloco afro começa quando nós diretores temos a inspiração de buscar um tema. Esse tema é avaliado pela diretoria, e essa diretoria chama o coordenador tal para poder escrever esse tema. Esse tema é colocado em seminários com compositores. Esses compositores fazem as verdadeiras canções que defendem a raiz dessa terra, com embasamento sempre no continente africano, sempre na história da África, sempre trazendo divisa... Temas e músicas de inspirações para os nossos jovens, e outra coisa! Daí, nós tiramos os elementos do tema para mandar para o nosso arte-finalista. Lá ele tira os elementos que representam todo o processo das comunidades de religiões africanas. Então, Walter, como é que uma entidade dessa, que trabalha 365 dias, que vive em comunidades, que é palco de visitação de comunidades todos os dias, pode se confundir com bloco de trio? A pessoa que pega um trio e bota durante um dia na avenida, para mim é bloco de trio! Não tem responsabilidade nenhuma com a comunidade, a não ser com o seu cachê. Emite sua nota, e bota o seu dinheiro no bolso. Como é que pode confundir uma entidade dessa com uma instituição como o Malê Debalê? Não pode! A nossa culminância é o Carnaval, mas a gente trabalha 365 dias no ano! E os caras não sabem o que é isso! E ainda assim, na Saltur, se uma tocada do Malê tem que ser 30 mil reais, a dos caras é um milhão e meio! E eu ainda esqueci de falar da parte mais complicada que é pra um bloco afro! Depois da junção de todos esses elementos que eu acabo de citar, tem algo muito especial para mim, que como minha avó falava “era a fazenda”, que pra mim, é o tecido! Quando você olha pra tecido de um bloco afro, você enxerga uma história! Você enxerga um tema! Totalmente diferente de você chegar ali numa loja da esquina e pedir pro cara “pinte uma camisa pra mim”, e ele te dar em menos de 5

segundos. Aí a pessoa quer comparar uma entidade dessas que eu acabei de te contar com um bloco de trio que não traz divisas? Que só é bom economicamente, porque a meu ver, é maléfico, pois ele está destruindo a raiz de sua terra.

**WS:** Agora, Cláudio, seguindo essa linha de comparação entre os blocos... Em relação aos espaços políticos no planejamento e no desfile do Carnaval, como você vê essa distinção dos blocos afros e dos outros com relação a isso?

**CA:** O que é bloco afro? Bloco afro é comunidade. O Malê Debalê é uma comunidade! Ele é da Baixa do Soronha, da Baixa do Dendê, da Baixa da Gia... da área geográfica da nossa Itapuã! Essa é a nossa comunidade. É diferente de você ter um bloco de trio, e ter uma sede em um bairro, que por sinal um bairro rico, que tá pouco se lixando pra hora que você entra, porque o cara entra lá na sede do bloco dele de trio, com o seu ar-condicionado, depois sai e vai embora! E você vai encontrar aquele bloco quando? Quando o COMCAR distribuir a ordem de desfiles, e aí os caras começam a fazer a famosa “mídia”. Mas não tem comparativo! Eu costumo dizer que se a gente parar pra ver a fonte disso tudo, o valor das nossas instituições, não têm o que comparar! Agora, os caras são brancos de olhos azuis, têm poder financeiro e político partidário e nós não temos, onde a política partidária sempre está derrubando grana naquele que é melhor pra ele, pra que obtenha retorno. E nem falo de retorno do voto não... é o retorno de benefícios próprios. E isso, com certeza, a nossa entidade não tem, porque quando pegamos um capital aqui, Walter, é pra projetos. É pra comprar pele de instrumentos pra dar aula, tecidos, pra pagar o parcelamento, porque a gente não tem a menor condição de viver com nossos documentos em dia porque não tem grana! E hoje, quando a gente se predispõe a abrir um espaço físico, cultural, o Malê Debalê teve a oportunidade de abrir sua sede... imagine, o Malê Debalê tem uma escola municipal dentro da sua sede! Imagine o tamanho disso? Qual a contrapartida disso tudo? É de que a instituição não recebesse um real, como nunca recebeu por aluguel. E a gente não quer! Mas a contrapartida era que se desse manutenção àquele espaço. Era que a nossa comunidade tivesse vez, tivesse a oportunidade de a cada milésimo de segundo estivesse com aquela sede aberta, e a Prefeitura de Salvador trazendo projetos para os nossos anseios! E os caras não conseguem cumprir nada. Eles não conseguem dar manutenção à sede, não conseguem manter conta de água em dia, de luz em dia, a sede sem pintar, daquela forma que a gente já sabe! Eu enquanto representante de bloco afro, toda hora alguém vem e pergunta “rapaz, por que não tira isso daqui?” Porque a gente é como a torcida do Bahia que não desiste nunca! A gente insistindo tá ruim, a gente desistir é pior. Então enquanto

eu estiver como Presidente, eu vou insistir sim. E tenho certeza de que um dia, ou por reconhecimento ou por cansaço, eles vão ter que fazer a parte deles. Porque se nós chegamos até aqui, século 21, passando pelo que nós passamos, por que não transformar aquele espaço do Malê em um espaço plenamente político-cultural? Em uma faculdade de ensinamentos de línguas de matriz africana? Formar os nossos cidadãos? Desistir por quê? Cheguei até aqui, vou seguir. Os espaços ainda estão muito aquém do que nossos jovens esperam. Eu espero, Walter, que a sua tese seja instrumento de pesquisa pros nossos filhos, para os nossos netos... porque eu tenho quase certeza que eu não vou usufruir mais disso. A luta é árdua, não é fácil. Se desde 1980 o Malê vem batendo nessa tecla e hoje a gente entende que ainda falta muito, hoje eu tenho certeza de que falta muito mais. É isso.

**WS:** Ainda nessa lógica da comparação, Cláudio, como você vê essa comparação no que diz respeito ao relacionamento com a mídia? A relação dos blocos afros com a mídia e a relação dos ditos blocos de trio...

**CA:** Walter, a gente sabe que a mídia não se preocupa com a verdade. Ela se preocupa com notícias. Então não é interessante para a mídia estar mostrando o processo socioeducativo que o Malê tem dentro da sede dele! Mas a mídia quando, por uma desavença, aparece um corpo do lado da sede do Malê, ela dá como referência a nossa sede. A nossa mídia é extremamente nociva. Ontem eu estava conversando com um amigo meu sobre Maradona... Há 3 dias atrás, Maradona era “cocaineiro”, traficante, tudo! Mas ontem, o cara já dentro do caixão, o repórter criou uma linha de raciocínio em que ele defendeu que Maradona não usou droga na Copa do Mundo, não! Que o medicamento que ele usava acabou e ele mandou um menino comprar na farmácia, e no finalzinho do remédio tinha uma substância a mais! A mídia é isso. E em Salvador, a gente sabe que a gente investe cem Reais em mídia, ela, sendo bem projetada, pode se transformar em cem milhões. Só que o Malê não tem condição de investir um real em mídia. O que o Malê tem é o nome dele para reverberar sobre cultura, esporte, lazer, pois a gente trabalha com a comunidade, e a gente tentar através dos nossos míseros *releases*, que possam fazer com que eles deem aqueles furos de notícias lá, como eles falam. Então, a mídia é paga, e quando não é paga, existe uma cota de fantasias e de ingressos para essa galera que domina a publicidade. E o Malê não tem condições de fazer isso.

**WS:** As duas próximas perguntas você já respondeu, mas de qualquer forma vou refazer para caso tenha algo ainda a acrescentar... Como você avalia a relação das diversas categorias dos blocos afrocarnavalescos com os setores público e privado em relação a

obtenção de recursos financeiros para viabilização do carnaval e aos possíveis apoios políticos partidários?

**CA:** Eu posso reforçar, e aí tem um ponto interessante que é o MINC. O MINC, que o Presidente acaba de vetar, e aí depois libera de novo, mas com restrições...

**WS:** MINC é o Ministério da Cultura, né?

**CA:** Isso. Então, uma certa feita, eu mandei um projeto pra lá e o projeto foi aprovado. E tinha um item que me chamou muita atenção, porque por incrível que pareça, todo mundo conhece... Água mineral! Os caras vetaram água mineral. E o argumento é de que o corpo de pessoas, curadores, tem a *expertise* em avaliar se aquele item é viável ou não no carnaval. Aí eu fui lá, porque é um item que me interessa. Se a minha meta é carnaval, é um item que eu vou ter que desabar grana... é água! Eu tenho 2000 bailarinos! Calcule que cada bailarino desses beba quatro copinhos de água por dia, que eu estou sendo modesto... aí eles falaram que o parâmetro lá era Escola de Samba. Irmão, escola de samba passa por dentro de um trecho pequenininho que não tem nem um quilômetro. Não leva nem uma hora de relógio. O Malê às vezes leva 8, 10 horas desfilando! O parâmetro está errado! Então, o poder se engessa de um jeito que para nós, que viemos de comunidades pobres, não temos vez. Você identifica o erro, você aponta o erro ao cara, ele reconhece e mesmo assim continua no erro! Então, falando das questões econômicas, as escolas de samba do Rio de Janeiro têm direito de arena. E aí do prefeito que tire esse direito! A gente sabe que quem move as escolas de samba são o jogo de bicho pesado, no Rio de Janeiro. E tem um ditado, rapaz, que é engraçado... “Me diga um absurdo? Na Bahia tem precedente”. Aí, rapaz, eu estou aqui como presidente de uma das instituições mais importantes, pra mim, que esse mundo tem, e aí eu chego na governadoria e me deparo lá com um decreto. O Governador do Estado da Bahia libera um terreno do tamanho do planeta, lá em Camaçari, para várias empresas multinacionais se instalarem. Deu o terreno e ainda dá a isenção! Bacana. E ainda assim, o ICMS dessas instituições, sabe onde que ela deságua? No Rio de Janeiro, nas escolas de samba. Eu lhe pergunto, com todo respeito, isso aqui é bagunça total? Porque ainda assim, no nosso momento, o Governador, gestor, quem quer que seja, poderia apontar e dizer “rapaz, se você está prestando um serviço na minha terra, eu já lhe dei um terreno, lhe anistiei durante 30 anos e você ainda pega o meu ICMS, que não é dado, não, pois isso vai ser abatido depois, e desagua em projetos que nada tem a ver com a minha terra?”. Outro exemplo, esses grandes mercados! O Assai, o Atacadão... o Atakarejo hoje é uma das empresas que mais crescem no Brasil, com pandemia e tudo! E se você bater lá na porta dele, o cara não te

dá nem um copo de água. E cadê o prefeito, que recolhe o INSS dessa galera? Que a gente sabe que ali é pesado... Eu não quero que me ajudem, não, mas crie uma cota, um fundo... mas não existe isso. O *apartheid* está aí. Quem tem o poder na caneta... aí quando chega no carnaval, quarta-feira de cinzas, você vê o lançamento do EcoSport lá, com as patinhas do Camaleão. E nós, que fomentamos cultura nesse país, não temos direito a nada?

**WS:** Massa! Contribui mais ainda com o que você falou! A outra que você já tinha respondido diz o seguinte: Em sua opinião, qual tem sido e qual deveria ser o papel dos blocos de carnaval? De qualquer maneira, você já respondeu sobre isso também...

**CA:** Eu acho que é uma pergunta bastante importante. Sabemos que o atual gestor tem uma prática de mobilizar pessoas na cidade. Quando ele pega a capital de Salvador, e os apontamentos externos nos remetem à “capital da música”, isso tem diretamente a ver com o carnaval. Aí eu te pergunto, imagina o que seria a “capital da música” se não fossem as nossas entidades e os enfrentamentos políticos? Se a gente não fosse rufar tambor! Será que essa galera de fora ia enxergar a Bahia como tal? Claro que não! O Malê recentemente foi o representante do Brasil no maior festival de blues e jazz do mundo! E graças ao meu bom Deus, eu tive a oportunidade, claro que em vida, de dividir palco com B. B. King! E por que isso? Por que o Malê é bonitinho? Não! Porque existe uma representatividade musical, onde a gente sabe que a outra galera que defende a pecúnia, só sai por conta do processo do poder financeiro. E a gente vai porque a gente criou uma história real, que representa! E aí, quando a gente chega lá, a gente foi fazer um show. Procurou o nome e o nome do Malê Debalê, da Bahia, tava escrito em pincel atômico, aquele que você usa pra dar aula... Rapaz, aquilo me deu uma indignação, irmão. Aí eu saí, fui ao hotel, porque quando eu viajo para esses lugares, eu levo a bandeira de Salvador, da Bahia e do Brasil. Pra fazer a minha representatividade, pois se eles não fazem... E aí é mais um ponto, nós retroagimos. Na antiga Emtursa tinha os cartazes, que o pessoal levava... A gente retroage. Gasta uma grana de passagem, porque nós viajamos para Nova Orleans com um grupo de 23 pessoas, então é pesado para o Governo do Estado. E quando você chega lá, até o nome da Bahia escrito em pincel atômico, irmão? É um descaso muito grande. E tem a ver com o quê? Com turismo étnico. A falta de aplicabilidade, de inserção, de acompanhamento do Governo. Independente de questão político-partidária, quando uma representatividade de Salvador sai, a gente tem que estar de mão dada! Você é o representante do Brasil lá fora. Quando morre, primeiro a pessoa diz “morreu um brasileiro”, pra depois dizer o Estado e o Município. O turismo étnico, quando você pega os números, as cifras, me parece que só serviu pra ser ponte aérea.

Quando você chega lá fora, você não vê nada da Bahia. No dia do Brasil, nos EUA, as bandeiras que têm são das pessoas que levam, mas ali era para ter a história da Bahia, do Pelourinho... Isso que traz divisas! Aí quando o Malê foi tocar em Atlanta eu fiquei doido procurando outra bandeira da Bahia, porque eu só tinha levado uma e é muito pouco para um grupo como o Malê... E não achei nenhuma! O secretário na época veio dizer “pô cara, é assim mesmo”, e não, não é assim mesmo. O Malê foi tocar nesse dia, Walter, dando continuidade, num espaço onde tinham 200 mil pessoas! Oito palcos montados, irmão. Será que esse cara tem noção da oportunidade que ele perdeu ali? A gente foi fazer um show lá, e a cultura de lá é o pessoal sentado com a cadeira na frente do palco, ouvindo seu som, e lendo um livro! Então é tudo diferente. Tanto que nós fomos fazer um show, fizemos três. E o diretor do Festival ainda pediu que nós ficássemos lá e fizemos a festa da diretoria do Festival! Mas aqui, no nosso país... Eu já até conversei com alguns amigos, isso é falta de amor à pátria. É o que eu penso. Quando eu chego nos Estados Unidos, eu costumo comentar, não tem uma casa que não tenha a bandeira do país estendida na frente da casa. Eu nunca vi um carro que não tenha a bandeira americana. Até a camisa tem a bandeira na etiqueta... E a gente aqui fica murmurando, pedindo pelo amor de Deus que faça e as pessoas não estão nem aí. De que adianta ter uma mídia foda, se você não dá direcionamento à sua mídia? De que adianta você está falando na Rede Globo se nas comunidades você não sabe o que é isso?

**WS:** Verdade... E você percebe o Carnaval, Cláudio, como um momento em que valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais são esses valores ou fenômenos?

**CA:** Rapaz, eu acho que o carnaval precisa ser estruturado. Eu acho que o carnaval precisa ser visto como a festa do povo, a festa do chão. Eu acho que camarotes são atrativos bacanas, mas primeiro você precisa solidificar sua raiz. Por que o que é o camarote? O camarote é uma varanda, onde você está ali debruçado para assistir quem vai desfilando! Só que na Bahia o processo é invertido. Os caras contratam as bandas de fora e colocam dentro dos camarotes. Aí você esvazia a rua. Os grandes pacotes das agências estão tirando o povo da rua. Os grandes pacotes dizem “olha, eu tenho isso aqui, você não precisa estar lá no chão, com a negrada”, e eu tenho certeza de que 90% é goela abaixo! Com todo o respeito, você acha que o turista quer vir pra cá pra dentro de um quadrado? A galera quer sentir calor humano, quer dançar, quer beijar, quer ir atrás do trio elétrico! É lindo o camarote, só que pra mim camarote é uma varanda onde tem lá debruçado fazendo referência e reverenciando quem está desfilando. É o contrário do que eles estão



fazendo de uns 15 anos pra cá. E a prova são esses dados que mostram que há um tempo o carnaval era uma máquina potente de fazer economia. Não se dá única e exclusivamente pela participação do turista. Isso se dá diante das cotas participativas de grandes empresas, das multinacionais, da Ambev, da Schin, da Claro, que aportam milhões de reais de patrocínio. Agora, cadê a essência do carnaval? Cadê o gringo pulando no meio do bloco afro? Cadê os gringos pedindo pra comprar a fantasia do Malê? Você é testemunha que os gringos iam até a sede do Malê pedir uma ala onde eles pudessem dançar... hoje o carnaval é uma festa voltada para patrocinadores e afins. É o que eu vejo.

**WS:** Então, pelo que você falou, Cláudio, eu vejo que como valor, o individualismo, e como fenômeno, a exclusão, são duas coisas que o carnaval perpetua. É isso mesmo?

**CA:** É isso aí. Na hora da divisão, não somos irmãos.

**WS:** Você acredita que os blocos afrocarnavalescos também reforçam valores sociais? Quais são eles?

**CA:** Sem sombra de dúvidas. Quando a gente se depara com pessoas de comunidades que está no anonimato, e quando você faz o aprendizado em que os blocos afros e afoxés, terreiros de candomblé e religiões que nos defendem, logo, logo você vê o brilho no olhar daquele indivíduo. Quem sou eu pra não ver? Recentemente eu falei, “Euzinha Chique” recentemente fez um curso de corte e costura no Malê e está brocando no Instagram! Nessa época nós tínhamos 8 cursos. Por que essa pergunta acaba sendo respondida? Porque ela foi fazer o curso dentro de uma sede de bloco afro. Depois você aflora! Mas isso só acontece dentro de bloco afro.

**WS:** Cláudio, qual sua opinião sobre as políticas de incentivo do Governo municipal, estadual e federal em relação ao carnaval e à preservação dos blocos afro?

**CA:** Não existe. Haja vista, agora, a Aldir Blanc, que eu defendo da seguinte forma: A Aldir Blanc é algo cultural? É. Mas em cada área geográfica do Brasil existe uma cultura. Existe uma forma de ser tratado. E agora, dia 31 de dezembro, com certeza a secretária do Estado da Bahia vai ter que devolver esse dinheiro todo pro Governo Federal. Porque o nosso governador não teve a sensibilidade de chegar em Brasília e dar as diretrizes dele. Meu olhar é de que, mais uma vez, é escroto para toda a comunidade negra. A Aldir Blanc ficou muito engessada, pois nós sabemos dos problemas, sobretudo estruturais, que essas entidades de movimento negro têm, e quando você se predispõe a deixar isso na mão de um ditador, de uma pessoa que não tem a menor sensibilidade com comunidades negras, é claro que esse projeto fica engessado.

**WS:** Com certeza, Cláudio. As próximas perguntas você já respondeu, mas fica o convite para se você quiser falar mais, se achar que deve acrescentar algo. O que é que o bloco afro faz para além do Carnaval?

**CA:** O bloco afro, e aí falo do Malê, tem ações afirmativas, quando ele busca sua comunidade e traz dentro da sede para tratar de questões de comunidades. E aí eu falo diretamente da questão pessoal familiar, do tratar de caminhos que tanto o homem quanto a mulher acabam não tendo a psiquê formador de opinião. E eu me coloco até nesse processo do indivíduo enquanto discente, e digo, de uma forma muito direta: será que as nossas comunidades, se não fosse o Malê Debalê, teria um comportamento pleno a nível desse tal feminicídio, que é a bola da vez. Será que não seria muito pior? Será que não é o momento de os governantes fazerem um aporte, sobretudo financeiro, e aí sim buscando a ideologia de nós, que temos *expertises* dentro de nossas comunidades para poder barrar essa coisa? Cada hora no Brasil existe algo maléfico, e agora a bola da vez é o feminicídio, mas tem também a intolerância racial que é outra miséria. Não faltam exemplos de violência no Brasil e em Salvador, mas eu não posso resolver o problema do feminicídio dentro de quatro paredes, eu tenho que ir para a Baixa da Soronha! Lá que as pessoas vivem em vulnerabilidade. Os mais afetados por essas coisas sempre são os nossos. Claro que existe também em classes mais altas, mas em uma proporção muito menor. A política para mim é um caminho direto para o que acabamos de viver nas nossas comunidades em Salvador. As nossas polícias, infelizmente por um processo governamental, ainda não educam e preparam nossos policiais de forma adequada. Os nossos policiais, com todo respeito a cada indivíduo desse que é pai de família, que é mãe de família, mas não são preparados a altura. E como é que a todo momento esses policiais adentram nossas comunidades matando? Batendo, espancando, sem querer saber se é pai de família ou não, se é delinquente ou não. E aí o gestor do Estado vem e coloca como candidata uma policial! Claro que a resposta ia ser essa. Esse percentual estarrecedor nas urnas. O nosso povo é negro. O povo, dito de partido negro, exclui uma candidata negra. Por quê? Porque a pessoa foi mal escolhida.

**WS:** Avançando aqui, qual o futuro que você vislumbra para o carnaval baiano, em especial no que tange os blocos afrocarnavalescos?

**CA:** Meu irmão, o futuro que eu vejo... O Malê tem um slogan bacana “O Malê não é só carnaval”, e nós temos ações na sede. Mas, eu creio que existem uns pontos no DNA da cultura afro da Bahia que deveria ser adotado, que poderia ser abraçado, que poderia ser destinado como data histórica da Bahia, de Salvador, como, por exemplo, o Festival de

Música do Malê Debalê. É um festival que não é só um festival. É um festival onde os compositores da Bahia se debruçam diante de um contexto histórico real, de tema, em que a diretoria vai *in loco* buscar. É necessário que vocês busquem dessa fonte e não fiquem de cima, de uma plataforma política, seja ela qual for, apontando sem ter o devido conhecimento. Que é o caso das instituições. E aí eu não falo só de Malê, falo de todas as instituições que formam o DNA negro dessa Bahia.

**WS:** Você percebe, Cláudio, alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana e contra os blocos afrocarnavalescos? Se sim, como isso acontece e de que forma o Malê se posiciona com relação a isso?

**CA:** O tempo todo. A exemplo, o Malê Debalê teve o prazer imensurável de criar um projeto que pra mim é o projeto mais grandioso que a Bahia tem, chamado “Ouro Negro”. Esse projeto hoje está vestido de um edital que é extremamente nocivo. Esse edital contempla pessoas que não conhecem nada de cultura negra, ao ponto de dizerem que o Malê não tem legitimidade de África. É um edital que tem pessoas jovens que não tem comprometimento com a nossa cultura, que não sabem o que falam. E hoje o Malê, por ter sido criador, participou durante 10 anos e hoje convidaram a se retirar por conta desse processo excludente no qual nós não concordamos. E digo mais, quando o Malê se retirou e fez alguns apontamentos, essas mudanças foram alteradas de forma muito mais perversa. É o racismo estrutural. O racismo permanece nas grandes casas, e existe um *apartheid* muito grande naquele palácio que foi sede de histórias belíssimas, que é o Palácio Rio Branco, que hoje está sediada a Secretaria da Cultura. É com muita tristeza que eu falo sobre esse processo porque fomos fomentadores disso. O Ouro Negro nada mais é do que a história de blocos de matriz africana que contemplam e fazem uma extensão do que é a África, em Salvador. No entanto, existem formatos para fazer com que essas entidades que defendem tanto todo esse contexto que eu falo, fiquem excluídas do processo. 2020 tivemos a oportunidade “belíssima” de ter Ilê do lado de fora, que é um absurdo, o Malê fora do Ouro Negro, Olodum entrou pela janela, só Deus sabe como, mas parece que foi força política e partidária, e centenas de blocos foram excluídos. Por conta de um formato engessado, que está ali para atender os anseios de um ou de outro!

**WS:** Cláudio, na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público, favorecem ou já favoreceu a relação entre o carnaval e a educação? Como o você vê a atuação das entidades que organizam o carnaval? Eu queria frisar mais o recorte da educação... Como você vê isso?

**CA:** Eu costumo dizer que a gente precisa ter limite para determinadas coisas. Educação, hoje, é algo que não passa pelo carnaval da Bahia. E muito menos pelo carnaval do mundo. Eu acho que a gente desconstrói todo processo ideológico, e sobretudo visando a questão educacional desse mundo. Porque não tem nada no carnaval na Bahia que eduque. O quê que educa no carnaval da Bahia? A pessoa trocando socos na Avenida? É a exclusão de entidades de matriz africana que chamam as comunidades para seus anseios, a fim de fazer políticas inclusivas? Não tem educação. O que a gente poderia ter como apontamento eram as entidades de movimento negro voltadas para abrilhantar o carnaval da Bahia, como foi o caso com o Malê, fazendo ações de educação, preservando o meio ambiente, limpando as ruas de Salvador, gerando reflexão do que a gente espera para o futuro do país. Mas não é o caso do carnaval, não é o caso da gestão.

**WS:** No caso, nesse cenário, os blocos afros e o Malê Debalê, especificamente, tem um outro posicionamento em relação a esse cenário do processo educacional do carnaval?

**CA:** O processo educacional do carnaval, há quatro anos nós tivemos a oportunidade de meter o pé na porta e os mais fortes tiveram a oportunidade, ainda que com muita resistência do poder público, de pôr um projeto chamado “Afródromo”, aonde um cortejo negro fez o carnaval de Salvador. Isso é um projeto de inclusão, onde você vê 10, 15 entidades desfilando por mais ou menos 20 km, e você olha nas fantasias todo um processo de educação. Cada adereço daquele tem uma simbologia. Cada música daquela remete a um tema, e logo, logo, quando há oportunidade de pegar um livro didático, você entende o que a gente está falando! Mas, fora isso, que inclusive acabou, o que é que a gente tem no carnaval da Bahia? O carnaval hoje é uma questão econômica que está ali para servir quem faz o carnaval, só isso.

**WS:** No caso, você colocou que o carnaval da Bahia realmente não tem esse processo, mas os blocos afros por sua vez eles atuam nessa ação educacional. Aí a minha pergunta agora integra essas duas. Você acha que a sociedade baiana reconhece essa ação institucional dos blocos afros no que diz respeito à uma pedagogia afrocarnavalesca?

**CA:** Como eu falei anteriormente, existe uma grande diferença entre verdade e notícia. E não é interessante para os grandes da mídia reconhecer o trabalho real que o Malê tem. Mas é interessante dizer que o Malê vai fazer dois dias de carnaval. E daí nasce o slogan de que o Malê não é só carnaval. A gente precisa ter o ponto e a vírgula no lugar certo, para que as coisas não sejam distorcidas. O Malê só espera o carnaval para fazer culminância! Claro, se a gente tem algo de comercial nessa festa, nada mais óbvio que a gente apresente o que a gente tem de melhor! Nossa banda, o maior balé afro do mundo...

E se o pessoal de fora, o *The New York Times*, está dizendo que o Malê é o maior balé afro do mundo, em todos os sentidos, quem sou eu para dizer que não é? Mas aqui na Bahia o pessoal insiste em dizer que “eles até são, mas deixe passar a cuia de novo, e talvez, ainda assim, eu vou negar”.

**WS:** E a última pergunta. Na sua opinião, que elementos estão presentes, ou deveriam estar, na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca? Lembrando que pedagogia a gente entende aqui como aquela leitura de mundo voltada para a transformação. Não apenas ler, mas também transformar.

**CA:** Eu acho que o processo de inclusão. Quando você se depara com o carnaval de Salvador, e você vai em um camarote, ora... vivemos em comunidades negras onde quando o Malê tem a oportunidade de buscar um convênio, um patrocínio, eu tenho que ter minha cota de participação para a minha comunidade, ou então eu não posso cobrar bilheteria! Se eu não posso fazer isso, porque uma empresa privada pode ser patrocinada por um ente público e cobrar 5 mil reais para a entrada de um carnaval? O processo de exclusão começa aí também. Aí vem o poder superior e diz assim “dado a não prestação, será a sanção”, mas isso só cabe para uma classe! Que é a do bloco afro, que é a do negro. Aí entra pro sistema penitenciário. Isso não é só um problema de Bahia não, mas outros Estados até tem avançado. Aí a pessoa vira pra mim e fala que tem um amigo que está querendo sair da penitenciária, mas precisa de um emprego que dê a carta a ele de emprego. E eu pergunto ao Governo do Estado, existe um programa de ressocialização do indivíduo? Porque as vezes, o cara que está dividindo a cela com um indivíduo que matou 10 pessoas, só roubou uma lata de leite. E aí todo mundo é colocado no mesmo barco, irmão. O cara mesmo que roubou a lata de leite, a prática dele não é correta, mas existe um ditado, mesmo que errôneo, que o ponto de reflexão precisa ser melhor detalhado, que é “a necessidade faz o ladrão”. Só Deus sabe quantos filhos aquele cara tem... Não dá a ele o direito de roubar nada de ninguém, mas porque não analisa aquela situação? Talvez aquele cara não tenha nem tido direito a audiência de custódia, que é a audiência que a pessoa nem entra no presídio! De noite mesmo o juiz assina o alvará de soltura e o cara tá solto. Vários traficantes, *serial killers*, conseguem o alvará, mas no entanto o cara da lata de leite não teve essa oportunidade. Passa pelo mesmo contexto excludente de que as nossas comunidades não têm poder, sobretudo aquisitivo, que é o que manda no mundo. Nesse país, a classe média alta manda! Onde as pessoas são o tempo todo corrompidas, e você não tem muitas vezes o que dar de comer pra seu filho, que está pedindo... Você chega na última instância, que é roubar a lata de leite, que eu

não concordo, acho que é errado, mas você tem que ser julgado de forma igual ou pior a um cara que é assassino? Não pode! Então o processo de desigualdade permanece. E aqui, preciso dizer o seguinte: quando um branco fala (e com isso me refiro ao branco que não tem processo ideológico de reparação), ele tá buscando os direitos dele. Mas o negro não. Porque o discurso é sempre esse. Não é questão de ser coitado não, existe uma dívida sim. Eu não cheguei da África escravo não, eu fui escravizado aqui. Tem que saber diferenciar o joio do trigo. Eu tive reis e rainhas pretos e pretas, como antepassados. Hoje eu sou menos excluído porque eu tirei meu rastafari, mas fiquei 17 anos com o rastafari e, quando eu chegava nos lugares, as pessoas seguravam as bolsas! Várias situações passei de pessoas ficarem completamente desconfortáveis com minha presença, e ainda passo, a ponto de eu ter precisado chegar e falar algo no momento. E voltando ao início, eu tive, graças a meu bom Deus, a oportunidade de fazer um DNA chamado “Brasil África”, onde eu me perguntava o porquê desse amor? O porquê dessa vontade incessante de saber? E graças a Deus eu tive a resposta! Eu não caí aqui de paraquedas não, meus antepassados que aqui estiveram disseram “vou deixar minha raiz aqui”. Eu tive a oportunidade de descobrir que minha tataravó pertenceu ao povo de Nigéria e de Oruba. Aí a pessoa vem falar de oportunismo! Não é oportunismo não, irmão. A gente está aqui numa terra que foi cantada pelas pessoas que nós sabemos quais são, e os tupis-guaranis habitaram isso aqui. Itapuã! Aí vem dizer que não quer dizer nada? Quer dizer sim! Você fala em igualdade, fraternidade, você quer que o “itapuãzeiro” abrace a situação de que Itapuã precisa ter um representante... você primeiro precisa saber falar o nome dessa terra, que teve alguém antes da gente que deixou! E você não sabe! Então respeito é tudo. Hierarquia mais ainda! E quando a gente começar a respeitar a hierarquia, nosso país passa a ser outro.

## B.2 CATEGORIA COMPOSITOR

Entrevistado: Adailton Alves de Santana (Adailton Poesia) Idade: 53

Formação: Ensino médio

Atuação profissional: Produtor cultural, compositor, idealizador e produtor do programa “A voz dos tambores”

Data da entrevista: 16 de dezembro de 2020

**Walter Silva (WS):** Adailton, conta pra gente um pouco sobre quando e como você se ligou ao carnaval e aos blocos afrocarnavalescos, entendendo que estão sendo considerados como os blocos afrocarnavalescos os blocos afro e afoxés?

**Adailton Poesia (AP):** Ok. Me chamo Adailton Poesia, sou parceiro do nosso saudoso Walter Farias, e comecei a me ligar aos blocos afrocarnavalescos e afoxés quando fui apresentado por Luciano Gomes, autor de Faraó e outras canções, ao meu parceiro de composição Walter Farias. Foi a partir desse encontro que viramos compositores e eu conheci esse mundo do carnaval. Eu era muito restrito à minha comunidade e não tive a oportunidade de conhecer o carnaval de 85 para trás. Eu conheci o carnaval de 86 em diante, quando conheci meu parceiro. Fomos apresentados em 1985, lá no bairro do Canela. A gente se encontrou, e nenhum dos dois tinha essa veia artística de composição nem de cantores. O Walter por ser mais velho do que eu já conhecia todo esse movimento de blocos afros e afoxés, e blocos diversos. Viu praticamente tudo isso nascer. Os blocos de percussão, como “Painéis vazias”, “Secos e Molhados” e os blocos de índios, como “Tupi”, “Guarani”, hoje o atuante “Apaches do Tororó”, Walter viu tudo nascer. Viu nascer os blocos afros, como O Melô do Banzo, que eu só ouvi falar, viu o surgimento do Ilê Aiyê, que hoje é o pioneiro de todos os blocos afros, e também viu o nascimento de um dos afoxés mais velhos, porém não em idade. O Afoxé Filhos de Gandhi é o mais velho em idade porque dá seguimento até hoje, com suas eleições para a diretoria. Mas o mais velho afoxé de Salvador, como a gente sabe, é o Filhos do Congo, que está em sua terceira geração. Inclusive em umas das minhas *lives* aqui no “A voz dos tambores”, eu fiz uma enquete sobre isso e muita gente tomou pau. Muita gente respondeu que o Afoxé mais velho de Salvador em atividade é o Filhos de Gandhi, sendo que não é. O mais velho afoxé em atividade em Salvador é o Afoxé Filhos do Congo. Acredito que você tenha entrevistado Nadinho do Congo e ele já tenha falado isso um pouco para você. Estamos na terceira geração, inclusive sou compositor do Filhos do Congo, quando cheguei lá você estava lá como diretor. E a gente se conheceu lá e formamos essa amizade sadia demais. Então Walter viu isso tudo nascer! Filhos de Gandhi têm 60 e tantos anos, Walter viu nascer. Walter faleceu agora em julho, tinha 78 anos. Então viu isso tudo nascer e tinha conhecimento dessa história toda, mas não era compositor. Nunca escreveu nada, nem cantava nada! Então foi a partir da minha chegada em sua vida, em sua história, que Walter virou compositor e eu me transformei no compositor que hoje eu sou. A gente fazia batucada! Então eu entro numa história, como está no contexto do que você me perguntou, eu entro na minha história de início, de como foi que eu iniciei na minha

carreira de compositor, que foi justamente quando Luciano Gomes nos apresentou. Eu morava no Canela, trabalhava na cantina do Hospital Geral Getúlio Vargas, estudava no Colégio Maristas, no Canela mesmo, e depois passei pro Colégio Edgar Santos, no Garcia, e toda vez que eu saía da escola, eu ia lá pra Cantina da Lua, fazer batuque no balcão da cantina com Walter Farias! Aquele momento de tensão de tanta gente doente no Hospital Geral do Estado da Bahia, e a gente faz batuque a partir de 23h da noite! E o povo saía dos seus quartos de visitas para ir fazer um lanche lá, um café, e nós estávamos batucando no balcão da cantina do hospital. E as pessoas gostavam porque dava um momento de descontração para essas pessoas que estavam tão tensas lá, como visitantes de seus parentes. E a gente cantava música de Roberto Carlos, de Bezerra da Silva, naquele clima de samba. O Luciano esteve lá várias vezes, porque o Luciano na época trabalhava no Paes Mendonça, que agora é Bompreço, ali no Canela... E o Luciano ia fazer entrega lá, e a gente tava lá fazendo samba na cantina. E aí, um desses dias, Walter virou e falou “vamos fazer uma música”. E eu digo “como é que é? rapaz, eu nem sei pra onde anda isso!” (risos). Aí ele insistiu, e eu falei “vamos”. E fomos, e como todo compositor de bloco afro que se respeita, tem que começar pelo pioneiro. Tem que começar pelo Ilê Aiyê. É a lógica da história do ciclo da vida do compositor! (risos) Então, a nossa primeira música foi escrita para o Ilê Aiyê! Eu iniciei a minha parte e passei para ele, e ele concluiu, me deu, e eu fui para os ensaios do Ilê Aiyê lá no Curuzu, no início, em 1980. O Ilê Aiyê ainda estava no Curuzu, depois que foi para o Santo Antônio... E eu fui para lá, mas como não sabia para que lado que eu ia cantar, eu chegava lá e não cantava (risos). Ficava olhando e dizia “eu vou cantar nada, não sei nem para que lado vai!” olhava e via tanta gente preta bonita!

**WS:** Era na época de Guiguio, de Lazzo?

**AP:** Não, Guiguio não tinha chegado ainda não. Acho que Lazzo já tinha saído, o Gilberto Gil também já tinha saído... Quem tava na época que eu cheguei foi Bailado, César Maravilha, Eron, essa galera aí.

**WS:** Isso foi que ano?

**AP:** Isso já foi em 86... então eu ia, mas não cantava. Acho que foi depois de muito tempo que eu consegui cantar uma música lá. E depois nós fizemos uma música para o bloco Alafin, que é de lá do Alto do Cruzeiro, em Cosme de Farias. E o Alafin ensaiava num colégio lá na Bonocô, e eu saía tarde da noite e ia para lá sozinho, porque o Walter trabalhava na cantina à noite, e eu ia para lá sozinho para esse mundo que eu não conhecia, sabia nem pra onde ia! Porque eu nunca tinha participado dessa história.



**WS:** Você tinha que idade nessa época?

**AP:** 17 anos, mais ou menos. Foi quando eu comecei a vislumbrar essas coisas. E aí a gente foi escrevendo, vamos continuar. E depois escrevemos para o Olodum, no ano de Cuba, do Olodum. A gente fez uma música para o ano de Cuba. Escrevi para o Araketu, em Periperi, mais a frente um pouco... E pronto! E foi assim que começou a história de composição de Adailton Poesia, esse que está sendo entrevistado por você hoje.

**WS:** Massa, muito bem.... E quando foi sua primeira premiação? Eu sei que você teve várias, mas a primeira vez que você teve uma composição premiada, quando foi e em que bloco foi?

**AP:** Meu primeiro título foi o Olodum! Não foi nem o Ilê Aiyê, foi o Olodum. Foi o terceiro lugar, com a música “reggae dos faraós”.

**WS:** Reggae dos Faraós, exatamente!

**AP:** Sim, foi aquele tema maravilhoso do Olodum, o Egito, que revolucionou a ideia de África aqui na Bahia. Porque muita gente não sabia que o Egito era um país africano. Muita gente achava que era um país europeu... Então o Olodum trouxe essa realidade à tona com o tema de “Egito dos Faraós”, com várias músicas belíssimas! A música de Luciano Gomes “Faraó”, a minha música “Reggae dos Faraós”... Luciano ficou em primeiro lugar e eu e Walter em segundo com uma diferença de 5 pontos, entendeu? Aquele festival do Olodum, com Luciano cantando Faraó, a música detonada, ele poderia até ter um empate técnico entre eu e Walter e Luciano Gomes. Só que nessa época, eu e Walter, a gente cantava junto, tipo dupla sertaneja. E nesse dia o Walter errou a música... A segunda estrofe da música ele trocou pela terceira. Então eu cantei a primeira, cantei o refrão, e quando era para entrar a segunda, ele entrou com a terceira. Então isso a Comissão Julgadora viu e nos tirou ponto. E a gente errou! E quando deu o resultado, a gente errou por 5 pontos. E esses 5 pontos podem ter sido tirados nessa atrapalhão.

**WS:** E é capaz! Porque eu conheço “Reggae dos Faraós” e ela também é uma canção lindíssima! Ela foi gravada, fez muito sucesso.

**AP:** É... O intérprete da música “Reggae dos Faraós” chama-se Betão! Finado Betão, saudoso Betão. E existe diferença entre a música “Faraó” de Luciano Gomes e a “Reggae dos Faraós”, de Adailton Poesia e Walter Farias. Porque a de Luciano Gomes é uma música belíssima e extensa, e todo mundo sabe cantar a música toda! Hoje nós temos essa dificuldade de fazer música grande, porque o povo está preguiçoso para cantar. O povo quer música com um refrão, um textinho e acabou. Mas antigamente, as músicas de blocos afros eram jornais. “Reggae dos Faraós” tem três estrofes e um refrão. “Faraó” tem duas

estrofes imensas, e depois de gravada ficou com três refrões. Mas antes de gravada, ela tinha dois refrões só. Só que a música “Faraó”, a “Força e Pudor” e “Madagascar”, que são músicas imensas, todo mundo sabe cantar. “Reggae dos Faraós” é um pouco mais difícil de cantar, porque ela é mais complicada com relação a sua escrita, o seu texto. A música de Luciano Gomes é mais fácil de ser aprendida pela escrita. Ele escreveu uma música belíssima, porém mais fácil de você captar. A música de Luciano vem cantando a estória do Egito, e a de Adailton Poesia e Walter Farias vem contando a história do Egito. E a história é mais difícil de se assimilar.

**WS:** Agora, cara, você falou algo que é muito importante. A música dos blocos afros tem uma temática que é muito específica. Essas canções que o pessoal chama de música-tema, elas trazem um contexto histórico muito grande que é uma maneira de transmitir ao povo negro baiano e a sociedade como um todo, a história da África. A história de heróis africanos e a história do povo negro. Como você vê isso como elemento da composição da canção, da inspiração... Como que é esse seu processo criativo?

**AP:** Existem duas categorias hoje em dia nos blocos afros: samba-poesia e samba-tema. Então quando você vai para a categoria poesia, você tem o tema livre. Você praticamente vai só exaltar e homenagear a entidade. Então digamos que vai fazer um samba-poesia do Ilê, você tem que falar do que o Ilê representa, do que o Ilê representa para você, e essas coisas. E tem a música tema, que você tem o material de pesquisa que lhe dá o viés para você fazer a sua música. Hoje, você tem tudo com a internet. Antigamente você não tinha. Então os blocos davam uma apostila para cada compositor se basear para cada música tema naquela apostila. Por isso que quase todas as músicas ficavam parecidas. Porque os compositores não se preocupavam em sair das apostilas e ir para um livro, para uma biblioteca pública, ou perguntar a um professor de história ou historiador. E foi o que aconteceu, a diferença entre o tema dos faraós do Egito. Esse tema começou bem porque nós tivemos uma apostila gigantesca, com quase 60 páginas. Então você tinha um material extenso para fazer música. Foi por isso que foi o tema do Olodum com mais músicas belíssimas! Todas as músicas que chegaram como tema do Olodum eram lindas, e se tivesse até o 10º lugar, todas elas seriam premiadas. Então, Luciano foi por um lado, e Adailton Poesia e Walter Farias foram por outro. Porque, o que é que acontece? A gente tinha apostila nas mãos, mas já tinha a música de Luciano Gomes lá com aquela temática lendária do Egito. E a de César e participação também, com aquela temática do Egito. Tinha música também de Ademário com aquela temática. Então naquela época, eu com 18 anos já falei para o Walter Farias que a gente não podia se basear única e

exclusivamente na apostila. Nessa época eu já trabalhava em outro lugar onde meu patrão tinha uma coleção de livros de cada nação do mundo! De cada país do mundo, ele tinha um livro. Então foi aí que eu peguei esse livro emprestado na mão dele, entre aspas, e passei para o Walter. Porque o Walter tinha tempo de ler e escrever sobre o livro e outras coisas. E aí a gente saiu da apostila e foi para o livro. E a partir daí a gente fez a história do que aconteceu no Egito nessas épocas. Na sua dinastia, nos seus túmulos, nos seus sarcófagos, seus faraós... Essa história toda que a gente canta no “Reggae dos Faraós”. Então, o tema dos blocos afros é enriquecedor porque nos traz um conhecimento que a gente não recebeu dentro da escola. A gente não recebeu dentro da escola esse conhecimento de África. Hoje nós temos a Lei 10.639 que tem a obrigatoriedade de você ensinar a cultura e a história da África nas escolas públicas, mas mesmo assim não é seguida. E eu brinco que os blocos afros e os afoxés são as nossas universidades. Foram elas que nos ensinaram tudo que nós sabemos de África. África do Sul, Senegal, Moçambique, Cuba, que não é África, mas é um país negro, Haiti, que é uma ilha negra... tudo isso foram os blocos afros, e se hoje a gente sabe quem era o presidente da África do Sul lá em 1970, foram os blocos afros que trouxe. Se a gente sabe quem foi o guerreiro defensor das causas revolucionárias e libertárias do Haiti, graças aos blocos afros. Se a gente sabe de Dandara, de Aquataluxe, Njinga e de várias tantas guerreiras, foram os blocos afros que trouxeram esse conhecimento. E eu digo o que seria de nós, historicamente falando, povo negro, de cultura se não fossem os temas dos blocos afros? Então os blocos afros e afoxés são uma escola para a gente, e nós temos muito que agradecer por essas entidades existirem, porque senão a gente continuaria com a ideia de que a África é Tarzan no cipó, chitas, e aquela história de leões bravos, índios selvagens... é o que eles passam para a gente. E nós sabemos que a África é o pulmão do mundo, a grande mãe do mundo e tem sua riqueza toda sugada, e é discriminada o tempo todo.

**WS:** Perfeito, é isso mesmo. Agora Adailton, você me falou algo que chamou atenção. Você falou de todo o trabalho de pesquisa que os blocos afros desenvolvem para criar as famosas apostilas, que eles disponibilizam para os compositores. E você falou muito bem sobre como você resolveu aprofundar o conhecimento saindo da lógica da apostila, pesquisando em livros etc. Você acha que o público, o folião do bloco afro, ou o povo negro, que não apenas o do bloco afro, ele também incorpora essa ideia de estudar a África, de se aprofundar sobre os conhecimentos da África, de rever a África? Ou seja, os blocos afro conseguem ressignificar essa África que a escola coloca como uma África

folclorizada, e esse processo de ressignificação transforma o sujeito na sua relação com o mundo?

**AP:** Sim, claro! Eu diria que hoje com o surgimento do Ilê Aiyê, principalmente... E eu falo do Ilê porque ele é a nossa referência, porque com seu tema, sua indumentária, sua percussão, suas atitudes, eu acho que o Ilê transformou a cabeça de muitos, principalmente ao se tratar de mulheres. Hoje a gente vê as mulheres com uma autoestima elevadíssima! Antigamente a mulher preta não vestia vermelho, porque era muito discriminada. O porquê eu não preciso nem dizer... Mulher preta não usava cabelo trançado, não usava *black*, era só cabelo alisado. Hoje, a mulher usa o que bem quiser. Ela coloca na cabeça turbante, trança, fita, dread, coloca tudo o que quiser na cabeça e está bem. Usa vestimentas completamente africanizadas! Então eu acho que o Ilê Aiyê é o principal responsável por essa mudança de cultura e de comportamento do povo negro. Então as músicas dos blocos afros, tanto os temas como as poesias, trouxeram um conhecimento muito profundo para nós, povo negro que não tivemos oportunidade de aprender nas escolas, as músicas dos blocos afros foram aproveitadas de maneira muito importante para o estudo do povo... Porque hoje nós temos na universidade nossos doutores, nossas doutoras negras. E quem fez essa revolução na cabeça desse povo negro? Foram os blocos afros, principalmente o Ilê Aiyê. Os blocos afros nos deram essa oportunidade através de tudo, através da sua percussão, da sua vestimenta e da sua música principalmente. O povo via as músicas dos blocos afros e aprendia de um dia para o outro, tinha aquele processo de divulgação de material da música impressa! A gente tinha aquele prazer de digitar a música, imprimir e levar nossas cópias para o ensaio dos blocos afros. Quando o povo saía dali, saía com a cópia na mão e uma apostila: um caderno de conhecimento na mão. O tema “Egito dos Faraós” foi um dos temas que mais aprendido deu ao nosso povo negro através do Olodum, porque as músicas foram todas aprendidas. O povo sabe de todas as músicas. O tema “Senegal”, do Ilê, foi outro tema belíssimo, quando a banda Reflexus gravou a música “Senegal”, de Valmir Brito e Ytthamar Tropicália. Outro tema belíssimo foi o “Madagascar”, do Olodum, quando a banda Reflexus gravou a música “Ranavalona”, e por aí vai... Então o bloco afro e sua musicalidade tem tudo a ver com o desenvolvimento cultural do nosso povo negro.

**WS:** Adailton, na sua opinião, quais elementos estão presentes ou deveriam estar na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca? Lembrando a você que eu estou entendendo a pedagogia como uma forma de ler e transformar o mundo. Em outras

palavras, o que é que os blocos afros e afoxés têm ou deveriam ter, na sua opinião, para ter uma pedagogia?

**AP:** Na minha opinião, o respeito à ancestralidade, o respeito aos fundamentos básicos, como empatia, entretenimento e o amor ao próximo. Sem isso, não avançaremos e não lutaremos coletivamente para essa pedagogia afrocarnavalesca. Acho que esses pontos são o básico para uma pedagogia afrocarnavalesca.

**WS:** E na sua opinião, esses elementos estão presentes nos blocos afrocarnavalescos?

**AP:** Eu acho que sim. O compositor, ele faz a sua parte escrevendo sobre essa temática. Só que existe um processo dentro dos festivais e blocos afros de análise contextual. Então, o compositor escreve falando de ancestralidade, falando de respeito e de fundamentos básicos. O compositor faz, mas a coordenação muitas vezes não expõe. Então essas músicas que deveriam muitas vezes ser mais liberadas para o povo, ficam presas dentro da entidade. Entendeu? Eu falo hoje. Essa pedagogia digamos que meados dos anos 90, por aí, até 2005, existia mais essa pedagogia afrocarnavalesca. Mas eu acho que com o avançar da história e da tecnologia, os diretores e coordenadores dos seus blocos foram tendo outra visão de mundo e de música, e ele acha que isso que você escreveu não é pra ser liberado para que o povo de fora tenha acesso. Porque o que acontece é que o bloco afro fecha um acordo financeiro com o país X, para falar sobre esse país nas músicas. Então, ele não pode falar sobre coisas ruins desse país no carnaval. Entendeu? E eu não posso estar exaltando o meu colonizador. Ai se eu exalto o colonizador em uma canção minha, está bom. Se eu tacho pau no colonizador, essa canção minha pode não passar no projeto do festival. Hoje tudo gira em torno do financeiro. Então, existe uma forma distorcida de você apresentar as verdadeiras músicas, as músicas que verdadeiramente contam a história do país. Imagine, por exemplo, uma história hipotética do Ilê homenageando o Haiti. Imagine, como o Ilê vai homenagear o Haiti, e os compositores sem poder falar no massacre do Haiti? Então, Walter, a gente como compositor ainda exalta essa pedagogia afrocarnavalesca, mas eles lá dentro não deixam sair. Essa é a questão. A musicalidade dos blocos afros e afoxés mudou muito a sua cara de 2005 para cá. Hoje você tem que ser altamente comercial, flexível, suave, poético, de coração romântico. (risos)

**WS:** E você atribui a que, Adailton, essa mudança? Teve algum elemento específico, ou um conjunto de elementos que fizeram com que essa mudança tivesse acontecido?

**AP:** Rapaz, hoje gira tudo em torno da ganância. Todo mundo só olha em torno do seu umbigo. Então, eu digo a você, existe um acordo e esse acordo não pode ser quebrado.

Então, com a comercialização da música baiana, e repare que digo baiana, porque a música brasileira hoje já está toda contaminada. Mas se tratando de música baiana, a maior parte da contaminação está aqui na Bahia. Hoje a Bahia, em matéria de coisa nova, você não tem nada que preste sendo passado para o povo. Porque coisa que presta tem. Eu tenho muita coisa que preste, Valmir Brito tem muita coisa que preste, Jocely tem, ou seja, os compositores da periferia têm muita coisa que preste. Só que eles deixaram de dar oportunidade a esses compositores que escrevem a verdadeira música. Então, hoje, uma música como “Faraó” jamais seria gravada. “Força e pudor” jamais seria gravada. Por quê? Porque é uma música que conta a história e faz o nosso povo conhecer seus direitos. E hoje, politicamente falando, eles não querem o povo conhecendo seus direitos. Eles querem que o povo permaneça burro para votar naqueles que o oprimem. Então a musicalidade da Bahia está nessa pegada, só coisa ruim. Eu falo de maus tratos. A música hoje em dia está maltratando as mulheres. O que hoje faz sucesso na Bahia é isso, o pagodão, o funk, o arrocha, essa “cornice” que a gente vê nas músicas breganeja, que vem de lá pra cá e vai daqui pra lá. E hoje a referência da música baiana é um compositor chamado Thierry com a música “Rita”. Olhe onde a música da Bahia chegou. Chegar ao ponto de dizer a Rita que está arrependido de tudo e que vai perdoar até uma facada que ele recebeu dela. Então você chega no Ilê Aiyê ou em qualquer outro bloco com uma música-tema toda dentro do tema que eles pediram, e você não passa. Isso tudo eu estou dizendo a você por experiência própria, pois foi o que aconteceu comigo. Certa vez eu fiz uma música-tema para um bloco afro, com Walter Farias, falando de pessoas que construíram a entidade, e para eles, de lá de dentro, essas pessoas não deveriam ser homenageadas. Entenda, o cara constrói a entidade. Essa entidade está aí porque a galera construiu, e quando você faz essa homenagem você toma pau na música, porque você exaltou uma pessoa que você não deveria exaltar. Então, é assim que está acontecendo a musicalidade hoje. Totalmente distorcida do que deveria ser. Então você vai se rebaixar a escrever o que eles querem para poder ser finalista? Comigo não vai acontecer. Então ou eu deixo de concorrer, como já deixei com vários blocos como Ilê Aiyê, Os Negões, Malê Debalê... hoje eu concorro no Muzenza pela admiração que eu tenho pelo bloco Muzenza. Eles fazem questão que eu concorra pela minha musicalidade. Concorro nos Filhos de Gandhi e concorro no Olodum, mais pela visibilidade do que pela vontade de concorrer. Porque o Olodum é uma entidade que te projeta, então você não pode deixar de estar em cima do palco do Olodum. Então eu não concorro mais, porque eu acho que vou só queimar a minha imagem de um dos compositores mais premiados na história dos

blocos afros. Então essa é a história da musicalidade de hoje, que você não vê mais como forma de inspiração e de estudo. Eu já tive música que foi tema de tese de mestrado de faculdade!

Hoje, se for levar uma música da Bahia para uma faculdade, só se for para meter o pau! Em quesito de aproveitamento, não tem. Você ainda vai me perguntar sobre as minhas principais canções não vai?

**WS:** Sim, era a próxima! Mas você falou uma coisa que me chamou atenção também... sobre esses blocos com maior visibilidade, e sobre os blocos afros. A gente sabe que na estrutura dos blocos afrocarnavalescos, o único afoxé que tem visibilidade comparável aos grandes blocos afros é o Afoxé Filhos de Gandhi. No entanto, quem conhece o carnaval de Salvador sabe que os blocos afros e os afoxés têm uma quantidade muito maior do que o que aparece na mídia. Então essa realidade que você trouxe aqui de canções que são encomendadas, ou politicamente definidas no interior das relações dos blocos, isso acontece também nos blocos afros e nos afoxés menores? Ou na sua opinião, essa questão está mais concentrada nos grandes afoxés por causa dos interesses políticos e financeiros?

**AP:** Eu acho que são os maiores blocos que fazem esse processo. Os blocos menores não têm esses acordos grandes com esses países. Digamos que um afoxé hipotético vai homenagear o país da Nigéria. Só que o seu diretor não vai lá na Nigéria conversar com seu secretário de cultura, com o seu presidente para negociar o valor para o afoxé. Por quê? Porque o afoxé não tem destaque, ele bota 50, 100 pessoas na rua. Ele também não tem festivais de música, que chegam várias músicas bacanas para o afoxé. Por que ele tem que escrever sobre o tema Nigéria? Porque no projeto para o Ouro Negro, ou para o “Faz Cultura” etc. ele tem que discriminar a sua trajetória carnavalesca do ano corrente. Então não existe um problema sério nesses blocos pequenos, como o bloco “Mundo negro” lá da Mata Escura. Mas já cá, em “Os negões”, que já é um pouquinho maior, no Ilê, no Malê, no Olodum, no Muzenza, nos Filhos de Gandhi... Eu acho que no Afoxé Filhos do Congo, por ser o mais velho e o segundo de maior visibilidade aqui em Salvador, mas que não tem a metade da estrutura que o Gandhi tem, que você vê que sofre barbaridades para sair no carnaval, como você presenciou assim, de cara, viu isso tudo acontecer na sua gestão... Até os Filhos do Congo homenageiam, como teve a homenagem à Cachoeira, ao azeite de dendê, que foi da sua época! A gente chegou lá com duas músicas e arreventou tudo! Então, isso não tem acordo com o país. Se não há acordo com o país, eles podem chegar lá no Filhos do Congo e escrever da maneira que

eu escrevi e a música passar. Podem chegar no bloco “Mundo negro” e fazer uma música metendo pau no colonizador, e a música passar. Hoje não cabe mais essas coisas. Hoje, como diz aqui na Bahia, a gente tem que “passar o pano” e falar de coisas belas. Porque se você chegar em cima do trio e cantar coisas melancólicas, o carnaval não flui mais. O pessoal vai chegar e falar “Olha o que aquele bloco que tá entrando na avenida está cantando. Coisa ultrapassada!” Aí a televisão vira para um lado, a rádio vira para o outro, quem tá olhando para você já sai, e o bloco não tem visibilidade por essa questão. Mas os blocos grandes têm visibilidade por seus acordos financeiros, e por armar uma estrutura de bons trios, de bons cantores, boas indumentárias, boas percussões, e aí tem o destaque da mídia, como o Ilê tem, Os Negões tem, o Malê tem... quer dizer, eu posso dizer que tinha. Os Negões têm dois anos que não sai no carnaval da Bahia! Você sabe disso?

**WS:** Sei. Lamentável.

**AP:** O Malê está saindo com a metade do seu público!

**WS:** E quase não sai.

**AP:** Um bloco que tinha três dias na Avenida, está tendo um e meio praticamente. O Ilê está prestes a perder a sede por causa de um processo de um dos cantores. Então os blocos grandes ainda têm essa visibilidade por causa de acordos financeiros, porque aqui na Bahia eles deixam de investir nos blocos pequenos, para que eles cresçam, e investem nos grandes para eles continuarem grandes. Como é que o bloco pequeno vai crescer, se ele não tem investimento? A SECULT não investe, o Ouro Negro não investe... então vai continuar pequeno. Hoje, onde é que os poucos blocos pequenos que resistem desfilam? No circuito Batatinha! Naquele circuito de 2km arrodando aquele negocinho ali, e só. Aqueles minitrios, altas horas da madrugada, com aquela mesma quantidade de gente, porque você tem que comprovar para o Ouro Negro que você desfilou e botou gente no seu bloco. O que acontece é que não há recurso! Não há recurso para você investir em fantasias massas, não há recurso para investir em fantasia solidária, onde você não paga o valor total da fantasia, mas tem que dar uma contribuição... e a galera que sai no bloco está praticamente fazendo um favor para sair no bloco, para que ele continue presente no carnaval da Bahia.

**WS:** Adailton, tem uma pergunta que está engatilhada, mas você já puxou outra coisa aqui que é o seguinte: você trouxe a ideia de um carnaval que muita gente conheceu, foi na época que eu mais estava envolvido com os blocos afros e os afoxés, que era esse período que existia uma tradição muito grande que envolvia muito os festivais de música. Os festivais dos blocos afro eram muito conhecidos e até há pouco tempo, eles ainda



existiam. Eu queria que você contasse um pouco sobre a importância desses festivais. Queria que você contasse um pouco, fazendo uma comparação com hoje, toda a preparação para o carnaval. O que era um bloco afro sair no carnaval? Porque muita gente que não conhece acha que está tudo pronto, compra a fantasia, sai e pronto. No entanto, é importante que seja resgatada essa memória. Como era sair como compositor e folião, você que conhece muito as histórias dos blocos afros... Como era isso?

**AP:** Antigamente, de 2000 para trás, os festivais de blocos eram melhores de participar. Porque antigamente era só troféu, você estava disputando ali um troféu. Então não tinha a questão da ganância, nem de um estar pisando no outro, porque era só troféu, era uma disputa sadia. Depois que veio as premiações, o festival virou uma forma de comércio, praticamente. Isso eu estou falando dos festivais dos compositores com os compositores, e dos compositores com os blocos. Então essas relações, antigamente, eram melhores. Os compositores se uniam, se preocupavam porque o outro não tinha chegado ainda na hora da saída... para você ver como era essa história antigamente! Hoje, a maioria fica rezando que você caia doente! (risos) A história muda, Walter! Então, os festivais deixaram de ter seu brilho! De você chegar, encontrar todo mundo ali, “boa sorte pra você”, “sua música é massa!”, e ninguém sabe quem vai ganhar, tá tudo embolado ali... era massa! Hoje, está igual à pandemia do coronavírus, um lá, outro cá... distanciamento social! Não chegue perto de mim com sua macumba não! (risos) Então, a lógica dos festivais mudou completamente, porque hoje existe até carta marcada nos festivais, para saber quem vai ganhar. E por que que existe? Por causa de um jogo de divisão. Eu não estou afirmando, mas eu vejo nos festivais que está igual ao tempo da hegemonia do Bahia aqui em Salvador, que só dava Bahia. Tudo em cima de acertos! Hoje o único bloco que canta as músicas que foram campeãs tanto na categoria tema, como na categoria poesia, é o Ilê. Quando eles podem, eles cantam às seis, e quando não podem cantam quatro, mas é o único que mantém a escrita. Aí você vai para o Muzenza, é aquele repertório antigo o tempo todo! Aquele repertório de 40 anos de idade. Só entra na Avenida com “A terra tremeu, a terra tremeu”. E para que tem o festival? Para ninguém saber qual é a música? Eu fui campeão mais de 10 vezes pelo Muzenza, e nunca tive uma música tocada na Avenida sem ser eu cantando. Eu chegava lá, subia no trio, pegava o microfone e cantava. Mas na entrada da passarela, eram aquelas coisas midiáticas para aparecer para a mídia. Você vai para o Malê, a mesma coisa. Então é complicado. Até o compositor hoje não tem mais esse tesão de participar, porque os blocos afros não consideram os seus compositores. As pérolas dos blocos afros são os compositores, que fazem a canção. As

pérolas são os percussionistas, que sem eles os blocos não saem, e é quem mais eles maltratam. A pérola são os cantores, que sem a voz, os blocos não saem, e essa é a categoria mais maltratada. Agora você entende um processo desses, e como é que, vamos falar de Ilê, 45 anos, você consegue continuar nessa escravidão mental? Se é você que é a alavanca que impulsiona aquela história, sem percussão não tem carnaval. Sem música não tem carnaval. Sem interpretação não tem carnaval. Então essa galera tem que se unir e mudar essa história! Ou vai me dar os meus direitos, ou eu não vou cantar. Ou me dar o meu pagamento, ou não vou tocar. Como tem blocos aí que tão devendo há mais de dois anos aos cantores, compositores e percussionistas. Entendeu? Esse massacre desmotiva. Hoje você não tem um compositor com mais de 20 anos de história concorrendo aos festivais. O único que está aí na resistência sou eu, e não lembro outro. Talvez os caras lá do Nordeste de Amaralina... E com relação ao folião de bloco afro, ele também perdeu o interesse, porque os blocos afro também não consideram o folião. O bloco afro sabe que o folião é assalariado. Como é que você pode vender uma fantasia do valor de um salário-mínimo? É complicado! Aí um folião de 40 anos de uma entidade não tem direito a um desconto. Onde é que existe isso? Tem que ter prioridade, até no bloco afro! Você tem que ter uma carteirinha de filiação. O bloco é um clube carnavalesco. Sem contar no mau trato que você sofre no momento que você vai pegar uma coisa que você pagou! Tem gente que vem de fora da Bahia para sair nas entidades daqui de Salvador, paga suas taxas através da internet ou de depósito bancário, e quando chega, cadê o seu pacote? “A fantasia de Jocélia de São Paulo está aqui, a fantasia de Rosimeire do Maranhão está aqui”, isso custa, velho? Então, isso tudo vai desmotivando. Então, bloco afro é igual a time de futebol: não está nem aí para o folião. É por isso que se o Ilê tinha 4 mil foliões, caiu para 2 mil. O Olodum, se tinha 6 mil, caiu para 3 mil. O Muzenza nem se fala, a despencada foi tão grande que se tem 300 foliões, tem muito. Por quê? Por causa do mau trato. O Ilê, com aquela saída de canto primorosa que o Ilê tinha com Guiguio, Adelson, Cristiano Leão, Reizinho? Porra! O Ilê perdeu praticamente 50% do seu folião. A sorte dele é que não tem um bloco afro aqui em Salvador que se compare a ele. Que se compare com a sua magnitude em manter o que foi programado para continuar sendo. Mantém os festivais de música, mantém as vestimentas africanas, mantém a percussão sem jogar harmonia em cima... Salvador não tem outro bloco afro que se mantenha assim, todos os outros são comercializados! O Cortejo Afro é um bloco lindíssimo! Se tratando de bloco afro, ele consegue ser mais lindo que o Ilê Aiyê. Mas, é um bloco para branco ver, praticamente. Porque a sua estética e sua musicalidade, principalmente, não é uma

musicalidade de povo preto, periférico. Mas é um dos mais lindos! E o que poderia se aproximar e resgatar o público que o Ilê Aiyê perdeu. Entendeu? Mas não conseguiu por causa das atitudes de seus coordenadores. Outro é o Malê Debalê, que perdeu muito por causa da história da sua diretoria, que você já sabe! (risos) Agora, pra completar, o Malê Debalê perdeu Eduardo Santana! E o carnaval da Bahia, quando se trata de entidades carnavalescas para o povo preto, está de mal a pior. E para piorar, a gente fala de questão financeira, acaba com tudo de vez. Porque tem 4 ou 5 que são escolhidos, e 150 que são excluídos.

**WS:** Aí você se refere ao governo?

**AP:** Sim, projetos governamentais como “Ouro Negro” e o “Faz Cultura”, que exigem tanta coisa desses blocos pequenos e depois você vê que, porque não conseguiu uma nota de uma caixa d’água, você fica de fora do projeto daquele ano. E aí? Quantas entidades deixaram de sair desses anos para cá? Entidades grandes, como o Malê Debalê, Os Negões, que não tinham outros recursos, e aí não saíram. Agora o Ilê, sempre se queixando, mas sempre é aprovado pelo Ouro Negro, pela SECULT. Agora que a Petrobrás e o Banco do Brasil saíram do projeto, pronto, aí acabou de lenhar. Um bloco como o Okambi, que tinha o apoio do Itaú, hoje não tem mais. Então é isso aí. Se tratando de bloco afrocarnavalesco, estamos mal. E na parte de musicalidade, de composição, piorou.

**WS:** Na sua opinião, Adailton, as suas composições ajudam as pessoas a lerem o mundo e transformá-lo? Qual você destaca?

**AP:** Músicas-tema, em geral, elas fazem parte da pedagogia, porque elas ensinam. E as minhas, principalmente.... Eu digo, principalmente, não porque são minhas, mas porque elas foram premiadas quase todas. E se elas foram premiadas, é porque são muito boas. Então eu destaco aqui as músicas “O Charme da Liberdade”, que é do Ilê Aiyê, foi feita nos 18 anos do Ilê.

**WS:** “O Charme da Liberdade” é só sua?

**AP:** Minha e do Walter Farias.

**WS:** O Ilê que gravou, não foi? Que ano você apresentou?

**AP:** Foi nos 18 anos do Ilê, hoje o Ilê está com 46. Então foi em 1996, por aí... Então, essa música do Ilê “O Charme da Liberdade” foi gravada por Daniela Mercury, então quem levou essa música para o conhecimento mundial foi a Daniela Mercury, que fez a junção com um refrão de uma música do Guiguio. Então a música ficou sendo minha, do Walter Farias e de Guiguio. Por isso que a música ficou conhecida como “O Mais Belo

dos Belos”. Mas o nome da música é “O Charme da Liberdade” e “A Verdade do Ilê”, que é a música de Guiguio. Então eu acho que essa música é histórica. Ela leva uma forma de conhecimento para o povo porque ela conta a história de um bloco afro pioneiro, e dentro da sua região, que é o bairro da Liberdade e a rua do Curuzu. Porque cada estrofe dessa música canta uma parte da história do Ilê. Se você lembrar, ela já começa “Não me pegue não, me deixe à vontade. Deixa eu curtir o Ilê, o charme da liberdade”. O que é o charme da liberdade? É o charme da liberdade porque ele embeleza a Liberdade. Embeleza a Liberdade, se falando de bairro, e embeleza a minha liberdade, por eu ser livre e estar curtindo o carnaval livre e espontâneo. “E quem não curte, não sabe o que está perdendo. É tanta felicidade que o Ilê vem trazendo”, aí você aguça a curiosidade de quem está ouvindo essa música. Aí o cara fala “eu vou sair no Ilê!”.

**WS:** “O mais belo dos belos” tem coisa mais forte do que isso?

**AP:** Imagine! Você ser mais belo do que os belos! Ele foi narcisista ao extremo! (risos) Pois é, “18 anos de glória não são 18 dias, nessa linda trajetória no carnaval da Bahia”. O Ilê com 18 anos e eu já colocava ele no patamar que eu falei, e isso foi há 28 anos atrás. E aí você fala de uma das personalidades mais importantes da entidade, que é a sua beleza negra. É a sua mulher negra. E aí você envolve Mãe Hilda Jitolu, envolve Dete Lima e todas as mulheres que estão ao redor daquela entidade Ilê Aiyê. “Vai exalar seu charme, para o mundo ver e mostrar que você é a Deusa Negra do Ilê”, então isso é uma pedagogia de bloco afrocarnavalesco. Isso ensina. E eu nem entrei ainda no refrão de Guiguio, porque ele não tem nada a ver, musicalmente falando, em processo de texto, não tem nada a ver com a minha música. Ele deixou a música mais alegre, mais solta! Mas quando se fala de texto, ele não tem nada a ver. Se eu contar a música de Guiguio para você, você vai dizer “Não tem nada a ver! Como é que conseguiram fazer isso”. Eu venho contando a história do principal dia do carnaval do Ilê, que é o sábado. Ninguém quer ficar de fora do sábado de carnaval do Ilê. É igual ao Gandhy. Ninguém quer ficar no domingo de fora do Gandhy. Aí o pessoal vem de Minas, vem de Porto Alegre e fala “poxa, vou para o carnaval da Bahia pra ver esse sábado de carnaval que essa música está falando aqui”, entendeu? “É sábado de carnaval, um tremendo zum, zum, zum, o Ilê está se preparando pra subir o Curuzu”, então isso é religioso e é histórico, porque essa preparação que eu falo na música é todo processo religioso que o Ilê faz antes do bloco sair. Ele está se preparando! Não é dizer que o instrumentista está afinando seu instrumento. Não é dizer que o cantor está passando o seu som. É toda uma preparação religiosa, estética, musical, entendeu? Ele está se preparando para subir o Curuzu. E quando ele se prepara, que sobe,

não tem quem aguento de emoção. Você pode estar lá dentro, você chora. E se você estiver pela televisão, pelo celular, você chora mais ainda porque não está perto! E aí você vai para fé, para o todo poderoso, que criou o céu e a Terra. Porque só ele, Deus, para criar tamanha perfeição, como digo na música. Porque quem criou o Ilê Aiyê não foi o homem. O Ilê não é por causa de Apolônio, de Vovô, de Mãe Hilda... Não, ali tem a mão divina. Independente da religiosidade, porque eles são do candomblé, mas Deus está em todas as religiões, inclusive no candomblé. Porque Deus é um só. Então essa é a minha música e do Walter Farias. Foi a música que disputou o Festival de 18 anos do Ilê, e que não foi campeã! (risos) Essa é a música que disputou o Festival e perdeu, não lembro nem para qual música. Acho que era “Nêgo Dotado”. A minha música ficou em segundo lugar. Essa música tem uma história que, hoje, Walter Farias já faleceu..., mas a gente nunca esqueceu. A gente estava no Festival de Música, cantamos e tal. Tinha um amigo nosso na comissão julgadora que falou “pode ficar despreocupado que não tem ninguém para ganhar de vocês nessa música, não é possível que alguém vai levar esse título seu”. Só que, pra surpresa dele, teve alguém! (risos) E eu fiquei chateado, velho! Eu sou mais temperamental do que Walter era... Walter, seu xará. Ficou pedindo para eu deixar para lá, daquele jeito dele de falar. Você conheceu Walter?

**WS:** Conheci, mas do meio... Assim, de bater papo, não.

**AP:** Inclusive, antes dele morrer, parecia até que eu estava prevendo as coisas... Eu fiz três vídeos com Walter. Ele não aguentava nem falar mais. Falava mesmo já forçado. E então, a gente não ganhou o Festival, mas nossa música ganhou o mundo depois de Daniela Mercury. Ela pegou aquele refrão e todo lugar que ela ia, ela cantava só o refrão. Saiu naquele disco “O Canto da Cidade”, que você conhece.

**WS:** O melhor dela!

**AP:** E outra música minha que eu destaco é a música “Deusa do Amor”. Essa é uma música destaque, primeiramente, porque é feita de um homem negro para uma mulher negra. Segundo, terceiro e quarto lugar, porque você exalta a beleza da mulher. Você diferencia da maioria das músicas que falam de mulher. Você trata a mulher da maneira que ela tem que ser tratada. E você expressa o sentimento de amor de uma maneira diferente, que quase ninguém escreveu. Fábio Júnior canta uma música que eu não sei se é dele ou se ele só interpretou, que tem uma frase bem forte igual à minha “tudo fica mais bonito você estando perto”. O Fábio Júnior fala “demorei muito pra te encontrar, agora eu quero só você”. Acabou. Definiu, isso é uma frase forte. Tem frases nas músicas que são frases marcantes, então, ter uma frase que fala “Tudo fica mais bonito você estando

perto. Você me levou ao delírio, por isso eu confesso: os seus beijos são ardentes. Quando você se aproxima, o meu corpo sente” olha isso? Quer dizer, você está apaixonado! Não enamorado... enamorado é quando você está começando a se apaixonar. Quando você se declara dessa maneira, você está apaixonado. Você pode estar a 100 metros de distância, mas o imã, a ligação do amor aproxima. Então, entrando na história dessa música como pedagogia afrocarnavalesca, a gente fala que ela faz parte dessa pedagogia. Eu tinha um grupo de samba junino aqui no Pirajá chamado “Empolga Samba”, e a gente fazia festa em quase todas as datas comemorativas que existem aqui na Bahia. Ficava socado, mais de duas mil pessoas, sem ninguém pagar nada! Todo mundo curtia!

**WS:** Mas vendia, não é?

**AP:** Vendia! Mas a gente não ligava muito para isso não, não cobrava não. A gente pedia uma água, uma cerveja para os meninos... foi logo quando eu comecei! Faltava experiência. Eu tinha uns 18 anos.

**WS:** Eu lembrei aqui que quem tinha também um grupo de samba muito conhecido era Poca Olho! Você conhece? Um compositor do “Samba Tororó”, do “Amigos do Periquito”, também, era muito conhecido na época!

**AP:** Poca Olho é idealizador do Samba Tororó! Um baita compositor, escreve muito!

**WS:** Conheci ele menino! Ele era meu colega lá no Tororó... Ele e um outro menino apelidado de Marcelo Tapíveti.

**AP:** Eita zorra! Pivete inglês, não é? (Risos) Enfim, aí uma dessas noites... a gente amanhecia o dia! E eu não morava aqui no Pirajá, eu morava em uma comunidade próxima. Aí num dia eu decidi que não ia ficar até de manhã não. Eu ia pra casa descansar, e quando desse umas três horas, eu vinha de novo. Quando chegou dentro do ônibus, o que foi que aconteceu? Eu batendo na cadeira do ônibus! E foi ali que aconteceu “Deusa do Amor”. A metade dela, na verdade, aconteceu dentro do ônibus. E surgiu tudo em menos de 10 minutos. E eu já andava com um gravador preparado lá em casa. Era um no trabalho e um em casa. Aí saí correndo quando desci do ônibus, doido pra chegar em casa, porque senão você perde. A melodia é muito escassa. A letra não, você pode fazer um sussurro, e vai e depois forma uma letra. Mas a melodia não, ela é muito escassa. Aí pronto, gravei e deixei lá. Depois de uns dias, terminado o samba, peguei a música e levei para Walter. Walter trabalhava numa farmácia no Canela naquela época... liguei e disse “Walter, estou com uma história aqui. E parece que dá pra Banda Mel”. Banda Mel nessa época estava no auge! Meu sonho era que a música fosse gravada pela Banda Mel. Porque nós já tínhamos sido gravados pela Banda Mel, com a música “África do Sul”.

**WS:** E foi para algum bloco, essa música?

**AP:** Foi, Ilê Aiyê! O Ilê veio com um tema chamado "África do Sul", e eu e Walter fizemos essa música. E Banda Mel gravou no seu primeiro disco, acho. Depois gravou uma chamada "Fraternidade", e depois gravou uma outra que não lembro agora... Aí pronto, fiz essa música, cantei, dei minha parte escrita à Walter, e ele disse pra eu deixar o papel com a letra lá, que ele ia ver o que fazia. Depois ele me ligou e falou "a música não é Banda Mel não, é Olodum" e eu "o que rapaz, Olodum?". Depois eu ouvi de novo e, porra! Era isso! "Veja o afro Olodum ao passar na Avenida, todos cantando felizes de bem com a vida! Caminhando lado a lado! Formamos um belo casal, somos dois namorados no swing dessa banda!"

**WS:** Perdeu, Banda Mel! (risos)

**AP:** Aí Walter levou, cantou para os caras do Olodum, e eles piraram! Aprenderam a música, e no próximo ensaio Pierre meteu. Quando empurrou, a galera tomou conta! Quando chega daqui há uns 20 dias, Pierre me liga "a música Deusa do Amor está no disco do Olodum". O quê? A música do Olodum! De um dos melhores discos do Olodum! Aí você vê, Walter, que a história dessa música é a seguinte: eu começo com o meu relacionamento amoroso com uma mulher. Vou até o meio, e chamo ela de Deusa do Amor. A pedagogia do Walter Farias sai daquele meu relacionamento amoroso, que ele não tem nada a ver. Ele poderia continuar falando de um relacionamento amoroso, dele com alguém. Só que o que foi que ele preferiu com a visão da zorra que ele tinha? Ele preferiu falar do amor pela entidade. Do amor do folião com a entidade. Juntando o amor do folião com a entidade e o encontro de um casal dentro dessa entidade. "Veja o afro Olodum ao passar na Avenida, todos cantando felizes de bem com a vida, caminhando lado a lado! Formamos um belo casal, somos dois namorados no swing dessa banda. Balança o mais forte alicerce que tem nesse mundo, o cupido me flechou! Foi no afro Olodum que eu encontrei meu amor...", então ele não começa onde eu terminei, falando do meu relacionamento, mas termina onde eu comecei! Traz a história dele, de um amor encontrado no Olodum.

**WS:** Incrível!

**AP:** Incrível, não é? E hoje, para além dessa história, é praticamente a música que sustenta a dupla Walter Farias e Adailton Poesia, através da regravação de Moreno Veloso. Moreno Veloso regrava, e a partir de então tem várias regravações em vários países. Aí em 2020 ela entra na novela "Amor de Mãe". Ela já entrou em três ou quatro projetos da Globo. Por isso eu digo que ela é meu clássico! Como aconteceu, a história

dela, até no Olodum também... Outra música atualíssima, mesmo que a gente tenha escrito há 20 anos atrás, mas continua atual por tudo que vem acontecendo hoje se chama “Manifesto pela Paz”. É uma música do Olodum que deu título ao chamado “Olodum pela Vida”. Olodum fez um álbum, quando eu estava na produção do “Cheiro de Amor”, e a nossa música dá título a esse disco. Tem uma poesia dela que fala assim: “Vejo o mundo imerso em ninharia. Fome, desemprego e ambição. Na base de tudo tem a coisa do racismo, que faz da violência uma tradição”. Então você vê que ela é atual, porque isso acontece todo dia. Você vê a morte do homem lá dos Estados Unidos, a morte do menino Miguel, a morte do rapaz do Carrefour, e tantas outras mortes que a gente vê que é a violência do racismo virando tradição. Aí na música, a gente entra pedindo amor e harmonia ao povo. “Eu sei que o amor é a luz para o novo mundo. Venha ser o verbo, com prazer, superando o ego e as barreiras vis do mundo, fazendo o Olodum acontecer”. Então é um poema fortíssimo, atualíssimo, e é uma pedagogia afrocarnavalesca.

**WS:** Agora, me conte um negócio então... Você puxou um assunto interessante que tem a ver com o carnaval e com essa coisa das diversas situações que ocorrem no carnaval. Você acha que o carnaval reproduz valores ou práticas do dia a dia? Você acha que ele pode ajudar a mudar essa sociedade?

**AP:** Claro que reproduz, até porque a gente não some no tempo para depois voltar. Depois do carnaval tem as cinzas, que é a realidade que não usa a fantasia, e não brinca carnaval.

### B.3 CATEGORIA FOLIÃO

Entrevistado: Rodinilton Ferreira Santos (Negão) Idade: 31

Formação: Ensino médio

Atuação profissional: Assistente técnico de hardware

Data da entrevista: 08 de janeiro de 2022

**Walter Silva (WS):** Lembrando da sua história, como você chegou aos blocos afrocarnavalescos (afoxés ou blocos afros)? Em quais blocos você já saiu, qual o que você sai hoje e qual o que você mais gostou?

**Negão (N):** Bom dia, grande Walter, satisfação, aqui, está falando com sua pessoa. Então, nessa primeira pergunta, na minha história, quando chegou até mim o bloco afro, o afoxé, né? Eu cresci em uma comunidade chamada Boca da Mata, em Cajazeiras, final de linha, que sempre teve atividades culturais. E assim eu sempre fui cercado dessas



“rítmias”. Tinha uma banda chamada “Agbara”, que era uma associação recreativa, que entrava toda essa percussividade aí, afro, timbau, surdos, essas coisas. Eu sempre fui encantado pelo toque, como menino curioso, tentando entender como funcionava aquilo, a “rítmia”, algo dançante que a gente escuta e o corpo só faz mexer. Seguimos a “rítmia”. E falando nisso, o que mais me chamou atenção foi a entidade afoxé Filhos do Congo, porque lá funciona como uma escola<sup>307</sup>. E lá, nessa escola, ele tem um bloco carnavalesco, de afoxé, que levando as “rítmias” africanas, falando em quicongo, em muxicongo, falando em iorubá e português também né? Levando a mensagem de África os cantos dos orixás, dos inquices, dos caboclos, dos voduns... e assim a gente vai pondo em prática. E lá você aprende tudo entre nossa “rítmia”, falando sobre os afoxés, as histórias... pessoas importantes que foram aqui, falando, toda... toda a religiosidade também, né? Tudo trazendo a mensagem no afoxé, do candomblé de rua, com o ritmo ijexá, da mãe Oxum, entre outros. Aquela sonoridade também do Malê Debalê, do Ilê Aiyê, que traz as histórias do nosso povo africano, não é? E o meu bloco fiel é o afoxé, é o afoxé Filhos do Congo, que tem como presidente Ednaldo Santana dos Santos, que é o grande educador dessa escola, que leva a mensagem a todos, falando em África em educação, lutando contra a resistência.

**WS:** O que lhe chama atenção nesses blocos e o que você gosta neles?

**N:** O que me chama atenção nesses blocos e o que eu gosto neles é a forma como a mensagem é passada, falando em “África”, que são as vestes são aqueles vestidos longos, são aqueles torços, os fios de conta, búzios, palha da costa, tudo isso que está no nosso contexto da religiosidade. Falando em conservação da nossa ancestralidade, da forma que é passada a mensagem. Falando dos nossos reis e rainhas, de África. E o que eu gosto neles são as musicalidades, que sempre estão falando do nosso contexto religioso, mantendo a nossa cultura.

**WS:** Você acha que pode ter aprendido algo com eles? O quê?

**N:** Com certeza. Com certeza, é... Eu tenho aprendido muito nessa entidade. Meu aprendizado foi enorme, até como um ser humano, para a vida, e falando da nossa história cultural, de a gente saber das nossas raízes, a arte de tocar, o significado de um atabaque, para que serve aquilo, a questão da manufatura, coisas que vêm de dentro para fora, como

---

<sup>307</sup> É importante informar que o afoxé Filhos do Congo não tem uma escola propriamente dita ou oficialmente reconhecida, contudo, o seu fundador recorrentemente afirma que a entidade é uma escola, onde se ensina a cultura africana por meio do afoxé. É esse aspecto não formal da escola que o entrevistado se refere, reafirmando o caráter pedagógico dos blocos afrocarnavalescos.

artesanato, o aprendizado de palavras em outras línguas, que traz a história dos nossos ancestrais... Com certeza foi de muita importância o aprendizado, muito rico.

**WS:** Fale um pouco mais sobre como os afoxés ou os blocos afros transformaram ou ajudaram a transformar a sua vida, ou o seu comportamento?

**N:** A transformação na minha vida aconteceu de forma dupla ou até tripla! Como eu digo isso? Lá nessa escola, a gente tem que ter disciplina. A gente tem que estar indo à escola [formal]... eles apresentam uma forma para você, de que a nossa maior arma é o nosso conhecimento, o nosso estudo, o incentivo a estudar... E automaticamente, quando ocorre a disciplina, o comportamento vem junto, para a vida. Porque sabemos que quando a gente mora em comunidade existem várias portas abertas, né? Então eles sempre frisam isso para a gente. Em vez de estar fazendo outras coisas, a gente está lá aprendendo artesanato, a gente está aprendendo o que é um atabaque, a gente aprende “ritmias” africanas, a gente aprende o que é um *bravum*<sup>308</sup>, um *agueré*<sup>309</sup>, um *ilú*<sup>310</sup>, um *ijexá*, é... e para a vida, várias outras coisas eles trazem para gente. Como eu digo, a transformação é isso, não é? É abrir outros horizontes. Pra gente dessa forma aí transformaram minha vida grandiosamente. Eu agradeço, muito.

O Afoxé tem nesse papel porque trouxe para a gente em forma de música, a nossa ancestralidade, a nossa cultura, todas as nossas raízes, tudo isso em forma de música. Isso foi muito importante para a gente. E fora a praticar a música de dentro para fora, com a outra forma de entendimento, falando no nosso contexto geral, cultural e ancestral também.

**WS:** Você gostaria que os seus filhos e filhas gostassem e dessem continuidade à sua história com os afoxés ou com os blocos afros?

**N:** Eu gostaria, sim, que meu filho desse continuidade nessa linhagem da nossa história religiosa, da nossa ancestralidade, da nossa cultura... a importância de cada coisa, né? Porque cada um tem o livre arbítrio, mas... temos que saber a importância, a história das nossas raízes Com certeza, sempre, sem sombra de dúvidas.

**WS:** Você acha que os blocos afrocarnavalescos contribuíram para a sua percepção de homem negro?

---

308 *Bravum* é um ritmo tocado nas cerimônias religiosas de matrizes africanas, comumente associado a Oxumaré.

309 *Agueré* é um ritmo tocado nas cerimônias religiosas de matrizes africanas, comumente associado a Oxóssi.

310 *Ilú* tanto designa o ritmo associado a Iansã nas cerimônias religiosas de matrizes africanas, quanto um tipo de tambor africano..

N: Com certeza, o Afoxé trouxe essa vertente de a gente se descobrir... a nossa história, né? É de como chegamos até aqui e de como viemos lutando até hoje contra a resistência. É algo muito particular. Que, em clareza, sabemos que a gente foi escravizado, que nós éramos serviçais, mas falando em termos culturais, de para o mundo, pessoas, falando em cultura, nem todos sabem a fundo. Então eu acho importante que a gente vem trazendo essa mensagem para as pessoas, com mais clareza, falando a nível cultural, e muitas pessoas se tornam interessadas. Então a gente pode estar trazendo, falando para pessoas, vivenciando isso em tempo real com elas. E para o trabalho é ótimo, maravilhoso, traz aprendizado para a vida, pra tudo. E a questão do ser negro, o ser negro já é uma resistência, particular, e eu sei redescobrir são nossas raízes... Quando você vem de uma família que é todo mundo de religião de matriz africana, isso fica mais fácil a ser explicado. Então, de fato, a convivência com o seu povo vinte e quatro horas, você não tem uma sombra de dúvida de quem você é, quem você foi e de que forma você vai permanecer.

**Observação:** Após finalizar as perguntas e agradecer a participação do entrevistado, ele fez o comentário a seguir, apontando para as inclusões que o afoxé lhe possibilitou, por isso optou-se por inclui-la nesta transcrição:

N: Walter, meu irmão, poxa, que bom! Eu que fico satisfeito por você ter ficado satisfeito, viu? Porque eu tenho um apreço muito grande por você. Você chegou ali, deu as mãos com a gente trouxe o seu conhecimento, dava esporro, né? Eu agradeço muito por essas pessoas que passaram na minha vida, sabe? Eu sou muito grato por ter tido essa linhagem, entendeu? Muita coisa influenciou pra isso na minha vida, hoje. Eu já fui “n” vezes pra UFBA, lá, tocar na aula da professora Rosana, de dança lá, levar o candomblé para dentro da UFBA, cara, a gente botar as claves africana, tudo nos passos de dança, uma coisa de louco, velho, e lindo ao mesmo tempo, surpreendente. O incomum, sabe? Muito massa!

#### B.4 REPRESENTANTE DO CONSELHO MUNICIPAL DO CARNAVAL (COMCAR)

Entrevistado: Clóves Carneiro Ramos Idade: \_\_\_\_\_

Formação: Contador

Participação na entidade: Secretário do Conselho Municipal do Carnaval de Salvador (Comcar)

---

Atuação profissional: Contador, dirigente carnavalesco

---

Data da entrevista: 20 de dezembro de 2019

---

**Walter Silva (WS):** A primeira pergunta, Clóves, é a seguinte, de que forma a sua biografia se vincula ao Carnaval de Salvador?

**Clóves Carneiro (CC):** A minha biografia se vincula de acordo com meu envolvimento no Carnaval de Salvador. Desde 1984, meu primeiro envolvimento no carnaval, num bloco chamado As Independentes, que eu gostava muito, me enfronhei muito nesse bloco. E com isso eu comecei a gostar do movimento, e participar da diretoria. E aí, me envolvi tanto que estou até hoje. Já participei de outros blocos mais, também me envolvi no bloco afro Mundo Negro...

**WS:** Um clássico!

**CC:** E tinha um Presidente, mas não sei por que, ele viu em mim uma maneira de cuidar do bloco. Aí eu passei a ser mais Relações Públicas do bloco. Fazia toda a parte burocrática do bloco... e comecei a me envolver com o carnaval. Passado o tempo, eu fui eleito... Nós temos o Conselho Municipal do Carnaval, com 32 cadeiras, e 1 das cadeiras é designada à percussão e sopro. E como eu era, sempre fui, do bloco de percussão, eu fui escolhido para ser representante dos blocos de percussão. Para aglutinar esses blocos que estavam nessa categoria, fundamos uma associação chamada União de Blocos de Percussão de Salvador (UBP), e nisso eu fui ser representante lá do Conselho do Carnaval, e em um dos anos desse Conselho, eu fui eleito o Secretário. E nessa Secretaria, estou até hoje.

**WS:** Muito bem reconhecido!

**CC:** Eu passei a gostar e fazer aquilo que gosto.

**WS:** É, isso é bom né... (risos) Vem cá, Clóves, na sua opinião, que semelhanças e diferenças podem ser percebidas entre o Carnaval de Salvador nas últimas décadas do século 20 e nas duas primeiras décadas do século 21? Já que você pegou bem esse período...

**CC:** Olha, a diferença maior foi o conceito da festa. Até porque nós fazíamos o carnaval, mas assim por, digamos assim, diletantismo. A gente gostava de brincar, de estar juntos, mas não tinha aquela comercialização. Hoje o carnaval está mais comercializado. Então as pessoas que se envolveram no século 20, muito poucos permaneceram. Porque não

era isso que eles queriam, entende? E os que estão aqui hoje, no século 21, têm uma outra visão. Uma visão mais mercadológica, uma visão mais comercial. Tanto que agora nós temos em Salvador quatro circuitos [principais]. Dois circuitos é mais assim... lúdico. Nós temos o circuito Batatinha, no centro histórico, que ainda há uma identidade de matriz africana. Esses ainda seguram um pouco a originalidade. A ancestralidade. O estilo de desfile é diferente dos outros. Nós temos o circuito Dodô, que é o mais sofisticado, e o circuito Osmar, que se assemelha ao Dodô. Mas o Batatinha é o circuito que mais segura suas raízes, com os afoxés, com os blocos afro, os pequenos cordões, as fanfarras... quer dizer, a gente ainda vive um pouco aquele carnaval do século 20. Tanto que o circuito é chamado como “Circuito da família”, porque a gente vê o pai com suas famílias... É o circuito que eu mais me assemelho em ficar. Participo de todos os demais, mas é o que nós focamos mais, nosso maior interesse, é o Batatinha.

**WS:** O Osmar, só explicando, é o circuito Campo Grande-Avenida, e o Dodô é o Barra-Ondina, e o Batatinha é o Centro Histórico. Então, temos hoje três circuitos no carnaval.

**CC:** Esses são os mais visíveis. Nós temos o Circuito Mestre Bimba, que fica no Nordeste de Amaralina. Lá também é um bom carnaval. Mas lá está se assemelhando mais ao circuito mercadológico. Já chegaram com essa visão.

**WS:** Então, nós podemos dizer que o Circuito Batatinha só não se tornou mercadológico por uma ação de políticas públicas. Não é verdade?

**CC:** Isso, até porque o incentivo para as entidades do Circuito Batatinha tem um diferencial. Inclusive, o Projeto Ouro Negro, de imediato, diz que só pode ser dessa maneira, então a pessoa não pode fugir daquilo ali.

**WS:** É... Inclusive, você poderia dizer, Clóves, que tem um ponto positivo... O Circuito Batatinha está ali para preservar essas entidades que são menos propícias ao patrocínio, à lógica mercadológica. Ele consegue preservar essas entidades.

**CC:** Isso, com certeza.

**WS:** Em contrapartida, não sei se você concorda comigo, mas eu gostaria que você falasse sobre isso... Isso também pode acabar sendo um problema, porque pode restringir as ações desses blocos e eles acabam perdendo a visibilidade nos outros circuitos que têm uma lógica de mídia, de patrocínio... como é que você vê essa coisa?

**CC:** Existe essa possibilidade, não tenha dúvida..., mas eu vejo um ponto positivo que as entidades que fazem o circuito aqui o Batatinha na sua essência não tem o potencial de ir adentrar o outro circuito, antropófago. São entidades de 150, 200 componentes. Então tem uma indumentária totalmente diferente dos demais circuitos. E também existe aqui

no circuito Batatinha a TVE, como ela fomenta a cultura, é quem foca mais aqui. As emissoras comerciais não têm interesse em dar visibilidade ao circuito. Vejamos que mesmo aqui no circuito Osmar, Campo Grande-Avenida, existe momento em que está passando alguns blocos teimosos que vão para lá, mas eles simplesmente direcionam a câmera para o outro circuito que é o Barra-Ondina.

**WS:** Ou seja, há de fato um direcionamento da mídia...

**CC:** É, porque como eles vivem do mercado, então esse pessoal não faz parte do mercado que eles vivem.

**WS:** Esse foi um efeito colateral, por exemplo, ruim, decorrente do processo de profissionalização do Carnaval iniciado na década de 80 ainda?

**CC:** Sim. Até porque, quando eu fazia parte do bloco As Independentes, nós fazíamos festivais de música. Não somente nós. Todas as grandes agremiações tinham durante o mês de dezembro e janeiro os festivais... E existiam músicas específicas para o período. Hoje, as músicas são do ano todo. Não há uma identidade da festa. É mais uma festa. Depois tem uma outra coisa... Qual era o diferencial nosso aqui, o nosso carnaval? As marchinhas. É o que diferenciava do carnaval de Pernambuco, que nós fazíamos as marchinhas, e depois de muito tempo veio o Axé. Quando Pernambuco fazia o frevo. Então o que acontece é que nós tínhamos um diferencial entre Salvador e Recife. Então essa disputa, inclusive para saber quem fazia o melhor. Hoje não tem mais esse diferencial nesse referencial, porque inclusive outros ritmos tomaram conta. Como exemplo o sertanejo, o forró... Nós temos aqui no Circuito Barra-Ondina a febre do momento, inclusive um investimento muito alto para ele, e uma discoteca com esse grande DJ, o Alok, que você praticamente não sabe se está no Carnaval ou em uma festa *rave*. Houve um desvirtuamento no sentido “festa carnavalesca”. Nós não temos referência. Na minha época, nas décadas de 70 e 80, nós tínhamos músicas que nós gravávamos e só cantávamos naqueles dias. Era uma beleza... as batalhas de confete, e tudo mais. Hoje não temos mais isso. As músicas são as mesmas, tocam de janeiro a janeiro, e quando os compositores, por uma questão de mercado, compõem a letra, mas a melodia não diz nada com nada. Essa é a minha visão.

**WS:** Sim, sim... Importante. Clóves, o que é e como surgiu o Conselho Municipal do Carnaval (Comcar)? Qual a importância e a trajetória da entidade, e como o senhor se insere no Comcar?

**CC:** É o seguinte, Conselho Municipal do Carnaval foi um grupo de organizações que estão diretamente ligadas ao Carnaval. Foi uma lei votada na Câmara, e ela direcionou

fazer parte do Conselho os representantes através da Associação dos Blocos de Salvador (ABS), Associação Baiana de Blocos de Trio (ABT), o Governo do Estado, através das Secretarias, a Prefeitura, através das Secretarias, a Percussão, a Polícia Militar, a ABIH [Associação Brasileira da Indústria de Hotéis] que é do *trade* turístico... então, quem faz parte são todos que estão envolvidos com o carnaval. Qual a finalidade do Conselho? Normatizar, deliberar e fiscalizar o Carnaval de Salvador. Então todas as ações do carnaval têm que passar pelo Conselho. Suas reuniões ordinárias são sempre uma vez por mês, com todo esse grupo que são essas 32 organizações, para poder deliberar esse carnaval. O poder público, tanto estadual quanto Municipal, tem os seus representantes lá dentro. Por exemplo, o Governo do Estado tem o representante da Bahiatursa, tem o representante da Polícia Militar e Civil. A Prefeitura tem a SALTUR, tem a Secretaria de Saúde, a Fundação Gregório de Matos, e a Secretaria de Cultura. E os demais são da sociedade civil que fazem parte. Mas tudo aquilo que o Governo manda para o Conselho, se discute. É como se fosse uma Câmara de Vereadores. E, diga-se de passagem, o Conselho Municipal do Carnaval é o único Conselho que está inserido na lei orgânica do município. E é ele que normatiza, fiscaliza e delibera.

**WS:** Então está claro que esse é um Órgão importante... Você entrou no Conselho quando, Clóves?

**CC:** Eu entrei no governo de Lídice [da Mata].

**WS:** E de lá pra cá, continuou...

**CC:** Continuei, porque eu não sei o que foi que meus pares viram em mim, mas toda vez que penso em sair o pessoal fala ‘não, você fica lá mesmo’ (risos)

**WS:** E sempre no bloco de percussão, né?

**CC:** É, hoje em dia quase não se tem mais bloco de percussão né... é muito restrito. Porque nós temos um circuito chamado “Circuito Sérgio Bezerra”, dentro do Circuito Osmar, que na quarta-feira antes do carnaval, antes da chegada do Rei Momo, nós temos as fanfarras. Pois esse circuito é somente de percussão e sopro. Não tem sonorização, somente percussão e sopro. E é esse grupo que ainda faz com que a cadeira da percussão permaneça no COMCAR. Tanto que já quiseram até tirar, mas a Câmara Municipal, que é quem delibera sobre os integrantes, impediu a retirada, pois esses blocos sustentam o carnaval de Salvador.

**WS:** Então já quiseram tirar?

**CC:** Quiseram, porque hoje só tem esse circuitinho que sustente as fanfarras... Até o Mestre Bimba, no Nordeste, é de pagode, samba, arrocha. Por que, o Sergio Bezerra ainda

segura? Porque são agremiações de 300, 500 pessoas e hoje, a maioria das agremiações dos demais circuitos, a não ser as do Batatinha, tem mais de 1.500 pessoas. Então não suporta mesmo... são circuitos muito grandes.

**WS:** E esse Sergio Bezerra é no Osmar?

**CC:** Não, é no Dodô. Dodô é a partir de sexta-feira. Nesse Dodô, nós temos mais dois circuitos: Sábado anterior ao carnaval, nós temos o Circuito Orlando Tapajós, para o chamado Fuzuê. O Furdunço é domingo anterior ao domingo de carnaval, também no Circuito Orlando Tapajós. E aí a partir de sexta-feira, da sexta-feira próxima, já passa a ser o Circuito Dodô, que vai dessa sexta-feira até quarta-feira então.

**WS:** Então, no circuito Dodô, que é o barra-ondina, nós temos o...

**CC:** Dois circuitos. O sábado e o domingo são tratados como Orlando Tapajós. Na quarta-feira tem o circuito Sérgio Bezerra, e quinta-feira já começa o Circuito Dodô.

**WS:** O senhor acha que os blocos afro...

**CC:** O senhor? Vai me chamar de senhor? Mas pelo amor dos amores! (Risos)

**WS:** Meu amigo Clóves! Agora sim, tá melhor! (risos) Clóves, você acha que os blocos afrocarnavalescos elaboraram ou elaboram uma pedagogia que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação?

**CC:** Olha, não todos. Mas tem alguns que ainda fazem um trabalho comunitário muito bom, inclusive de conscientização, na sua comunidade. Trabalha junto às minorias e tudo mais. E também tem alguns blocos de afoxés que são os oriundos de religião de matriz africana, Candomblé, e tudo mais. Então, nós sabemos que não são todos, mas tem alguns que ainda dá uma sustentabilidade à cultura, ancestralidade, uma visão de mundo aos jovens e por causa desses, salvam os demais. Mas não são todos, até porque tem aqueles que não há o intuito de preservação, vão mais pelos incentivos e tal. Já outros realmente têm essa missão.

**WS:** Os que fazem, você acha que fazem buscando quais objetivos? Motivados pelo quê? O que fez eles "buscarem" essa pedagogia?

**CC:** Eu tenho conversado com alguns, e como eles vêm de algumas casas [terreiros de candomblé], eu tenho conversado com um muito bom, que não é de Salvador, é da região metropolitana, de Portão.

**WS:** Sim, o Bankoma!

**CC:** Isso, o Bankoma! Eu conversei com um dos fundadores, e ele me disse que o bloco tinha uma missão muito importante, de ancestralidade. Esses têm. Os demais, não... eles estão ali porque gostam, porque querem participar, mas tem alguns... elencando, assim,



têm alguns que têm essas finalidades, têm feiras de conhecimentos, têm trabalhos comunitários, eles estão mais comprometidos com a comunidade.

**WS:** Como você percebe, Clóves, as correlações de forças, ou seja, os espaços políticos e de disputa dos blocos no Carnaval de Salvador?

**CC:** Olha, existem duas forças antagônicas. A que é mercadológica, essa tem uma visão. A que defende a preservação da cultura, a cultural, tem uma outra visão. E a tendência da mercadológica é atropelar. Até porque a questão econômica perpassa uma série de conceitos, e de moral. E a gente vê isso nitidamente aqui no Circuito Batatinha. Porque no Circuito Batatinha, há uma integração de uns com os outros. Não há aquela disputa de espaço. Nós fazemos aqui no Conselho a inscrição de todas as entidades que querem participar, de todos os circuitos. Depois a gente cataloga todos, por dia e por circuito, e nós fazemos a chamada Assembleia dos Blocos, para justamente delimitar o espaço de cada um... Fulano vai tal dia, em tal local. E nós sentimos que o Circuito Cultural é maleável, muito mais fácil de lidar. No entanto, o circuito mercadológico é um querendo sugar o outro mesmo! O meu espaço é esse, mas eu faço tudo para passar pra cá. É aquele negócio, "amigos, amigos, negócios à parte". Lá na assembleia é uma luta, porque cada um quer ultrapassar o outro [na fila dos desfiles]. Então, entre o cultural e o de mercado a diferença é a integração. O cultural se integra mais, se doam mais, um ajuda o outro... Quando termina um desfile eu vou para a entidade do outro, então não há essa disputa.

**WS:** Que categorias, Clóves, você classificaria como culturais e mercadológicas?

**CC:** As culturais: embora existam algumas mercadológicas também no meio, especificamente, os blocos culturais de matriz africana. Esses aí são diferentes de todos. Agora os blocos específicos de trio, os das grandes estrelas, apesar de ter blocos de matriz africana... como afros e afoxés com a mesma visão, eu não queria citar nenhum, mas você conhece e sabe quem são...

**WS:** Sim, eu sei...

**CC:** a única coisa que muda neles, é que eles se denominam daquela categoria [matriz africana], mas têm a mesma visão, o mesmo conceito. Já o nitidamente cultural, esses não.

**WS:** Você adiantou uma pergunta que eu ia fazer aqui, que é justamente se você não acha que alguns blocos "culturais" agem como blocos "mercadológicos"?

**CC:** (risos) Com certeza! Inclusive sobre tomar o espaço dos outros blocos culturais. Nós temos um bloco, que não vou citar nome, mas que sempre é necessário que a gente tenha pulso forte! Pulso firme, porque ele acha que é tudo sobre ele! Só fala no "eu". Nessa

última Assembleia, eu tive que dizer “fulano, eu reconheço que vocês têm uma série de ações e tudo mais, mas vamos pensar no ‘nós’!” Até porque, se você só pensa no eu, vai chegar um momento que... "vai matar a galinha dos ovos de ouro". Aí ele me disse, "Pô, Clóves, como que a gente vai matar a galinha..." Porque se você quiser tudo pra você os demais não acendem, e as pessoas vão vir pro carnaval apenas para ver o seu [bloco]? E os demais? Então vamos fazer o seguinte: esqueçamos um pouco o “eu”, pensemos no “nós”, para que as coisas fluam.

**WS:** Perfeito! Eu conversei recentemente com Jorginho do Muzenza: estávamos eu, ele e Nadinho do Congo, conversando sobre essa organização e estrutura do carnaval, e eu comentei exatamente isso que você tá falando Clóves. Alguns blocos afrocarnavalescos, sobretudo os blocos afro, acabam tendo posturas tão próximas dos blocos mercadológicos, que eles não percebem que se for reduzida a cultura afro, que é o que dá sentido pra eles existirem, eles vão perder todo o contexto da própria existência.

**CC:** Exato! Agora, Walter, uma coisa que eu esqueci de falar: é isso que me apaixonou ficar no Circuito Batatinha. Nós temos o P. O., que é o “Posto de Observação”, em que nós observamos o quanto é lindo o carnaval no Circuito Batatinha. Por incrível que pareça, no carnaval, nós recebemos muitos visitantes. Aporta no Porto de Salvador muitos navios. E são navios que não passam o carnaval aqui. Muitos chegam no domingo, curtem um pouco o carnaval, e depois zarpa para outra cidade. E é incrível, pois a grande maioria... vendo isso, o último presidente do Conselho, ele era do trade do turismo, Pedro Costa, ele é que faz essa intermediação dia navios de Salvador. Ele dizia: "olha, por incrível que pareça, vocês precisam dar um *grade* maior aqui no Circuito Batatinha, pois a grande maioria das pessoas, quando chegam a Salvador, a primeira coisa que faz é subir o Elevador [Lacerda]. É um hábito já... E chega lá, querem ir ao Pelourinho. E é lá que estão as nossas entidades. Então a grande maioria dos visitantes deste período vem para ver o Circuito Cultural, as entidades culturais. No domingo passado, por exemplo, eu estava num momento raro assistindo o Faustão, e chegou uma hora que entrevistaram a Ivete, que estava concorrendo à uma categoria de música, e ela estava no Rio Grande do Norte, no Carnatal. Então quem vem para esse lugar, tudo aquilo que eles vão ver no circuito mercadológico, eles veem lá na sua cidade. As músicas que ela canta lá, é o mesmo que ela canta aqui. Então quando eles chegam aqui, eles querem ver o diferencial. Onde está o diferencial? No Circuito Cultural.

**WS:** Verdade. Análise bem lúcida! Bem, as formas como estão dispostas essas relações de força favorecem ou não a preservação dos blocos carnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?

**CC:** Olha, praticamente não sinto mais dificuldade. Porque desde que eu me entendo, a preservação da cultura advém dos poderes públicos. O mercado praticamente não subsidia, não patrocina. Inclusive no mercadológico, tem entidades que tem dificuldades em adquirir patrocínio. Porque as grandes empresas fazem mais questão de financiar os grandes blocos, onde a mídia está mais presente, onde se espera um retorno melhor. No cultural, para a preservação, sempre os poderes públicos é que subsidiam um pouco mais. E agora subsidiam através do Ouro Negro, que é uma política de Estado... aliás, não é uma política de Estado, não, é uma política de governo. Porque já foi aprovada, mas ainda não foi sancionada. Portanto ainda é uma política de governo. E há anos estamos lutando para poder manter essa questão. A prefeitura, quando muito, está dando algo que não é substancial, mas vai levando... quem financia mesmo é o Estado. Agora, o mercadológico... hoje inclusive tem muitos blocos que estão desaparecendo, sem patrocínio, pois o que aconteceu há 5 anos foi que a Prefeitura, que é a detentora do carnaval, o governo do Estado participa, mas a detentora é a prefeitura, então a prefeitura passou a competir através de captação. Hoje as grandes cervejarias, que é quem mais lucra com a festa, tinha os blocos maiores... depois que a Prefeitura assumiu a concorrência de captação, eles também perderam. E por eles terem perdido, muitos deixaram de fazer...

**WS:** É verdade, porque agora as cervejarias patrocinam a festa como um todo, não o bloco.

**CC:** E depois tem outra coisa, além do mais, a Prefeitura, hoje, faz o seguinte: hoje ela tem patrocínio, por exemplo, da Skol, então a marca, através da Ambev, é quem negocia, quem decide o que vai colocar, então coloca essa marca de cerveja, e as demais não podem comercializar. E o preço que eles pagaram pelo patrocínio, o que é que acontece: do aeroporto até o Porto, é a mesma cerveja. É o que nós chamamos de envelopamento. Envelopa a cidade. Tanto que os barraqueiros que comercializam no carnaval têm, por obrigação, comercializar só aquela marca. Outras marcas são proibidas.

**WS:** Esses patrocinadores, quando as cervejarias adotam esse patrocínio... Esse envelopamento, como você muito bem falou, evidentemente que ele patrocina a festa como um todo, e, portanto, viabiliza toda a estrutura. Mas, na mídia, ela aparece. Tanto na mídia espontânea quanto na mídia oficial. E entendendo que o produto Carnaval de Salvador, é composto por blocos de trio e blocos afro, é lógico que essas cervejarias se

vinculam a essas categorias: blocos de trio, blocos afro, afoxés etc. à diversidade do carnaval baiano. Sobra alguma coisa para os blocos afro?

**CC:** Não. Nem para os blocos de mercado! Pelo contrário, até tira, pois a Prefeitura cobra o solo, cobra pelo abadá, que é o ISS. O Governo cobra o solo que a gente desfila através do Feaspol [Fundo Especial de Aperfeiçoando dos Serviços Policiais], e a gente ainda paga pelo consumo da bebida o ICMS. Então, além do dinheiro do patrocínio, que hoje não está barato, além do que entra no cofre, em *cash*, entram os encargos que nós pagamos.

**WS:** Então vem uma outra pergunta. O Ouro Negro é um programa de incentivo do Estado, no entanto quem negocia com as cervejarias é a Prefeitura. A Prefeitura tem alguma política de patrocínio que poderia ser uma forma de liberação indireta desses recursos?

**CC:** Não, não tem.

**WS:** Ela foca diretamente na festa, na estrutura da festa. Porque ela poderia, por exemplo, ter um programa de incentivo, utilizando esses recursos.

**CC:** Nós do Conselho estamos maturando pra ver se, através da Câmara de Vereadores, se a Prefeitura... não sei. Só que a barreira que nós temos para a formatação desse projeto é que diz que a Câmara não pode criar despesa para o município. Então toda despesa que tem que vir é através do Executivo.

Estamos aguardando vir aí um Executivo que seja cabeça mais aberta pra ver se coloca um percentual do que ele vende, como se fosse um fundo do Carnaval. Porém, nós até já temos na Câmara vereadores que são favoráveis, só que eles não podem fazer isso por causa da legislação. Tem uma outra ideia também, que foi até do Presidente da ABAV [Associação Brasileira de Agências de Viagens], que faz parte do Conselho, que tem tido resistência... suponhamos, os hotéis têm a sua taxa de ocupação maior nesse período. Então, qual foi a discussão que nós tivemos? É que os hotéis tivessem um pequeno valor de cada hóspede para fazer o Fundo do Carnaval. Aí eles dizem que nesse período também gastam mais na arrecadação e pagamento do imposto. Tudo isso tem acontecido.

**WS:** Verdade. Então existe essa discussão...

**CC:** É, agora o que nós estamos tentando, já fomos por diversos vieses, mas ainda não conseguimos, por causa da questão da arrecadação, não estamos aguardando um prefeito que seja mais maleável para falarmos sobre a questão do Fundo do Carnaval.

**WS:** E isso teria um impacto interessante sobre os blocos afro e afoxés...

**CC:** Todos! Porque o que acontece é o seguinte: quando o Carnaval é vendido, ele não é vendido nem pra afoxé, afro, bloco de trio, nem nada... Ele é vendido para as entidades. Inclusive, no outro dia, nós estávamos na Casa do Carnaval, vendo um clipe que foi levado pra São Paulo pra vender a festa. Lá a gente viu de tudo... Viu os Caretas, os Pierrôs, os pequenos blocos, o Camaleão da vida, o Olodum da vida, o Malê e Ilê da vida, mas também nos vimos os blocos pequenos, como o Dandara, o Kambalagwanze... tava tudo misturado. Cada um na sua proporcionalidade. Então, quando é vendido, também é cada um na sua proporcionalidade. Então, qual era a nossa intenção [a do Conselho] quando falamos sobre a criação do Fundo do Carnaval? Também tinha lá as suas proporcionalidades. Estão o Bloco X tem maior expressividade, o Gandhi, por exemplo tem um não sei o quê... então o Gandhi tem um percentual "x", aliás, o Gandhi, não, dividíamos em percentuais, então para o percentual "A", fazia a classificação quais eram os requisitos para que se adequasse àquele percentual e à proporção que a gente ia fazendo até chegar na pequena batucada. Era essa a distribuição, mas ainda não conseguimos...

**WS:** Clóves, na sua opinião, o COMCAR ou outra Instituição atua, ou atuam, de forma incisiva na preservação dos espaços políticos e das representações das diversas manifestações culturais do Carnaval de Salvador?

**CC:** Olha, na minha opinião, eu digo que ainda fica muito a desejar. Fica muito a desejar por uma questão muito simples, sem muitas delongas: pela questão política. Existem presidentes, dirigentes, no Comcar, que têm uma visão de festa. Uma visão de instituição. Já tem outros que chegam, que tem uma visão de agrado. Eu não posso dar um agrado à cúpula, e por causa disso, deixa muita coisa a desejar. Eu tenho minhas diferenças, mas tem muita coisa que a gente acata, mas no fundo, pela responsabilidade que foi imposta ao Conselho pela Câmara dos Vereadores, pela grandiosidade da festa do Carnaval e popular, e pelo montante de recursos que são geridos nessa festa, o Conselho deveria ter uma outra... Inclusive de instalação. O Conselho era pra tá nessa salinha?

**WS:** É, verdade... Como os blocos afro tem uma representação política diminuída, num jogo de forças políticas, eles são, quase que todos, prejudicados.

**CC:** Também, na questão política, existe aquilo que nós chamamos... não há entre nós, da Cultura, uma consciência de pertencimento... de um todo. Vejamos... Os nossos blocos, eminentemente, são de periferia. Então, acontece que, para sobrevivência, eles não estão preocupados com o todo. Estão preocupados com a fatia lá da sua comunidade. Nós temos políticos aqui, por exemplo, na realidade, não são nem conhecidos. Há 4 anos atrás, eu passei em uma comunidade, e vi uma faixa “nós estamos com fulano de tal”.

Fulano de tal não sabe nem onde é aquela comunidade. Então, o que acontece? Dá um tijolo, 10 telhas, dez sacos de cimento, porque ele sabe que são do... do fundo partidário... aquela verba ali que eles já sabem que é pra mitigar a coisa do pobre. Então, quando o sujeito está lá, ele não tem nenhum vínculo com a comunidade; ele não tem nenhum vínculo com a cultura, porque ele pagou, aí diz “já paguei...”.

Mas se todos nós, que fazemos cultura, tivéssemos consciência do pertencimento do movimento cultural, era mais fácil. Porque eles iam ver a gente com outros olhos. No entanto, eles veem a gente como moeda de barganha, moeda de troca. Entende?

**WS:** Entendo. Clóves, como você caracterizaria ou diferenciaria os blocos de carnaval em relação à, primeiro: as propostas estético-musicais. À promoção de ações para além do Carnaval, aos espaços políticos do planejamento e do desfile do Carnaval de Salvador, e com relação à mídia.

**CC:** Olha, no Circuito Cultural ainda tem um diferencial, que existem músicas que não são tocadas nem cantadas nos demais circuitos. Porém nos demais Circuitos, nos circuitos comerciais, não há diferenciação. Haja visto, com relação à música, que houve aqui em Salvador, no Congresso do Carnaval, foram chamados aqueles que fazem o carnaval, além dos membros do Conselho, além de outros grupos, disseram pra gente a seguinte coisa: o diretor da Rede Bandeirantes, ele disse pra nós, com todas as letras, que a Rede Bandeirantes tinha dificuldade de cobrir o Carnaval de Salvador, porque não existe diversidade. E explicou...

**WS:** Caramba, a que ponto chegamos.

**CC:** Pois é! Então, passa o bloco A tocando as mesmas músicas. Passa o bloco B, a mesma música, as músicas do momento. Passa o bloco Y lá no final... a mesma música. Não há diferencial... a mesma indumentária. A única coisa que diferencia uma entidade da outra... é pela cor. Então, ele explicou isso com muita propriedade e disse o seguinte: "eu ligo a câmera às 14 horas... se você chegar às 17 horas, você não perdeu nada, porque é a mesma coisa; o que você vê às 14, vai ver às 17 horas". Agora, no Cultural é diferente, pois existe uma coisa que em outros circuitos não tem: a temática. A sua agremiação está homenageando tal tema, e faz a música em cima daquele tema... a indumentária é em cima daquele tema... a sua entidade é diferente da minha... apesar de haver alguma semelhança, não vou dizer que não tem, mas a gente nota alguma diferenciação pela indumentária e pelo canto. Agora, no comercial não... tanto que o camarada disse que existia momentos, no nosso carnaval que, quando não tinha o que apresentar, passava outro carnaval, para outro polo... passava para Recife, para São Paulo, porque aí era uma

coisa só de apertar um botão, né? Então eles passavam para outro polo, para diferenciar a transmissão.

**WS:** E, no entanto, não colocavam um ponto de transmissão no Pelourinho.

**CC:** Porque o Pelourinho não dá retorno publicitário.

**WS:** Pois é... e é onde tem a diversidade. A diversidade estaria, por exemplo, nos dois circuitos e no Pelourinho.

**CC:** Mas no Pelourinho não há apelo publicitário. E lá é onde tem as bandinhas, as marchinhas, onde nós chamamos de “carnaval da família”. Onde você leva seu filho mascarado, pra brincar e tudo mais.

**WS:** E em relação as ações que são feitas para além do carnaval?

**CC:** Como disse anteriormente, existem, no cultural, algumas entidades que ainda fazem algumas ações nas suas comunidades, fazem oficinas de música, ensinam percussão, fazem fanfarras, ensinam os meninos a questão da dança, ainda tem algumas. Agora, no comercial, não tem ação. O compromisso dele é contratar a atração, investiu, comercializou e acabou.

**WS:** E em relação aos espaços políticos no planejamento e no desfile do Carnaval?

**CC:** Os espaços políticos, no planejamento, nós temos quase ou nenhum. Vejamos: a influência que existe para planejar o carnaval é somente saber qual é o dia que vou sair, o horário, e se vou sair atrás ou diante de qual bloco. Não tem aquela preocupação do fortalecimento, que é o que deveria existir na entidade era o fortalecimento da política do carnaval. Porque pra Salvador, por exemplo, é a maior festa, então se houvesse uma conscientização política do carnaval, poderia se conquistar muito mais do que se conquista. Aliás, se conquista muito pouco. Porque não há nenhum atrelamento de ação politizada. Tanto que a política cultural é somente para o Governo do Estado, foca muito na entidade de matriz africana, para dar sustentabilidade. Os outros vão no salve-se quem puder, e acabou.

**WS:** Mas os blocos de trio, aqueles mais alternativos... Por meio das associações, eles conseguem influenciar no Carnaval?

**CC:** Não. Essa é a questão dos blocos das associações para agrupar eles, é apenas uma questão de dizer vamos estar juntos. Mas na hora das decisões é cada um por si...

**WS:** Ah, tá, entendi...

**CC:** Agora, existem blocos lá dentro que tem maior ascensão porque está mais atrelado a político "A", existem blocos que o atrelamento é do outro lado e não tem ascensão do lado de cá. Agora, eles tão indo pra se aglutinarem na organização da fila do desfile. E aí

nessa fila... apesar de não ser papel do conselho, mas a gente buzinou na cabeça de alguns que podiam influenciar isso, por exemplo, o meu bloco, por exemplo, há dez anos vem desfilando na frente do bloco X, e ninguém pode me tirar. Por que isso aí? Porque nessa posição existe um valor monetário. E esse valor é de acordo com a posição na fila.

**WS:** Que é a idade do bloco, em que os mais na frente são os mais antigos...

**CC:** Não, nem sempre.

**WS:** Mas a história da fila começou com a idade do bloco.

**CC:** Começou. Mas hoje a história é o dinheiro! (Risos)

**WS:** Entendi. E com relação à mídia, como você diferencia esses blocos?

**CC:** Olha, a mídia... É a mesma coisa da música. Por exemplo, eu tenho uma banda muito boa, mas se eu não tiver o jabá, minha música não toca...

**WS:** Que é o "agrado financeiro" para que a música seja veiculada...

**CC:** Entende? Então, o que acontece: os tradicionais, esses ainda são lembrados. Mas os demais, ninguém sabe que existe. A música é a mesma coisa da televisão. Então os blocos pequenos não têm vez. A mesma coisa no rádio.

**WS:** Você puxou a seguinte pergunta: Como você avalia a relação dos blocos carnavalescos com os setores público e privado, em relação à obtenção de recursos financeiros para viabilização do desfile, e aos possíveis apoios político-partidários?

**CC:** Olha, na questão empresarial, eles também estão sentindo dificuldade. Até porque, para nós, participarmos de um patrocínio de uma grande empresa, é um pouco difícil. Para nós do Nordeste. Porque as matrizes que decidem sobre a captação, estão no centro-sul. Nós, daqui, para se procurar uma empresa grande, eles são muito enfáticos em dizer que a decisão vem de cima. E por causa disso, muitos que estão lá na parte empresarial dos blocos-empresa estão sentindo dificuldade, porque eles não têm penetração nos grandes patrocinadores. Tem um bloco nosso, aqui, que há anos ele tem um patrocínio, e ele diz, "vocês estão pensando que é daqui? Eu fui a Recife pra conversar, trouxe eles aqui para mostrar a minha estrutura. O gasto que eu tive para poder mostrar foi maior do que o que veio como patrocínio". Só que à proporção que neste ano ele não teve, plantou para os outros anos. Nós temos um bloco bom, de mídia, porque tinha uma banda, que por causa da perda do patrocínio, inviabilizou a saída do bloco. O bloco deixou de existir por causa da questão econômica. Agora, com relação à política, ainda tem outro viés. A grande maioria dos nossos blocos são de tendência esquerdista. Ainda tem alguma coisa pelo seu trabalho social com os políticos de esquerda, e muitos que aderem a causa, ainda colocam algum tipo de emenda parlamentar. Ainda ajuda. Até porque, hoje, aqui na nossa



cidade, a grande maioria dos políticos são de tendência evangélica. E isso tem trazido uma certa dificuldade até para a parte cultural. Porque a tendência protestante, não sei se é deliberada, mas creio que seja, estão formando uma maneira política de tomada de poder. Eu tenho essa visão, pode até estar errada. Mas, eles praticamente, como tem uma visão distorcida da cultura, especialmente afro-brasileira, é complicado. Na parte do empresariado, todos sofrem. Os blocos-empresa sofreram muito. O circuito barra-ondina era engarrafado, e hoje tá pedindo por misericórdia pra fulano entrar. Porque faltou o gás que alimentava aquela chama. Nós sofremos um pouco, mas não sofremos tanto, porque já não tinha.

**WS:** E em sua opinião, qual tem sido e qual deveria ser o papel dos blocos de carnaval?

**CC:** Eu desvincularia totalmente o bloco do trabalho social. Porque, vejamos, o trabalho social, você faz porque tem que fazer o trabalho social. A minha associação tem essa finalidade, a social. O carnaval é uma consequência do social. Essa é a minha visão. Mas o foco maior da minha entidade é a questão cultural e filantrópica. Tanto que, no nosso estatuto, nós elencamos uma série de ações que a associação propõe, dentre elas a participação no Carnaval de Salvador. Dentre elas, mas a finalidade maior não é essa, até porque se pegarmos o estatuto dos blocos comerciais, não têm essa visão, até porque muitos deles não têm estatuto, são apenas contrato social...

**WS:** Empresa...

**CC:** Empresa...

**WS:** A sua associação é a Mutante?

**CC:** A minha associação é a Associação Cultural Comunitária e Carnavalesca Mutantes. Agora mesmo nós fizemos, todos os anos nós fazemos, a gente faz uma ação com os blocos Na Moral, As Kuviteiras, Amigos de Cajá, na Praia do Cantagalo. Você não consegue imaginar quanto lixo a gente tira de lá. A gente faz o café da manhã, chama a comunidade, os pescadores, mergulhadores, e o pessoal gosta. É muito lixo. Agora mesmo participamos da Caravana do Samba, na quarta edição já. Esse ano foram seis trios, ali no Dique. Os abadás são trocados por leite. Esse ano foram 3.800 e fração pacotes de leite. Aí dividimos para o hospital Martagão Gesteira, o NACCI, o NASPEC, e pra Irmã Dulce. Nós também ensinamos música às crianças, para que elas não fiquem nas ruas... Estas são algumas das ações sociais que fazemos. Agora, obviamente, quando chega no carnaval, nós voltamos para o carnaval. Inclusive, tem entidades que se dizem culturais, mas tem a visão mercadológica que não tem esse tipo de ação.

**WS:** Você percebe o Carnaval como um momento que valores e fenômenos podem ser reforçados? Quais valores seriam esses?

**CC:** Como o carnaval aglomera muita gente, a gente pode aflorar o valor da identidade, do empoderamento da mulher, contra a homofobia. São valores que a gente pode despertar na pessoa... o racismo, e outras coisas várias. Não sabemos o efeito... mas pelo menos a causa a gente ataca.

**WS:** Os blocos afrocarnavalescos também reforçam esses valores?

**CC:** Eu não me atrevo a dizer isso. Até porque, na minha visão, eu vejo que nos grandes blocos afros, aquilo que nós falamos contra uma sociedade hipócrita e discriminatória, entre eles existe. E é muito doloroso a gente ver que uma pessoa que tem uma finalidade de contribuir para o melhoramento de uma causa, é o causador da dor da causa. Blocos menores falando surtem efeito, mas se blocos maiores falassem, a repercussão seria muito maior. E esses blocos, que podiam fazer muito pela causa, se omitem.

**WS:** Qual sua opinião sobre as políticas de incentivo dos governos Municipal, Estadual, e Federal, em relação ao Carnaval?

**CC:** Olha, nós já tivemos incentivos. Federal, por exemplo, já teve a Lei Rouanet. A única dificuldade que nós tivemos, para a Lei, era aprovado o projeto, recebíamos uma carta, mas a dificuldade maior era trocar essa carta. Os blocos-empresas conseguiam fácil, por conta da mídia, de estarem inseridos no contexto da sociedade medíocre. Mas nós cansávamos de fazer o projeto, era aprovado, mas existia uma coisa interessante: eles falavam que a gente precisava se organizar. Aí chegou um momento que a gente disse, eu não preciso de organização, não, porque eu sou organizado... Porque o que eu faço é aprovado. O que eu preciso, simplesmente, é ser visto, ser valorizado... Minha carta ser comprada. O que acontece é o seguinte: muitos empresários não patrocinam porque não querem associar o seu produto a uma certa classe, à classe que vai ser beneficiada. Certa feira eu fui a um lugar, até com uma carta [aprovada pela Lei Rouanet]... a carta não era minha... Tinha um amigo nosso que ele estão foi comprar uma carta da Lei Rouanet, até era barata, eu fui com uma outra pessoa, que influenciava naquela época, aí quando terminou [a apresentação do projeto], ele disse assim: "muito bem, vamos fazer o seguinte, eu não vou comprar a sua carta, não, mas eu vou dar 'x', mas você nem precisa falar que eu dei". Aí eu cocei o queixo... agradei, também não polemizei, não, aí eu agradei e disse: infelizmente eu não vou aceitar o seu patrocínio. Aí ele, "oxente, Clóves, eu não vou dar o valor da carta, mas vou dar uma parcela do valor..." Não, pode ficar com o seu patrocínio porque isso não nos interessa. O que nos interessa é a sua

participação no ambiente em que está colocada a carta. Está me entendendo? É porque eles dizem, eu vou dar "x", mas não precisa botar o nome não, deixa pra lá... Mentira! É porque ele não quer associar a sua marca àquela classe.

**WS:** Blocos afros se ressentem muito dessa situação, né?

**CC:** Ressentem. Essa parte é Federal. A parte estadual, a dificuldade é que é preciso do chamado "o padrinho". A dificuldade dessas pequenas entidades culturais é achar o apadrinhamento político. Porque a essência maior do subsídio político é a política. Como não tem um padrinho político para... e a grande maioria, como nós dissemos, dos nossos blocos são blocos de militantes da esquerda, sindicato e tudo mais, então a pessoa não tem como ir até ao cofre.

**WS:** Você fala dos blocos afros, afoxés, bloco da cultura, né? Os blocos comerciais não têm isso não, né?

**CC:** Isso falando dos blocos da Cultura. Os blocos de trio [comerciais], esses nem tem políticos. Porque o que vale lá é a questão eles entre eles... fulano... é quem indicou, fulano eu estou mandando... você está sempre ali nos grandes hotéis, nos buffets da vida... fulano... tem as suas amizades, fulano, eu estou mandando fulano aí, Veja o que você pode fazer...

**WS:** Foram colegas da universidade...

**CC:** Da universidade... aí não tem problema. Agora, os pequenos, não, os blocos periféricos. Eles têm muita dificuldade. Porque a militância deles é do sindicato, da esquerda. Por exemplo, nossa prefeitura é de direita. Os vereadores que fazem parte do *hall* deles não são os vereadores que fazem parte da militância periférica. Então, há essa dificuldade. Por isso a nossa luta, há cinco ou seis anos atrás, junto com os blocos afro, e Nadinho [do Congo], que foi um dos que lutou junto conosco, através do CDCN [Conselho do Desenvolvimento da Cultura Negra], aí essa luta era pra quê? Como tem blocos como os Filhos do Congo, os Negões e outros dessa estirpe, que lutou até que veio o Projeto Ouro Negro. O Projeto Ouro Negro, houve algumas gestões com alguns deputados para que votasse e se tornasse lei. Hoje ele ainda é projeto, é uma ação de governo, mas se amanhã alguém quiser tirar, acaba. Nossa luta hoje é que ele passe a ser política de Estado, pois venha quem vier, continuará ali. Agora, é preciso alguns ajustes. Ano passado mesmo houve uma reformulação muito abrangente, em que o projeto está gerido pelo Mrosc, que é o Marco Regulatório das Organizações das Sociedades Cívicas, e aí acontece que nós tivemos que nos adequar, para participar do Projeto Ouro Negro, inclusive em relação à Lei n.º 8.666, que é a lei das concorrências. Agora, essa é a questão

do Governo do Estado. E do Governo Municipal, nada. Por isso a nossa luta para criar o fundo do carnaval.

**WS:** Clóves, como você avalia a organização institucional dos blocos de carnaval? Inclusive, você até já comentou sobre isso. Associações, fóruns, coletivos, dentre outros... destacadamente os blocos afros baianos.

**CC:** Olha, a organização está muito mais assim... São poucos os que se organizam como sociedade. São poucos. A maioria é família e amigos. Agora nós estamos passando por uma reformulação, por causa da Lei 8.666 e a adequação para o Mrosc, de que não pode mais haver vínculos familiares nas diretorias...

**WS:** Então vai dar uma confusão danada!

**CC:** Já está dando! Tirou tudo. Antigamente, se eu era Presidente, a minha mulher era Vice-Presidente, a filha secretária... Hoje não tem mais isso não. Se eu for Presidente, não tem mais nenhum vínculo familiar dentro da sociedade. Mas as associações muito pouca agem como Associação. Apenas se reúne quando tem um movimento pra fazer. Mas não tem reuniões efetivas, para deliberar ações... nada disso.

**WS:** Os maiores blocos afro da Bahia se reúnem numa associação fórum, que é bastante conhecida, que é o Fórum das Entidades Negras. Como você vê o Fórum das Entidades Negras?

**CC:** Eles não existem mais. Não estão mais, por uma questão simples... simples e complexa... (risos)

**WS:** Como tudo que envolve o carnaval (risos)...

**CC:** (risos) Qual foi a finalidade de criação do Fórum das Entidades Negras? Era aglutinar entre ele aquelas que eles chamam "as grandes entidades". Mas chega um momento, quando você não visa o bem comum e a coletividade, há um esgarçamento... e foi o que aconteceu. Aqui nós tínhamos o Fórum de Entidades Negras, porém, uma das entidades que se sentia mais fortalecida pela sua visibilidade, inclusive mundial, disse, "não... pode ficar lá com vocês que eu vou andar com as minhas pernas". O outro, que é o segundo, também se achou e disse "eu não quero também não". Eram seis, ficaram somente quatro. Os quatro que ficaram não tinham projeção, então acabou. Existe hoje só o nome, na questão institucional tem só o nome, "Fórum das Entidades Negras", mas na questão de ação, não tem mais. Respondi?

**WS:** Completamente! (Risos) Que futuro você vislumbra para o carnaval baiano, especialmente para os blocos carnavalescos?

**CC:** Se não mudarmos as mentalidades, a forma de fazer carnaval, eu vejo um futuro muito sombrio. No carnaval passado, para acabar de matar e dar o tiro de misericórdia, o Governo do Estado e a Prefeitura se uniram, contrataram as grandes atrações, e alardearam para os quatro cantos do país que iam fazer o "carnaval da pipoca", o carnaval sem corda. Contrataram a peso de ouro essas atrações, fizeram uma megaprodução e colocaram essas atrações para puxar o povão. Ora, qual a pessoa que ia comprar a indumentária do bloco? Se tinham as grandes atrações para puxar? Só quem tinha um certo receio, pessoas de faixa etária mais avançada... esses ainda ficaram com alguns blocos. Os que mais ficaram foram os blocos de samba. Porque os mais jovens foram todos atrás das grandes atrações, que arrastaram multidões, apesar de não ter a mesma segurança que se tem dentro de um bloco. Houve muita confusão, muita briga... mas como a faixa etária comportava... Tanto que esse ano, eles se retraíram, com relação aos blocos sem corda, porque o resultado não foi o esperado. Outra coisa, nós não estamos esquecendo de falar da questão econômica que atinge nosso país, que querendo ou não afeta o chamado "Festas e Entretenimento". Hoje eu tava olhando um bloco que tivemos 1 de dezembro, a Caminhada do Samba, que tem todo ano. Antigamente, a latinha esvaziava, tinha outra de junto. Dessa vez, alguns vendedores conversando com a gente disseram que a venda não foi ruim, mas não foi como antes. As pessoas regravam mais a bebida, e não por vontade própria, mas por vontade financeira. Por isso que digo, se não houver uma mudança substancial da parte econômica, eu vejo um carnaval muito sombrio. Econômica e organizacional.

**WS:** O Comcar percebe alguma forma de opressão no Carnaval de Salvador contra a cultura afro baiana e contra os blocos afrocarnavalescos? Se sim, como isso acontece e de que forma sua entidade se posiciona em relação a essa forma de opressão?

**CC:** Se existe, é imperceptível. Nos circuitos aqui, não. Até no Circuito Osmar, Campo Grande-Avenida, eu vi uma certa feita... aliás eu vejo sempre, pois como secretário eu sempre estou observando e acabo trabalhando mais do que me divirto, que quando existem blocos afro, os que a gente já sabe quais são, eles estão focados, até pela mídia. Quando são blocos menores, foca no circuito Ondina. E na parte Ondina, tem alguns blocos nossos que se atrevem a ir pra lá. Porém, no circuito Dodô a predominância são os camarotes, não é o circuito desfile. Agora, quando passa uma entidade de uma certa relevância, deles lá ou quando vai o Gandhi, eles saem e vem pra frente do camarote, mas assim que eles passam, todo mundo recolhe. Quando passa uma entidade média, eles nem saem. Até porque, eles percebendo essa necessidade de se isolarem, no camarote eles

colocam atrações, é um verdadeiro clube que satisfazem a eles, e não... entende? Faz nem sentido.

**WS:** Entendo. Então essa opressão você não vê nem contra o bloco, e nem contra a cultura afro...

**CC:** Não. Há espaço para todo mundo. Nós não dizemos, "não, aqui nós não queremos vocês". Muito pelo contrário. Não tem essa questão de barreiras. Nós do Conselho não percebemos. Tivemos o Observatório do Carnaval, e também nós não percebemos isso não. O que há não é nem barreira, da parte deles, o que há é o seguinte, se as entidades afro, sabendo do seu potencial e do que lá vão encontrar, não se atrevem a ir pra lá. Se eu sei que não sou bem-visto? Nós temos aqui um bloco de reggae, que o cara bota alguns regueiros, que eu até fui no trio... Mas o trio vai andando, sozinho e ninguém nem olha. Há uma diferenciação nítida entre as categorias, mas opressão não.

**WS:** Estamos caminhando já para o final, meu amigo Clóves... Bem, na sua opinião, a história do Carnaval de Salvador e a forma como ele foi percebido e organizado pelo poder público favorece ou já favoreceu a relação entre Carnaval e educação?

**CC:** Olha, quando foi gestado esse carnaval... Eu creio que nem favorece, nem desfavorece. O carnaval é feito pelos entes da sociedade em que vivemos. Se a sociedade está corrompida, vai ser corrompido. Se é uma sociedade educada... O que antes não fazia, porque não havia necessidade, e hoje está fazendo com relação à educação, são as grandes campanhas com relação aos movimentos que surgiram no momento. Por exemplo, a Secretaria de Reparação faz um trabalho muito bom de conscientização contra a discriminação racial; a Delegacia da Mulher fala sobre questão de gênero e tudo mais. A Secretaria da Saúde coloca a distribuição para falar das DST 's para educar os jovens, panfletos, distribuição de preservativos, que anteriormente nada disso era feito. Porque nada disso tinha. Homofobia não existia. Todo mundo ia brincar na rua. Os maiores e menores blocos nem eram os afros e os afoxés, eram os lúdicos, travestidos. Você pegava as roupas da irmã e vestia. Os afros eram os Cavaleiros de Bagdá, que tinham aquelas alegorias, os corsos dos grandes clubes... Era o carnaval daquela época. Por quê? Porque a educação era aquela. Hoje, se voltarmos aquela atividade ninguém mais vai olhar, porque não é a educação de hoje. Então, acredito que o carnaval ajuda na parte educacional, pois desperta a consciência crítica do indivíduo.

**WS:** Uma coisa que a gente via muito na década de 80, sobretudo, eram as letras dos blocos afro trazendo um contexto educacional, ou a própria história não contada nas nossas escolas. Ninguém falava do Egito, de Madagascar, de Salassiê.

**CC:** Esse é um fenômeno que hoje inclusive.... O grande vilão de tudo isso são as letras coercitivas. Qual bloco que não fazia suas letras, seus concursos? Hoje em dia não tem mais ensaio, por causa da Lei do Silêncio. Eu cansei de armar na Praça da Sé, na rua 3 de maio, um palco... batia um tambor e tudo mais. Eu era membro do Mundo Negro, ali no Largo do Anjo Mal, lá no Beiru, e a gente montava ali mesmo. E não era estrutura metálica não, era de madeira mesmo... artesanal. Hoje tem dois fatores que inibiram o surgimento de talentos e essa falta que você tá sentindo dos temas: primeiro, a violência, hoje a gente tem medo de ficar na rua, e segundo, a coerção das autoridades. A Lei do Silêncio. Então, você tem que fazer um ensaio até as 22h. Essa era a hora que começava o ensaio... Terceiro, para fazer um ensaio desse você vai na Secretaria de Segurança Pública dar entrada no pedido. Eles querem saber quantas pessoas vão participar. Eles já têm um cálculo. Nesse cálculo, coloca que vai precisar de X homens para dar segurança. Você tem que ter banheiro, alimentação para esses homens, água à vontade, o camarim do policial tá tão quanto os camarins das grandes estrelas!

**WS:** Ah, então quem banca a ida do policial é o organizador?

**CC:** Isso! Eu mesmo sou membro da comissão da Festa de Santa Luzia, lá no Engenho Velho de Brotas. Sempre fazemos a parte religiosa no dia mesmo. No sábado e domingo, tem a parte profana. A associação fica à disposição dos policiais! E ainda diz qual é o lanche que você tem que dar! Esse ano, eles exigiram tâmaras, não sei quantos sanduíches do Habib's... E quando chega, você tem que entregar, e eles vão ver se está de acordo com o que eles pediram! Agora mesmo na Caminhada do Samba, nós mesmos tivemos que cotizar para comprar os copinhos de água. Aliás, só não compramos porque um dos organizadores conhecia uma entrega e nos solicitamos. E por causa disso, refletiu-se na música baiana. Qual a música baiana nova que temos aí? Onde os cantores de axé iriam atrás das letras e melodias?

**WS:** Dos blocos afros e afoxés.

**CC:** Então, os compositores se retraíram, porque não tem mais o que apresentar, e acabou. Aí apareceu a Caneta Azul...

**WS:** E vai ser o sucesso do Carnaval! (risos)

**WS:** Entendendo a pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, você acha que a sociedade reconhece a existência de uma pedagogia afrocarnavalesca produzida por meio desses blocos de Carnaval? O Comcar reconhece isso?

**CC:** O Comcar reconhece. Agora, a sociedade, eu não posso dizer que sim. Tem muita gente que, apesar de morar lá na periferia, mas não são adeptos da pedagogia afro, acham que é coisa de... não sei o que lá.... Tanto que, a coisa mais forte da pessoa é a sua identidade. E o que é identidade? Eu me acho bem como eu sou. Eu me acho bem com minha barba branca. Porque eu me aceitei. Eu acho que o grande problema como pedagógico é a não-aceitação do filho. Que faz parte da pedagogia. As meninas de cabelo encaracolado mesmo, não se sentem bem quando não fazem o alisamento. E isso eu acho que não há aceitação. A sociedade, em sua grande inteireza, não assume. Dizem que Salvador é o segundo polo mais negro fora da África. O que acontece? A gente nota perfeitamente que apesar de ser velado, a gente vê muito ainda o afloramento do racismo. A não aceitação do outro até entre nós mesmos. No outro dia eu disse a uma pessoa que eu me entristeço muito, porque aqueles que deveriam ser espelho para o outro da sua aceitação, da negritude, dos movimentos negros, são justamente aqueles que escanteiam quem não deveria escantear. Existe uma coisa que eu não creio muito, não faço parte, até falei com Nadinho no outro dia, é o Movimento Negro. Não sou tão radical quanto o camarada que foi escolhido para a Fundação Palmares. Ali, eu acho que ele quis criar um fato... Muitas vezes as pessoas não entendem, mas a contestação do outro é uma maneira de aparecer... é contestar para produzir algo. Foi o que aconteceu com ele. No fundo, nem foi o que ele quis... é a pedagogia. No nosso meio existe muita gente desse estilo. Veladamente, mas que não se aceita. Então, como faz parte da sociedade o mendigo, o morador de rua, Clóves, o bancário, o banqueiro... formando tudo, é uma sociedade. A sociedade é o conjunto de todas essas nuances. Então, como no meio da sociedade, existem pessoas com essa deformação, agora muito mais estamos correndo risco muito grande do fundamentalismo. As igrejas neopentecostais estão assumindo um papel que a católica assumiu antigamente, da Santa Inquisição. As culturas afro estão sendo atacadas, os terreiros estão sendo atacados, vilipendiados na sua materialidade. É um risco muito grande do fundamentalismo.

**WS:** Seguindo, essa última pergunta, na sua opinião que elementos estão presentes ou deveriam estar na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

**CC:** Bem... tem alguns blocos nossos, afros, que pelo menos trazem alguma coisa. Tem um bloco que faz o festival de música, dá o tema e seu tema vai versar sobre aquilo que foi... E passa despercebido pelos integrantes porque eles não estão nem aí, mas a letra traz uma conotação social, pedagógica e política. Nós temos dois blocos em que os temas realmente falam da cultura afro e sua posição afro. Agora, deveria ter mais incentivo.



Porém, eu acho que o grande problema de não ter essa fluidez a questão da cultura afro é que a maioria não conhece a cultura afro. Então, se não conhecem, não tem como apresentar. Mas se nós tivéssemos a consciência de estudar de onde eu vim, qual a minha função aqui, meu papel social, minha responsabilidade como agente transformador... Quando o homem pensa nisso, ele vê de outra maneira. Mas a maioria do povo nem liga para essa questão.

**WS:** Então na história do negro por exemplo, a própria cultura negra seria um elemento importante pra essa pedagogia afrocarnavalesca.

**CC:** Isso!

**WS:** Você colocou também um elemento importante que foi a questão da pedagogia da identidade, não é isso?

**CC:** Se nós aceitássemos nossa identidade e nosso conhecimento... vejamos uma questão muito fundamental: por que que os nossos dirigentes em sua grande maioria fazem questão da cultura não seja levada pra todo mundo? Porque um homem culto é um perigo. Sabendo da cultura eu vou saber dos meus valores. Tendo conhecimento, ninguém pisa nos meus valores. Se o negro tiver a consciência da sua missão como agente transformador da sociedade, ninguém vai enrolar o negro, ninguém vai comprar o negro. Por isso as escolas para os periféricos. Aí muita gente vai dizer, mas por que os periféricos? Porque a grande maioria do nosso povo, dos meus irmãos estão na periferia. Zero vírgula zero, zero não sei quantos por cento que acendeu para uma elite ou para a classe média alta A grande maioria está nas classes C e D. E onde estão as classes C e D? Na periferia. Onde são construídos os conjuntos "Minha casa, Minha vida"? Na periferia. Onde estão os grandes núcleos dos bolsões? Na periferia. Por que eles fazem isso? Porque lá, eles vão viver entre eles mesmos. Quando um desponta, porque sempre tem alguns que despontam no meio deles para poder dizer "não, o meu papel, apesar de eu estar aqui, o meu papel é lá fora". Então quando esse desponta, às vezes, só pela questão do costume, não é nem bem-visto pelos que estão lá. Então nosso problema é cultural. Para mudar a nação é através da cultura. Um homem culto é um homem muito difícil de ser ludibriado. Por que os governantes fazem questão que as escolas do nosso filho sejam de segunda ou de terceira categoria? Outro dia tava ouvindo um camarada no Youtube falando sobre as cotas, a história das cotas... esqueci o nome dele. Na época da escravidão, os europeus tiveram cotas pra vir para o Brasil, e tiveram as melhores escolas para poder ficarem aqui no Brasil. Por isso, teve um "bendito" tava dizendo que a questão da escravidão, o culpado foi o índio, porque o índio era preguiçoso e não quiseram extrair o ouro para o português.

Aí foram buscar os negros lá na África. Como é o nome do cara? Esqueci..., mas eu gosto dele, porque ele tem uma metodologia de falar com tranquilidade... Falou das leis, do cara que deu um prazo para o branqueamento do país, mostrou quanto eles receberiam de Portugal pra vir pra cá, ver se se adaptavam. Se não se adaptassem, Portugal pagava a eles e ainda dava uma ajuda de custo para ir embora. Depois te digo o nome dele.

**WS:** Depois você me diz! Depois eu vou querer pegar esse dado, mas pra mim tá perfeita essa entrevista, você quer falar mais alguma coisa?

**CC:** Muito obrigado! Por ter a oportunidade de nos contactarmos. Queria agradecer, espero ter agradado; agradado não! Porque não tô aqui para agradecer, mas respondido as suas indagações. Sanado suas dúvidas...

**WS:** Risos! Clóves, eu que agradeço! Sua entrevista foi importantíssima para condução da pesquisa. Não tenho o que dizer, de novo, a não ser agradecer a sua paciência, disposição, por tudo!

#### B.5 REPRESENTANTES DO COLETIVO DE ENTIDADES NEGRAS (CEN)

Entrevistado 1: Marcos Rezende Idade: 44

Formação: Historiador, mestre em Desenvolvimento e Gestão Social pela UFBA

Participação na entidade: membro fundador do CEN e coordenador de gestões internacionais

Atuação profissional: Professor e gestor social

Data da entrevista: 27 de dezembro de 2019

Entrevistado 2: Yuri Silva Idade: 25

Formação: Jornalista e repórter

Participação na entidade: Coordenador Geral do Coletivo de Entidades Negras

Atuação profissional: Consultor e assessor de comunicação, ativista negro antirracista

Data da entrevista: 27 de dezembro de 2019

**WS:** Você está aqui na Coordenação Geral e no CEN desde quando, Yuri?

**Yuri Silva (YS):** na Coordenação Geral desde dezembro de 2018 e no CEN desde 2013

**Walter Silva (WS):** Marcos, ao longo da sua vida, que passagens o levaram a se tornar um representante da cultura afro-brasileira, contribuindo com ideias e experiências negras para as racionalidades do povo negro?

**Marcos Rezende (MR):** Na verdade, essa coisa de se tornar um representante da cultura afro-brasileira... Eu diria que eu sou um ativista, fruto do racismo que me colocou nessa condição. Eu costumo dizer que as pessoas não desejam investir a sua vida em ser representação da cultura afro-brasileira, mas elas acabam chegando nesse espaço por conta do racismo. Então, eu vim de uma escola particular, e nessa escola os meus colegas me ensinaram o que era ser negro, por conta das brincadeira jocosas, dos apelidos... Então, isso foi me trazendo pra esse local, que era um local que eu não sabia que existia, mas foi se consolidando dentro de mim... E também, inclusive no meu terceiro ano, naquelas camisas que o pessoal assina (eu tenho até guardada), o que vinha escrito era “você é negro, mas você é legal”, “você é negro, mas vai vencer na vida”, etc. Então isso é uma coisa que marca a gente. Depois disso, eu resolvi conhecer a cultura afro-brasileira, fazer História; depois resolvi ser voluntário do Olodum. Então passei um tempo na Escola Criativa do Olodum, e daí acabei ocupando um espaço de diálogo com essa parte cultural, também educativa e carnavalesca... e daí, nós fundamos o Coletivo de Entidades Negras, e o olhar do Coletivo de Entidades Negras, junto com o do Terreiro de Oxumaré, que eu sou membro, fez com que eu acabasse chegando aqui nos dias de hoje. Então, meu percurso foi muito fruto do racismo na escola, e também de racismo familiar, porque meu pai também já é fruto de uma família não-negra, filho do patrão com a empregada doméstica. Então tem todas essas confluências que me trouxeram pra esse local do debate da cultura afro-brasileira, e que fizeram com que a minha vida mudasse o rumo. E eu digo “mudasse” porque não foi algo pensado, construído... foi algo que o racismo me colocou aqui, e nós achamos que a causa é a mais justa possível, pois nós acreditamos que as pessoas precisam ser tratadas de uma forma igual. Então nós combatemos essa situação para que um dia, inclusive, pare de existir. Quando a gente conseguir a igualdade entre as pessoas.

**WS:** Como o senhor define, e o que deve ser destacado no movimento negro brasileiro? O que foi conquistado, o que foi positivamente superado, e quais os desafios a serem enfrentados pelo movimento?

**MR:** Eu acho que uma conquista é o entendimento de que o racismo existe. É uma grande conquista pois existe a negação do racismo no Brasil, então em que pese todas as lutas de resistência que nós tivemos no Brasil, em que pese os mais de 2.500 quilombos, em que pesem as lutas e conflitos do povo negro de resistência ao longo da história, se tentou durante muitos séculos, no Brasil, negar a existência do racismo. Então o fato do Estado brasileiro reconhecer a existência do racismo é uma das maiores conquistas do

movimento negro brasileiro. E depois disso, as ações que foram oriundas como consequências desse reconhecimento, que é a afirmação da cultura negra, e uma grande parcela disso é conectada com os Terreiros de Candomblé, porque a gente conseguiu manter essa tradição, essa cultura ao longo de séculos, e passando isso desembocou nos blocos afros, nos afoxés, nos blocos de percussão, porque essas pessoas são todas oriundas do Candomblé, dessa matriz que recriou a família do povo negro no Brasil. A família do axé. Então, a partir daí nós vamos perceber que uma série de conquistas vão ocorrer. E no momento que o Estado compreende isso, e logo na sequência, quer dizer, 20 anos depois, tem a Conferência de Durban, que faz com que o Brasil leve a maior comitiva, e se imponha frente a essa violência que existia e existe até hoje, e o governo brasileiro se compromete a colocar em prática uma série de resoluções que foram adotadas lá na Conferência, votadas e aprovadas. E daí vai surgir no processo a Secretaria Especial de Promoção de Igualdade Racial [SEPIR], que foi uma grande conquista; um debate mais profundo sobre reparação, que permeia até hoje... esses diálogos, tanto no território nacional quanto no internacional, na ONU [Organização das Nações Unidas], são muito fortes. Surge o fortalecimento do debate também acerca das cotas, seja elas nas cotas da Universidade quanto no mercado de trabalho e em todos os demais locais, um debate mais profundo sobre afirmação identitária do povo negro enquanto um aspecto cultural importante. Se a gente quiser entender o Brasil como um país onde caiba todo mundo, então a gente precisa entender essa diversidade que constitui a Nação e que muitas vezes se tem dificuldade de querer aceitar. Por mais que se fale, entre o que se fala, e o que garante a Constituição e o que se é colocado ao longo do dia, a gente sabe que existe um anacronismo. Então todos esses elementos são elementos essenciais para nós estarmos nesse patamar de diálogo hoje, que não é o mais confortável possível, mas que já é um patamar de transformação na sociedade. Sem esquecer também todas as lutas que os terreiros fizeram, principalmente aqui na Bahia, quando era proibida ainda a utilização dos atabaques, ou a liberdade religiosa, eles dialogaram com Getúlio Vargas para que a gente pudesse ter a liberdade religiosa, e mesmo depois de conseguirem esse entendimento por parte da presidência da República, na Bahia, só na década de 60, com Roberto Santos, que a gente conseguiu não precisar pedir autorização para a Delegacia de Jogos e Costumes. Então, eu digo sempre que nós somos frutos de uma caminhada. É um passo após o outro. Então, ser uma representação do movimento negro, como dizia a primeira pergunta, é conseguir compreender que a gente caminha um pouco ombreado com o que todo mundo já fez e tentando dar um empurrão a mais e dizendo “tem gente

mais nova chegando, que vai levar mais adiante”... Então, eu acredito que essas conquistas no Brasil foram muito importantes e que o momento que a gente vive é fruto desse ódio de classe, de raça, que se estabeleceu aqui ao longo da história e não conseguiu acatar essas conquistas. Não conseguiu digerir o negro no avião, o negro de perfume importado, podendo se manifestar no espaço de televisão. O negro entrando no Mestrado ou Doutorado, e colocando suas ideias, porque, na verdade, o que nós tínhamos eram brasilianistas ou especialistas no povo negro, mas eram brancos especialistas no povo negro, então isso mudou a característica e a composição. Os dados, inclusive, da ANDIFES [Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições de Ensino Superior] mostram que as universidades públicas hoje têm a maioria da população negra dentro dela. Isso, na minha concepção, é o que ocasiona esse ódio às universidades públicas, essa tentativa de privatizar, de colocar valores impossíveis de serem pagos pelas pessoas da periferia, enfim... E também o aumento absurdo do controle social em territórios aonde a maioria da população negra, por parte da força policial do próprio Estado, ou por parte das milícias, que é controle dos corpos negros, dos territórios onde podemos ir e vir, já que a gente tem uma série de direitos e tem a cada dia uma consciência maior sobre isso, então é o uso da violência física e intelectual, que ao longo da história é nítida. Então, o que a gente percebe é um “desencobertamento” desta situação; é sobre o governador do Estado dentro de um helicóptero dizendo que é pra dar tiro nas favelas; é o Governador de um outro Estado, como a Bahia, que tem um olhar mais progressista, porque é do PT, mas diz que um policial é como um artilheiro na hora do pênalti chutando pro gol, o que demonstra que, como toda a sociedade, a esquerda ainda precisa também melhorar muito o entendimento acerca da questão racial e destruir o racismo que tem dentro dela. Na verdade, o lugar de fala mostra que os brancos, muitas vezes... os da direita eu nem vou falar, porque não dá pra você ser negro de direita, é uma incoerência, mas os da esquerda gostam de falar pelos negros, mas não garante espaço de poder às pessoas negras pra que eles possam ter lugar de fala por conta da vivência e das experiências sobre o tema. Então o Brasil, por mais que tenha avançado, ainda tem que combater muito esse racismo que ainda permeia nossa sociedade. Mas já avançou muito, desde as Secretarias, e com a Lei 10.639, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura afro-brasileira no ensino das escolas de nível fundamental e médio... E tem uma turma chegando no Brasil todo, tem ritmos chegando no Brasil todo, tem uma cultura chegando no Brasil todo, e é como toda a história da cultura negra, o samba foi veementemente proibido, sofreu uma série de violações... na Bahia também... os capoeiras passaram por esse processo, na década de

80, 90, o funk também tomou um bocado de porrada por conta disso e hoje é o paredão, esse tipo de cultura, essa turma da geração tombamento que também sofre esse mesmo tipo de violência, mas na verdade é a violência que é histórica, não necessariamente contra o ritmo, o ritmo é só uma justificativa aniquilar o corpo negro e as nossas tradições. Então eu creio que quanto mais acontece repressão, ou resistência, significa que está havendo um movimento forte e por isso é necessário reprimir. Porque os não-negros não aceitam esse lugar de mudança em que o país se encontra. Por mais que hoje a gente tenha um presidente que representa o que há de mais retrógrado nesse país, ainda assim há uma sequência de ações que não está sendo contida como ele gostaria ou como as elites pensaram que poderia ser feito. Inclusive agora, quando Moro perde a ideia desse pacote anticrime, a ideia do excludente de licitude e vários outros elementos, quando surge o juiz de garantias... então tudo isso demonstra que a resistência, a luta, se mantém firme, mesmo com toda violência que nós passamos.

**WS:** Então, fundamentalmente, o movimento negro é um coletivo, no sentido que diversas ações e entidades, integradas na mesma ideia de combate a situações de opressão contra os grupos sociais negros, e esse conjunto se configuraria no que a gente chama hoje de movimento negro. É isso mesmo?

**MR:** Isso. Existe um historiador, que ele fala muito da micro-história. Pega a história de um indivíduo e mostra que através disso a gente pode ter um pouco do panorama de como a superestrutura age na microestrutura do indivíduo. Então eu diria que o movimento negro é esse campo em que as vezes são corpos individualizados fazendo um debate no meio da rua, às vezes uma entidade percussiva que toca no pelourinho e reverbera a cantiga de tradição do povo negro... Às vezes uma entidade que tem uma expressão internacional, ou uma entidade como o Coletivo das Entidades Negras que aglutina associações de bairro, comunidades que sofrem gentrificação, blocos afros, afoxés, percussão, mulheres, grupos de juventude, terreiros de candomblé... Essa soma desses diversos campos acaba impulsionando uma luta e contaminando a sociedade como um todo. Então eu sou muito contra uma ideia que MV Bill divulgou durante muito tempo, que diz que “eu sou o negro em movimento”, porque eu acho que individualiza muito, personaliza muito, isso é muito capitalista... assim, “eu sou, em mim cabe tudo”. Então eu prefiro muito mais essa ideia de que são várias células, várias possibilidades, várias ações conjuntas que elevam a causa a um patamar que, muitas vezes, é difícil tocar e identificar quem foi o gestor disso, quem é o pai ou a mãe da criança, porque, na verdade, os pais e as mães vieram há muito tempo, na verdade tem um coletivo que impulsiona.

**WS:** E já que estamos falando de coletivos, o que é o Coletivo de Entidades Negras, e como o senhor avalia a participação da entidade junto à sociedade baiana?

**MR:** O Coletivo de Entidades Negras é a aglutinação de uma série de anseios, inicialmente com grupos que gostariam de fazer o carnaval de uma forma mais digna, e que não tinham espaço porque tinham tanto mais estruturas de governo, modos de fazer a coisa que eram muito complexas, e você não tinha critérios, e por outro lado a vontade de se fazer algo mais representativo e transparente possível com esses recursos públicos que eram cedidos no carnaval conveniados com essas instituições. Então o Coletivo de Entidades Negras surge quando essas entidades não aceitavam mais R\$500,00 ou R\$1.000,00 para fazer o carnaval. E na época, eu tinha saído do Olodum e estava no Terreiro de Oxumaré na época... eu ainda sou filho de Oxumaré, mas eu estava lá na casa, fisicamente falando, e uma das pessoas da casa tinha um Afoxé, que são os Filhos de Korin-Efan, Erenilton, e hoje a filha dele segue com a tradição, Elisangela, e o babalorixá falou “você precisa ajudar Erenilton, porque não é justo ele receber R\$700,00 pra fazer carnaval”. Eu relutei um pouco, mas fui. E nisso, nós perguntamos nas reuniões que se fazia na época da antiga Emtursa (hoje Saltur): “tá, tudo bem, o recurso é R\$1.000,00, mas quais são os critérios? É baseado na fundação da entidade... é baseado nas apresentações que fez durante o ano... é baseado na ação social que se faz no bairro... Qual é o critério para tal entidade receber R\$1.000,00 e uma outra, muitas vezes não-negra, que recebia benesse por parte da mesma Emtursa, receber R\$300.000,00, R\$400.000,00? Você precisa explicar por que a gente precisa melhorar. A gente só quer chegar a um outro patamar. A gente não quer debater... a gente não está achando pouco nem muito, não, não é isso. A gente só quer saber como é que faz para conseguir chegar em R\$400.000,00”. Porque se você nos explicar, a gente pode aprender... “aprender a ler para ensinar nossos camaradas”. Isso criou uma conturbação no seio do carnaval de Salvador a ponto da Bahiatursa, ligada à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, acabaram criando o carnaval Ouro Negro. O surgimento do CEN é um impulsionador para o surgimento do carnaval Ouro Negro, porque foi um questionamento sistemático acerca dos critérios. E aí surgem os critérios. Então, no primeiro ano nós começamos com uma série de entidades carnavalescas, que eram muitas... E grupos de hip hop que começaram a se apresentar no carnaval também. E aí, como essas entidades tinham conexão com uma série de terreiros de candomblé, uma série de terreiros de candomblé veio a reboque. Como no movimento também tinham blocos menores que queriam sair no carnaval, mas o cara era presidente da associação do bairro... então, surge não como

uma concepção de uma pessoa, um pequeno grupo, que resolveu fundar uma entidade com um CNPJ, e resolveram sentar e fazer um estatuto. Mas a construção do estatuto sempre foi fruto de 4 meses de reuniões dentro do Filhos de Korin-Efan, com 78 participantes, construindo isso durante meses. E a eleição da primeira coordenação do CEN também foi dessa forma. Na época eram 112 integrantes que decidiram quem seria o coordenador geral na época. O coordenador poderia se autocandidatar, ou ser indicado por alguém. Eu fui indicado por outra pessoa na época e ganhei por um voto de diferença. Então foi muita responsabilidade, e o CEN surge com a característica de lutar pelos direitos da população negra, e hoje é uma entidade que tem como um dos pilares a garantia de direitos do povo negro. Então, desde esse primeiro momento, que foi uma ação carnavalesca que impactou imediatamente na política pública do Estado, porque também no carnaval nós saímos com um bloco com 2.000 pessoas, fizemos um grande protesto, cobrimos todo mundo com pano preto e Aloísio Menezes ficou 15 minutos no Campo Grande cantando “a carne mais barata do mercado é a carne negra”, e a gente fazendo discurso... Então, desse momento pra hoje, nós podemos dizer que tivemos muitas conquistas, quer seja no carnaval, quer seja na organização de entidades que precisavam de uma entidade guarda-chuva pra receber os recursos, e elas começaram a se organizar e hoje caminham com suas próprias pernas, e já não precisam de nenhum tipo de intervenção por conta disso, até ações como debates que nós fizemos sobre a política de drogas na ONU, em Genebra, o debate sobre o Fórum Permanente sobre os Povos Afrodescendentes que nós fizemos na ONU, lá em Nova York, há 16 anos atrás (2003)... Então, nós surgimos despretensiosamente, num debate que foi construído pela causa tal, importante, pois o carnaval é de uma grande importância pra se discutir o racismo na Bahia. Carnaval, eu sempre colocava que até o lugar de onde saem os blocos, quem sai do Campo Grande, quem sai do Corredor da Vitória, quem sai do Pelourinho ou do bairro, mostra a diferença de onde vem cada um desses agrupamentos, e como eles se enxergam no mundo. Como eles colidem no circuito. E sobre tentar criar um circuito pra evitar essa colisão das massas entre negros e não-negros. E de repente, no carnaval, nós começamos a ter um debate no mesmo ano que era uma caminhada sobre intolerância religiosa, e disso começou um debate sobre gentrificação, porque estavam expulsando comunidades negras que estavam em bairros mais próximos da praia, ou um bairro que surgiu um novo empreendimento de comércio, como aquelas comunidades na Ladeira da Preguiça ou do Solar do Unhão ou da Gamboa, porque surgiu o prédio Mansão dos Cardeais... Então, tudo isso fez com que a gente entrasse num debate que vai desde juventude,



encarceramento, política de drogas, intolerância religiosa, racismo religioso, cultura, um debate sobre o tombamento de terreiros de candomblé... nós fizemos cursos com a UFBA de 188 horas sobre isso, minha dissertação de mestrado foi sobre patrimônios negros e as instituições brancas. Então, tudo isso mostra pra mim que o CEN não está mais na Bahia. Hoje na Bahia nós temos 27 municípios que são filiados ao CEN, estamos em 17 estados do Brasil, temos gente na Argentina que é do CEN, no México, no Uruguai, nos EUA. Então é uma entidade que criou uma estrutura de diálogos muito grande ao longo desses 16 anos de existência, e atingiu um patamar de credibilidade e de ações muito importantes. Nós temos hoje convênios e ações com o Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, com o Ministério da Justiça, com o Governo do Estado, com grupos internacionais que vão desde a... Dentro da Central de Flagrantes hoje tem um núcleo do CEN. Então todos os jovens que vão presos em flagrante hoje, tem uma sala com integrantes do CEN, tem advogado, assistente social, psicólogo. Então a audiência de custódia a gente acompanha, se o juiz decide que ele vai responder em liberdade, nós fazemos o acompanhamento dessa pessoa durante o ano, o mês, o tempo que for... e dentro do fórum, antes as pessoas que estavam respondendo em liberdade e faziam o comparecimento mensal nas varas, hoje não faz mais nas varas. Nós temos também o Núcleo do CEN dentro do Fórum Criminal de Sussuarana, e elas assinam conosco. Então nós prestamos esse serviço de excelência, acompanhamos 2.300 pessoas em um ano, e dessas pessoas, a reincidência é de 1%. A evasão é de 1,2%. Então nós temos, segundo o Tribunal de Justiça, algo que é histórico. A assinatura por comparecimento mensal é uma forma do Estado conseguir saber onde estão essas pessoas, monitorar, porque não tem perna pra alcançar todo mundo. E eles nunca tiveram índices tão favoráveis de não-reincidência, de comparecimento. Então eu acho que o CEN hoje acaba virando esse espaço que faz isso de um lado com a juventude, 98% dessas pessoas são negras, entre 18 e 23 anos de idade, do outro lado tem os Terreiros de Candomblé, que a gente faz projetos de garantir um sistema agroecológico, então nós fazemos galinheiros, fazemos uma horta comunitária, então esses produtos podem ser comercializados, 100% natural, sem agrotóxico. Fizemos isso em vários terreiros de Salvador, recôncavo, região metropolitana. Por outro lado, fazemos um debate cultural muito forte em comunidades como a Preguiça, Solar do Unhão, pintando casas... Vamos começar um projeto agora chamado “Pintando direitos”, que é garantindo às pessoas a tirarem o documento, e ao mesmo tempo terem suas casas pintadas e aprenderem o ofício de pintor, e ajudar na infraestrutura da comunidade. Ajudamos creches, fazemos ações com creches

comunitárias. Discute carnaval, faz shows, então acaba sendo uma entidade multiuso e multifunção. Tem parceria com a UFBA, fazemos debates, somos convidados na ONU pra fazer um debate sobre essa questão do fórum na década da afrodescendência, desse marco histórico. Então eu diria que o CEN surge aqui na Bahia, no Pelourinho, nesse coração do Brasil, e acaba atingindo os debates mais centrais no campo internacional sobre vários tipos de política, então eu acho que hoje o CEN é uma entidade que tem um histórico de ação que traz... Claro, como toda entidade do movimento social, com muita dificuldade para se manter, muita dificuldade de fazer as coisas funcionarem, porque é muito interessante como o Estado e a própria sociedade veem as organizações sociais do terceiro setor. Ainda mais nós que somos uma organização que não nos vemos como uma ONG, mas como um movimento. Então, assim, nós participamos do movimento, nós impulsionamos ideias, nós não ficamos só “vamos fazer com o que ganhar no projeto”, nós vamos fazer tudo o que puder fazer, porque é responsabilidade nossa cuidar do nosso povo, sempre. Sempre que for possível. Então, nós temos dificuldades de nos manter porque não tem recurso, ou às vezes você tem o recurso de um convênio, em que o recurso paga as pessoas que estão no convênio, mas não paga a luz, é proibido, não paga a água, não paga o telefone, não paga o contador. Então, o resto a gente faz uma vaquinha, quem está trabalhando faz uma doação, se quiser fazer, ou a gente fecha as portas. Ou a gente consegue algum parceiro que possa fazer uma doação mensal, que é o que a gente tem tentado fazer ultimamente. Além do CEN, hoje também tem um campo de comunicação, que é um site chamado “Mídia 4P”, que está portado na “Carta Capital”, porque o nosso atual coordenador, Dr. Yuri Silva, é um jornalista brilhante, que trabalhou no A Tarde, no Estadão... Yuri, é a nova geração, de lá de Castelo Branco, LGBT, dono da porra toda. Chefão (risos).

**WS:** Você está aqui na Coordenação Geral e no CEN desde quando, Yuri?

**Yuri Silva (YS):** na Coordenação Geral desde dezembro de 2018 e no CEN desde 2013

**WS:** Eu ia te perguntar justamente uma coisa, Yuri, já que Marcos deu a deixa... Como é que o CEN consegue fazer tanta atividade estando aparentemente à margem desse processo dos órgãos públicos, que é inclusive uma característica que dá autonomia ao CEN. Estar à margem é muito o que se quer, sobretudo numa questão como hoje. Mas a questão é, como se manter viável à margem? Como vocês conseguem fazer esse milagre?

**YS:** O CEN tem uma característica bastante importante, que é ter conseguido construir nesses anos uma rede de pessoas que acreditam na luta de combate ao racismo como uma luta de transformação do Brasil e do mundo. Uma rede que a gente sempre fala que é uma

aliança de pessoas negras e de pessoas não-negras antirracistas também, e que entendem que embora algumas delas estejam no lugar de privilégio, seja racial, financeiro, de classe, elas têm um papel nessa jornada de combate ao racismo, e a partir dessa rede a gente consegue arrecadar recursos para que a instituição continue existindo. Embora nós tenhamos algumas relações com o poder público do ponto de vista de convênios nos quais concorreremos a editais, então no grosso, 95% de recursos que passam pelo CEN no ano, são de chamadas públicas que a gente concorre, como o projeto da CIAP, que Marcos falou, como o Projeto da Feira de Empreendimentos Negro Solidários, que resultou nessa loja que funciona aqui embaixo... são editais nos quais nós apresentamos projetos, nós apresentamos as especificações técnicas solicitadas e somos aprovados nesses projetos. Nós executamos esses projetos e somos reconhecidamente uma das instituições que melhor executam essas atividades, quando contemplados em editais públicos. Porque a gente entende que o uso do dinheiro público para as atividades da nossa luta deve ser feito da melhor maneira possível. Então, muitas vezes a gente vê o edital e gasta 10% a mais do que o valor que estava previsto, porque a gente via que não era o suficiente... faltava aqui, faltava ali, e as necessidades também vão surgindo num ambiente em que o grosso das pessoas, a maioria das pessoas são de bairros populares e não têm muitas vezes estrutura para chegar numa reunião, para ir a uma atividade. Então, a instituição muitas vezes desembolsa do que consegue nessa rede citada anteriormente para garantir o funcionamento das atividades. Então se manter durante um ano é uma engenharia complexa que se baseia muito nessa rede de amigos, de apoiadores, de filiados, e rateia tudo. Desde a conta, a gente brinca às vezes “vamos fazer um sorteio de contas, o que pegar paga!” (risos) E vai funcionando assim, pra tocar a luta. E a construção de parcerias com pessoas e instituições negras ou não-negras que entendem a dimensão do que a gente defende, é essencial. Porque nós não defendemos um projeto de país só para beneficiar a população negra, pois um projeto de país para beneficiar a população negra beneficia inclusive as pessoas brancas. Eu acho que é desse ponto de vista que a gente consegue partir quando a gente dialoga com uma miríade de setores da sociedade baiana, brasileira, e internacionalmente também, para conseguir que a gente tenha sustentabilidade.

**WS:** Perfeito! Como você percebe a relação do Movimento Negro com o Carnaval? O CEN ainda participa da festa?

**YS:** O CEN tem diversas instituições filiadas ao CEN que tem uma relação natural com o carnaval, que são instituições ditas carnavalescas embora atuem em projetos sociais o ano todo, para além do período do carnaval. Então inevitavelmente o CEN tem uma

relação com a festa, com a produção dos produtos negros que são ligados a nós no carnaval, das instituições negras. Embora, como Marcos falou num discurso em uma atividade nossa recentemente, nós produzamos toda a cultura, toda a sabedoria, todo o trabalho duro esteja em nossa mão, quem monetariza de fato o carnaval e festas de teor semelhante sejam os brancos. Então o carnaval na minha avaliação como ativista do Movimento Negro e do Coletivo de Entidades Negras, é um período muito importante para essas instituições colocarem sua cara na rua, que finalizem o ciclo do ano todo naquele período. Mas também é um período muito duro, onde o racismo fica muito em carne viva em praça pública, porque a desigualdade sociorracial que fica exposta no carnaval é de um grau muito violento. Quem mimetiza a cultura que nós produzimos, e quem monetariza essa cultura, são os brancos, é o poder econômico, são as instituições privadas de família tradicionais de Salvador e da Bahia, de famílias que dominam os meios de produção da comunicação, que dominam a política, principalmente no campo da direita, e dominam diversos outros setores que notadamente geram muita riqueza. Além disso tudo, eles exploram também a força de trabalho e a força criativa negra no carnaval. Então, o carnaval tem essa importância de visibilidade, e ao mesmo tempo tem essa violência racial muito acirrada durante esse período.

**WS:** Ficou claro que o CEN participa da festa, pelo que entendi não na organização. Vocês têm assento no Conselho do Carnaval, ou no Fórum de Entidades Negras?

**MR:** Não. Na verdade, o CEN surge como um contraponto ao Fórum de Entidades Negras em determinado momento, porque o Fórum só aceitava grandes entidades. Então o CEN surge como um espaço em que aquelas entidades que foram desrespeitadas pelo poder público e não couberam, pelo entendimento do Fórum, dentro do Fórum de Entidades Negras, que eram 13 entidades, se não me engano, e resolveram se aglutinar ao redor do CEN. Então o que a gente faz hoje no carnaval é, tipo: o reggae-bloco, a gente tá ajudando ele a fazer, por exemplo, vai ter um ensaio geral agora. Então a gente tá ajudando, e vai ter o ensaio com Russo Passapusso, vai fazer o ensaio com Hélio Bentes, uma turma no MAM. Nós ajudamos as Filhas de Gandhi a projetar de uma forma poderosa. Nós ajudamos o Samba de Roda Urbano, nós ajudamos as entidades que são ligadas a nós a fazer o projeto para o Carnaval Ouro Negro ou para os palcos que vai ter no Pelourinho, no centro histórico. Então o CEN continua fazendo isso, e tem entidades do CEN que fazem parte do Conselho. Que disputam o Conselho do Carnaval, ou constroem. Então a gente acaba, por essas entidades e não no nosso cotidiano, de um modo contínuo, fazendo isso. Mas as entidades fazem, a gente dá apoio, suporte, e hoje em dia tem um diálogo

mais estruturado com alguns setores da cultura, o que diminui a tensão. Não quer dizer que a gente acredita que tenha uma funcionalidade como deveria. Então nós acabamos, de alguma forma, ajudando o Estado, porque nós damos uma opinião, e hoje nós não precisamos mais arrombar a porta. Não precisamos mais ficar todos os dias no jornal falando. Mas é claro, vez ou outra a gente se pronuncia. Por exemplo, no último ano teve o “Carnaval sem cordas”. Quando nós falávamos do Carnaval sem cordas, porque o CEN fez isso há 15 anos atrás. Montamos 2.000 pessoas num bloco e foi com corda até o Campo grande, e depois as pessoas, que eram os cordeiros na verdade só pra mostrar que aquelas pessoas tinham que ganhar dinheiro, nós pagamos melhor no ano do que qualquer bloco desses. O Chiclete com Banana não pagou igual a gente aos cordeiros, não deu a quantidade de lanche que a gente deu, e quando chegou no Campo Grande, todos tinham a sua fantasia do CEN, seu abadá, eles usaram e largaram a corda para dizer “esse carnaval é democrático, todo mundo tem que participar”. Ai depois aparece o Carnaval Pipoca, do Governo do Estado, quando existe uma crise dos blocos, quando os camarotes dominam as estruturas, quando Saulo, Ivete ou o Chiclete não conseguem mais vender tanto, então essas pessoas é que viram as referências para ganhar os maiores recursos, enquanto Lazzo ficou à míngua no bloco Coração Rastafari a ponto do bloco não sair, e ele fazia um carnaval sem cordas! Então é a violência do racismo estruturado no carnaval da Bahia ainda, então a gente continua escrevendo texto e se posicionando com relação a isso. Mas não mais no campo de trabalhar com o grupo carnavalesco, e sim na concepção do conjunto do carnaval.

**YS:** Eu acho que o “Carnaval sem corda” acabou se tornando ferramenta para que esses artistas que Marcos citou como exemplo ganhassem dinheiro em um momento em que eles já não ganhavam tanto dinheiro assim. Num momento de declínio, de quase falência do modelo de negócio do Carnaval, foi a saída que encontraram, já que eu não tenho mais a iniciativa privada, eu vou ter que ganhar dinheiro de alguém e esse alguém é o poder público. O poder público vai pagar, pois vai querer dizer que tem um carnaval potente para o turismo, e do ponto de vista econômico dizer que a cidade, ou o estado, faturou muito, então interessa pra ele que uma Ivete Sangalo, ou um Saulo Fernandes, saia no carnaval, mas pra esses artistas isso é ferramenta, na verdade. Uma forma para manter a sua posição nesse meio da cultura do carnaval. Porque o que deveria ser carnaval sem corda, de verdade, esses blocos grandes que outrora as pessoas lideraram, abajassem suas cordas, virou na verdade um esquema em que o Poder Público paga R\$500.000,00, ele sai sem corda, mas na verdade gera um prejuízo gigantesco, pois esse dinheiro sai de

algum lugar. Deixa de ir, com certeza, para uma instituição negra, para um afoxé, um bloco afro que tenha história de atuação. E eu acho também que o CEN tem uma atuação muito forte em tudo isso que Marcos falou, e uma expertise que a gente desenvolveu que é de dominar os editais, de entender o funcionamento nesses anos de atuação de como fazer um projeto ser aprovado no edital público, no Carnaval Ouro Negro, ou no edital municipal. Então a gente dá apoio para nossas instituições de várias formas, seja captando recursos, seja garantindo a iniciativa privada que já faz parte dessa rede nossa de apoiadores, seja garantindo estrutura para construção de espaços como esse, no Comcar, ou seja escrevendo projeto para essas instituições, conceituando como vai ser o carnaval para que elas cheguem nesse momento de disputar o recurso nos editais públicos mais qualificadas. Pois é uma dificuldade grande das nossas instituições, também fruto do racismo e da negação do acesso dessas pessoas historicamente à educação, mas também principalmente aos instrumentos do Estado de acesso ao recurso. No geral as nossas pessoas, nossas instituições, são impedidas de acessar os instrumentos que dão caminho até o recurso, é gerado uma série de burocracias para que essas instituições tenham dificuldade de chegar no recurso, no dinheiro. Então como a gente já tem uma expertise nesse sentido, a gente auxilia muito as instituições que são ligadas ao CEN na operacionalização da burocracia, para que se chegue até o recurso. Pois a barreira da burocracia, como a barreira da linguagem, é uma barreira muito dura da desigualdade.

**WS:** Em relação a isso, Yuri, você tem noção da quantidade de entidades carnavalescas que por meio do apoio do CEN conseguiram sair no carnaval, via edital? Porque é reconhecido que o edital é um dos limites, e esse aspecto burocrático muitas vezes é intencional. Se por um lado ele democratiza, entre aspas, ele cria possíveis espaços democráticos, por outro, a formalização desse processo afasta, e afasta feio as entidades.

**YS:** Eu até brincava, há um tempo, dizendo que era a elite dos editais. São os artistas brancos, ou artistas que as vezes são negros, mas que tem alguém que economicamente ganha ou explora esse artista, faz tudo isso. É a elite dos editais. Eu acho que nós, como instituição negra, ocupando o espaço de vencer muitos desses é um avanço importante. Porém, eu não saberia agora dar um número a isso.

**WS:** Mas é um número expressivo? Você considera expressiva a quantidade de entidades afrocarnavalescas que conseguem entrar na lógica do carnaval, e sair de fato no carnaval, por meio do apoio do CEN?

**YS:** Eu considero que sim. Acho que no geral, com todas as dificuldades... Eu estou dizendo aqui que a gente consegue, a gente faz, mas existem todas as dificuldades de à

vezes uma instituição ser colocada no cadastro de inadimplente do governo por causa de uma besteira de uma burocracia que é criada para eliminar mesmo a gente da frente. Com todas as dificuldades, no geral essas instituições têm conseguido sair todos os anos, nos últimos anos. Então, acho que é expressivo, a gente tem conseguido fazer isso. Embora o ano passado tenha sido uma experiência atípica, houve uma alteração dos modelos de concorrência.

**WS:** Agora é a 8.666, não é?

**YS:** O uso do Mrosc, que é o Marco de Regulação das Organizações da Sociedade Civil.

**WS:** Que obedece à Lei de licitações 8.666?

**MR:** Eu não domino essa parte, mas acho que sim.

**YS:** É o que foi aprovado no governo Dilma, que regulariza qual a forma de passar dinheiro do poder público para as instituições da sociedade civil. Foi a primeira vez que o carnaval usou o modelo do Mrosc como modelo. Esse ano, não foi nem ano passado. E foi muito traumático com as instituições negras. Porque diversas instituições pequenas passaram a ter ainda mais dificuldade em um mundo que já não era facilitado o acesso a recursos. A gente acabou de sair daqui, antes de você chegar, com material de edital para entregar, e é uma série de certidões, documentos, e para uma instituição como a nossa, que tem centenas de instituições filiadas no Brasil todo, e tem uma atuação internacional, é difícil para a gente entregar, a gente entrega as vezes de última hora. Imagina para uma instituição como um afoxé que muitas vezes não tem uma expressão local, e que tudo isso requer investimento. Regularizar uma certidão que às vezes está fora da burocracia, as vezes você gasta R\$500,00. Quando você vai ver no ano todo, com taxas, isso tudo, o valor gasto gera muitas vezes uma série de impedimentos concretos para as pessoas concorrerem nessas propostas. E aí vem um ciclo vicioso que eu não concorro porque eu não tenho recurso para viabilizar isso, mas eu não tenho recurso para viabilizar isso porque eu não concorro e não venço. Ou quando eu consigo concorrer, as instituições negras não são priorizadas. Então é uma cadeia bastante complexa.

**WS:** Agora, vocês têm interesse de participar do Conselho do Carnaval? Ter um assento do CEN?

**MR:** Pauta de assembleia! (Risos) É porque é um negócio que absorve muita energia. Então tem uma turma nossa que deseja isso, mas tem outra turma nossa que não deseja. Então nós nunca colocamos em votação, porque uma das decisões do CEN é tratar as coisas com um consenso. Então, como isso sempre acaba sendo tratado quando há uma crise de alguma entidade, não fazem uma organização, ou não nos buscam com uma pauta

assim “vamos construir um projeto para o carnaval, e pensar em ocupar o Conselho do Carnaval?” Não surge assim. Acaba só surgindo “Ah, aí, ficamos do lado de fora! Se vocês estivessem no Conselho do Carnaval, a gente tinha pegado!” Ou seja, é sempre uma ação reativa. Então, talvez por isso, não se tenha dentro da entidade hoje um conceito, ou uma concepção do “vamos fazer isso”, ou “não vamos”. E também, nós não decidimos as coisas da nossa cabeça. A gente decide com um conjunto, um coletivo que vai dizer “isso é central pra gente”. Então, na centralidade da pauta do CEN hoje, esse elemento não se encontra.

**WS:** Já que você tá com a palavra, Marcos, você acha que os blocos afrocarnavalescos de Salvador elaboraram, ou elaboram uma pedagogia que é uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação?

**MR:** Sem sombra de dúvidas. Quando blocos como os afros e afoxés fazem temas de carnaval que são voltados para reafirmar, lembrar reconstruir, ou se fazer notar uma tradição ou cultura. Quando muitos desses blocos fazem seus concursos sobre samba-tema, ou sobre samba-canção, quando esses blocos fazem cartilhas para os compositores, para que estes compositores possam, a partir dessas cartilhas, fazer as músicas, e aí nós vamos ver uma série de músicas, como “Tutancâmon / Ê Gizé, Akaenaton / eu falei Faraó!”, qual o jovem negro, da periferia, que vai ouvir essas palavras, se não fosse uma proposta educativa, uma proposta freiriana, que você vai aprendendo com sua vivência, sua *práxis*, a educação vai chegando em você de diversas formas diferentes, e você atua junto com ela. Então muitas vezes são jovens que ouviram músicas do Olodum há 20 anos atrás, que viraram percussionistas porque gostaram dessa música, aprenderam com essa música, ou viraram compositores, ou no caso do Ilê Aiyê, por exemplo, bota aí um caso bem interessante que foi Sandro Teles, que era um jovem do Ilê Aiyê, uma criança que resolveu, por causa das músicas do Ilê Aiyê, fazer faculdade de Letras Vernáculas. E disse “não, Marcos, eu resolvi fazer isso porque as letras do Ilê, a forma de escrever, as cartilhas do Ilê me levaram para esse local”, a professora Ana Célia Silva que montava essas cartilhas todas com a professora Lourdinha. Então tudo isso construiu um jeito de fazer tão especial que no passado, há 12 anos atrás mais ou menos, a Prefeitura de Salvador tinha um projeto chamado Fórum de Parceiros da Educação. O que era esse Fórum? Os jovens da escola pública municipal, no turno oposto, eles iam para o Ilê Aiyê, para o Olodum, para o Terreiro de Oxumaré, para o Muzenza, o Malê, para tomar aula da cultura africana, para debater sobre suas tradições e origens, e isso gerou um tipo de pedagogia na nossa cidade a ponto de o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ter uma escola que foi



municipalizada, fruto dessas construções com Mãe Stella, que é a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos. Então isso tudo foi fruto dessa construção de valorizar essa cultura que teve origem nos blocos afros, e mudou a tradição da cidade. Se nós pensarmos na cidade de Salvador hoje, onde as pessoas “ao invés de cabelos trançados, teremos turbantes de Tutancâmon”. Então, quantas pessoas hoje usam turbante, e quanto se tem de debate de apropriação cultural “porque agora os brancos querem usar turbante, mas turbante é do povo negro”, então, fruto de quê? Essas mudanças no... “Somos crioulo doido, somos bem legal. Temos cabelo duro, somos *black power*”. Então, quantas pessoas hoje são *black power*? Cada *black* bonito da zorra, velho, e no passado era todo mundo passando chapinha, escova. Se a gente voltar algumas músicas, vai ter aquela “escova, escova, escova, escova, escova!”, ou seja, você pode pegar, nesse conceito musical, e ver quem desconstrói essa autoestima e quem reconstrói. Quem segue o caminho da depreciação do corpo negro, do ser negro, da essência negra, e quem reconstrói isso, e apresenta uma alternativa para a sociedade. Quando o Mario Pan escreve “se você tá a fim de me ofender, é só me chamar de moreno, pode crer. Você pode até achar que impressiona, mas no Ilê Aiyê a preferência é ser chamada de negona”, então tudo isso é uma pedagogia. Hoje, as pessoas falam “não sou moreno não, sou negão viu?” Camisa estampada! Yuri tem uma camisa escrita “eu sou negão”. Então tudo isso foi construído com essa pedagogia, não é? Dessa forma, com essas cartilhas feitas pelos compositores, e isso contagiou a sociedade de uma forma que virou um elemento do conjunto da nossa cidade, e ao mesmo tempo mudou o olhar daquelas pessoas, do povo negro, da gente sobre nós mesmos. A pessoa se olha no espelho e fala “eu vou botar minha conta, que tá legal! Vou vestir o meu branco, aqui...”. Antes vestia, mas tinha receio, aí escondia dentro do sutiã. Então hoje tem uma afirmação que vai desde a conta, desde o cabelo *black*, desde a autoestima, desde você perceber o quanto tem negros e negras e não-negros buscando negros e negras para se relacionar, buscando essa cultura para fazer parte de uma forma mais intensa. Então isso demonstra o quanto a sociedade extravasou, e olha que a gente tá falando de uma tradição que raramente chega nas rádios. De uma tradição pedagógica, ou musical, que raramente chega na televisão. Ainda assim, as vezes a pessoa pode tá falando “mas o Olodum foi quem conseguiu dar o salto”, mas quando você pega o Ilê Aiyê, eu não vejo, eu nunca vi, e eu não conheço, pode ser até ignorância minha, mas eu nunca vi o Ilê Aiyê tocando no Faustão. O Malê tocando no Faustão. Mas quando você vai na quadra do Malê, tem 1.000 pessoas, 2.000 pessoas cantando! E o povo canta a porra toda!

**WS:** Pois é! E é uma música que também é complexa, “1835, Salvador / levante Malê na cidade / Ladeira da Praça, iorubá, hauçá, jeje, mandinga nagô em parceria” essa é uma das letras mais bonitas de música-tema do Malê. Não é uma música fácil de se cantar, como não é uma música fácil “Tutancâmon, Akaenaton”, é muito difícil. Complexo. E essas pessoas estão cantando. Foi uma análise perfeita! E aí eu pego esse gancho, Marcos, e lhe pergunto o seguinte, Marcos e Yuri, já que você, como jornalista, também tem um olhar muito apurado para essas coisas: vocês acham que os blocos afros e afoxés estão antenados com a realidade? Eles estão acompanhando a dinâmica do jovem negro? Eu comento muito isso com meus amigos, quando eu falo no Malê... você chega hoje no carnaval de blocos afros, majoritariamente você vê, fazendo uma brincadeira, aqui, sociólogos e pessoas mais velhas. Eu tenho uma preocupação muito grande com esse perfil hoje do cara que sai no bloco afro, que sai no afoxé. Como é que vocês veem isso?

**MR:** Tem um pensador, que até morreu, eu acho, não lembro o nome dele... que ele fazia muito esse debate sobre essa volatilidade da informação, volatilidade das pessoas...

**WS:** É Bauman? Que fala da liquidez, de não ter fronteiras...

**MR:** É! Que não tem fronteiras, as informações chegam aos montes no seu celular, chegam aos montes na televisão, e não é mais a televisão de cinco canais, ou seis. É uma televisão que tem um mundo dentro da Netflix, tem um mundo dentro dos diversos canais que você pode comprar, do google play... tem um mundo dentro da internet, ou das TV's por assinatura. Então, são muitas informações chegando a todo tempo e, essas informações, as pessoas consomem muito rapidamente. Então, eu creio que esse processo de adaptação dos blocos afro com esses novos jovens, dessa nova sociedade, da contemporaneidade agitada, corrida. Então, não existe pra mim, do meu ponto de vista mesmo, não existe uma não adequação dos blocos afro com essas novas realidades, existe uma sociedade que ainda não conseguiu compreender a velocidade das informações que chegam, porque se as escolas também não se adequaram. Se a gente olhar hoje as escolas, são professores que estão com medo do aluno pois não conseguem utilizar as ferramentas, porque os alunos conseguem utilizar as ferramentas multimídia muitas vezes com melhor qualidade do que o professor. Então o professor não consegue se adaptar porque o aluno tem um smartphone e o professor está dando aula com uma lousa, um pincel atômico, e o aluno vem “não, porque eu vi aqui na internet, professor”. Aí o cara fala que não pode usar smartphone na aula dele. Então, como é que essa nova sociedade, que está aí com esses novos elementos, com essa realidade, com uma geração chamada “tombamento”, que pega tudo muito no ar, e rapidamente absorve, utiliza, e daqui a pouco fala “não é

bem assim, é de uma outra forma” e vai se moldando num processo meio camaleônico. Então, como é que se adapta a isso? Essa é uma pergunta que a gente tem que fazer para a sociedade em geral. Então, eu acho que os blocos afro, uma parcela significativa tem essa dificuldade mesmo, de adaptação, que não é diferente. Não é um problema dos blocos afro, somente, que não é uma dificuldade de uma parcela significativa da sociedade. Tipo, imagine se as polícias usassem muito mais a inteligência do que a brutalidade no século 21? Porque mesmo desligado, o smartphone emite um sinal a cada dois minutos dizendo onde as pessoas estão. Mas pra você ter essa informação, você tem que dar o seu nome e o CPF no chip, ou você quiser burlar dá no nome de alguém, mas é muito mais fácil você buscar essa informação do que sair atirando de helicóptero. É você construir um novo tipo de sociedade. Então eu creio que a gente precisa repensar, de fato, o nosso diálogo com a juventude, mas ao mesmo tempo que eu observo que tem blocos que tem uma potência jovem imensa! Eu costumo observar o carnaval não de dentro dos blocos, eu não sou folião de dentro de bloco, eu sou folião de fora de bloco. Então eu raramente saio em bloco. Eu inclusive, muitas vezes, estou com a fantasia do bloco, mas do lado de fora, olhando os diversos *locus*. É como eu gosto de curtir o carnaval, desde sempre, e aprendi com meus pais, pois eles tinham uma barraca na Avenida Sete e eu ficava lá vendo, de cima do balcão, os blocos passarem. Então eu sempre gostei de ver. E o Olodum, em qualquer ensaio que a gente vá, ou no carnaval, tem muito jovem. É uma quantidade imensa! No Ilê Aiyê tem pessoas de uma faixa etária mais elevada. Aí você pega um bloco de samba, como o Alvorada, que já tem mais de 40 anos, que você consegue um pouco do mix. Porque talvez a resposta esteja na forma como o bloco conduz a sua música. Isso pode chamar mais uma faixa etária, mais outra faixa etária... Então, você percebe um pouco isso nos blocos afro. Tirando também os outros elementos que impulsionam o desejo da pessoa de estar em determinado local. Aí essas coisas se somam, porque não é fruto de uma única coisa, mas sim de um conjunto. Então, eu acho que tem blocos que conseguem dialogar melhor com a juventude porque tem uma agitação no ritmo, uma potência. E tem outros que o jeito de fazer são conectados com outros ritmos. Se você pegar o Alvorada, ele vai ter lá gente de 50, 60, que vai naquele passinho da malemolência, só no sapatinho, a velha guarda. E você vai ver que de vez em quando o cara toca uma música agitada, abre uma roda, aparece um cara dançando pra caramba, jovem, com uma mulher jovem. Aí você pega um outro, como o “vem sambar” que tem um público jovem muito forte. Eu tô falando blocos de samba, mas que estão conectados com a comunidade negra. Do mesmo jeito que o Olodum é uma potência rítmica, aí tem

muito jovem, o Ilê Aiyê tem um jeito mais compassado, e tem o pessoal mais velho. Agora os outros blocos, como o Malê, também mostram o quanto em Itapuã tem a potência da comunidade. Então, é impossível não querer ver o Malê passar. Você vê as alas, você vê o jovem da capoeira, você vê a baiana. Então tem um conjunto de forças ali reunidas. É muito complexa essa pergunta, mas eu acho que algo na educação em geral, ou nos diálogos dos blocos afros com a juventude, precisa ser feito, mas eu não digo que é só dos blocos afros. Eu digo que é da sociedade como um todo. A gente ainda não conseguiu compreender a dimensão dessa revolução tecnológica, e como essa turma está chegando no nosso cotidiano. A gente ainda tem dificuldade de entender isso.

**WS:** Você puxou um assunto que me chamou atenção, que a gente discute muito na escola, que é a dificuldade do professor e da escola como um todo se ajustar às novas tecnologias de comunicação. Você vê por exemplo essa reação, que é a mais natural de todo mundo, que é professor proibir celular na sala de aula, por vários motivos, e eu não vou questionar os motivos. Alguns são muito válidos, outros nem tanto. Mas há sempre uma ideia na escola de que o professor sente até medo da velocidade de informação que o aluno tem. Então eu quero trazer, como Marcão puxou aqui esse assunto, fazendo uma analogia com os blocos afro. Será que os blocos afro não têm medo de se adaptar, por exemplo, ao hip hop? O movimento hip hop é mundial. Ele não está mais confinado às comunidades negras. Tem hip hop, por exemplo, no Japão. O movimento hip hop no Japão é forte, na China é forte. Reparem que o movimento hip hop não é étnico no sentido da cor da pele do sujeito, daquele que produz as diversas linguagens do movimento hip hop. Quando eu estive no Malê uma época, eu conversei com o pessoal sugerindo isso, “vamos incorporar aqui a linguagem hip hop com os tambores”. Não é trocar, é fazer essa mixagem e dar essa atualizada. Nós não conseguimos passar isso, mas o tema daquele ano foi “do *black power* ao hip hop”.

**MR:** Eu lembro, tem um tecido lindíssimo!

**WS:** Lindo! Foi um xará seu que fez! Pois bem, o que vocês acham da resistência dos blocos afros em incorporar esses elementos que a comunidade jovem negra já dialoga, já incorporou? Você vê algumas figuras como Kannário, ou como outros pagodes, que puxam a grande massa dos jovens negros. Como vocês veem essa questão?

**YS:** É isso, eu não sei se consigo visualizar uma dificuldade de incorporação desses signos da juventude negra, mas que não estão diretamente ligados a essa cultura de bloco afro da qual a gente está falando, e que ganham força nesse novo momento de avanço das tecnologias, de maior empoderamento do jovem negro. Eu não consigo visualizar essa

dificuldade, porque no geral eu consigo observar a juventude ligada aos blocos afros. Talvez seja uma juventude de uma parcela específica da sociedade, que é a juventude negra que se organizou de instituição negra, que virou ativista por algum motivo, e tem uma relação com esse mundo de uma certa intelectualidade e ativismo, de esquerda e centro esquerda. Em alguns blocos, muito fortemente, a juventude negra que não está encaixada nesse grupo que eu falei agora, mas que vem da periferia mesmo – e quando eu falo de periferia é mais sobre um conceito do que de bairros periféricos, porque o centro também tem periferia. Então eu enxergo a juventude negra em alguns blocos como o Olodum, ou até no próprio Ilê Aiyê, e em alguns outros blocos. O que eu acho é que existe um esforço muito grande das instituições para tentar dialogar com essa juventude, mas eu acho que, diante de todas as dificuldades que existem e estão postas, como Marcos falou, a linguagem usada para acessar talvez não tenha se atualizado na mesma velocidade que essa juventude se atualizou. Teoricamente eu estaria enquadrado nesse grupo de jovens negros, mas a gente tem que entender também que a formação de cada pessoa negra se dá de forma diferente, porque são realidades sociorraciais diferentes. Às vezes a pessoa entra na juventude mais cedo ou mais tarde a depender do padrão a que ele foi submetido de formação política, social. Às vezes porque muitos desses blocos afro tem um corpo de gestão bastante tradicional ligados a outro tipo de carnaval, outra forma de fazer, que não conseguiu ainda pegar no ar essa linguagem para dialogar com as juventudes, embora eu ache que a juventude está nesse espaço.

**MR:** Eu estava em Washington esse ano ainda, e lá tem um movimento de hip hop chamado Gogo Music. Eles não têm muitos jovens nesse Gogo Music. É um movimento de hip hop, de protesto, que luta contra a gentrificação, muito famoso em Washington, em que eles permeiam o hip hop com solos de jazz e blues, com reclames e palavras de ordem. E eu percebo que a turma que está lá na frente do movimento tem sua faixa de 45, 50 anos, e falavam nas periferias de Washington que rola, os jovens vão lá. Mas nos dois, três eventos que eu fui, eu não vi tanto jovem. Então eu acho que não é talvez pela cultura do hip hop em si, talvez seja o campo de, como diria Edson Gomes, “mesmo que a rádio não toque, mesmo que a TV não mostre, estamos aqui fazendo reggae”. Então, o cara bota Russo Passapusso, ou Igor Kannário, que também acaba sendo uma ideia do... Não é só Igor Kannário, é o que ele carrega com ele, do “sem lei”, “terra de ninguém”. Não tô dizendo que é necessário isso, mas tem uma parte do “ninguém me controla”, ostentação, “tudo nosso, nada deles”. Então eu acho que isso faz uma turma ir pra lá, enquanto do outro lado fala “esses coroas aí que manda em tudo”. Igor é um cara que, tipo, “fica à

vontade, porra. Eu tô aqui cantando, mas se no meio da cantoria você quiser quebrar uma porra aí, vá lá”. Enquanto outros tem ainda uma normatização.

**YS:** E é uma normatização que impede de avançar, por exemplo... Como é possível a gente falando aqui que as letras dos blocos afros são atraentes, pedagógicas, embora sejam relativamente complicadas, ao mesmo tempo tem uma rítmica que ajuda a resolver isso. Como é possível dentro disso tudo que o paredão, nas periferias, mobilize tantas pessoas? Tantos jovens? E os blocos afros não consigam, na sua hipótese, mobilizar tanta gente? Pra mim é uma dificuldade de linguagem. Porque o Ilê Aiyê, ou o Olodum, não fazem paredão na comunidade? São sempre os mesmos formatos, os shows nos mesmos locais, com as mesmas pessoas. E eu acho também que, pra enfrentar o racismo, os blocos fizeram a opção de ocupar espaços de sofisticação cultural e continuar cantando suas músicas de protesto. Uma forma de ocupar espaços que historicamente foram negados. E ao mesmo tempo, deixaram de fazer isso com mais força nos lugares onde eles tiveram origem. E quando eu digo “lugar de origem”, repare: o Olodum teve a origem no Pelourinho, no Maciel, mas essas pessoas que aqui viveram hoje vivem em vários lugares da cidade, com o processo de gentrificação do Pelourinho, de expulsão das famílias, e as várias etapas de requalificação do Pelourinho passou que significou “vou expulsar as pessoas daqui”. Então eu acho que tem um descompasso de linguagem. O exemplo do paredão é legal porque nada hoje dialoga mais com as periferias de Salvador e do interior da Bahia do que o paredão. Os blocos afro, com uma potência sonora tão grande e letras são importantes, não consegue ter o acesso que os paredões têm nas periferias. Não conseguem eleger deputados, como Igor Kannário foi eleito vereador, e depois deputado federal. Tem alguma coisa errada aí, algo não se encaixa.

**WS:** É. Esse ponto que não se encaixa, que me preocupa. Sempre vem à tona como algo que precisa ser explicado. Isso que você falou fica muito claro, por exemplo, no movimento hip hop. Você tem Emicida, que tem uma letra extremamente lúcida e que atinge negros e brancos da periferia, enquanto conceito, e da cidade como um todo. Aí você vê, por exemplo, o Malê com uma proposta tão bacana quanto a deste ano, que é a Refavela, comemorando os 40 anos, o aniversário do disco. E pegando isso e trazendo essa discussão pra hoje, o que é a Refavela hoje. Então, eu acho que há, de fato, esforços pontuados de atualizar esse discurso. Agora mantendo uma estrutura estética musical, que parece ser a grande questão dos blocos. Eles não abrem mão dessa questão. O hip hop seria uma coisa muito interessante e eu tenho falado muito com o pessoal. Eu falei isso,

inclusive, com Jorginho, do Muzenza, e ele falou assim “cara, isso é o que eu venho defendendo há muito tempo!”, e eu fiquei “poxa, que bacana”. Mas, parece que não passa.

**YS:** E a impressão que eu tenho também é que essa “juventude tombamento” tem um discurso, que aí não importa se é prática ou se é só discurso transgressor, que é o paredão que tem conseguido dialogar com eles... E a impressão que eu tenho é de que geralmente as instituições negras, muito pela origem e por quem continua comandando-as, está num nível que é, assim, nós somos transgressores, pois nós fazemos letras e discursos, mas é transgressor até um limite. Daqui pra frente a gente não passa, do ponto de vista da transgressão. “Nós somos intelectuais negros” na cabeça, e um purismo intelectual, e o que não é considerado elevado, do ponto de vista da cultura, não vai entrar no meu radar.

**WS:** A gente vê isso na Academia. Existe um discurso específico dentro da Academia, e determinados discursos não entram na Academia. Determinados objetos de pesquisa não entram na Academia, e só estão entrando agora, fruto de muito esforço. “Quem são vocês para não permitir determinados objetos de estudo?” “Que Academia é essa?” Então, eu acho que você falou a palavra correta, é um purismo. Acho que faz parte. Marcos, que futuro você prevê para o carnaval baiano, em especial ao que tange os blocos afrocarnavalescos?

**MR:** Eu acho que o carnaval da Bahia, de tempos em tempos, vai se reorganizar. E isso se dá por “n” fatores: surge um novo movimento musical, seja uma nova forma de fazer por parte das próprias comunidades e das organizações carnavalescas que reconstróem uma trajetória, um método. Porque toda tradição é fruto de uma construção progressiva, inclusive até quem quer “ah, a Igreja Católica tem uma tradição”. Do tempo que se começou a pensar em uma missa, até ganhar o contorno da missa que é dada em latim, depois foi para cada língua... então, uma série de mudanças se estabeleceram. Então, a gente mantém uma tradição, porque tem um núcleo, um campo mais duro, do conceito. Mas dentro desse panorama tem alterações. Então o bloco afro tem a tradição que é de tal forma de fazer no começo, mas imagine o caminhão do Ilê há vários anos para o que é o Ilê hoje em dia. Continua sendo o mesmo Ilê, mas já não é aquele Ilê. Os tecidos, as mudanças dos tecidos, como confeccionar os tecidos, como mudar de um modelo para o outro... então, isso vai acontecer e tem acontecido no carnaval de Salvador, às vezes por conta das próprias estruturas, da busca de novos adeptos para os blocos, novos associados. Às vezes porque a conjuntura pede, porque é um momento de crise, então já não tem mais recurso público, ou recurso oriundo das grandes corporações que se colocam no carnaval. Às vezes por interesse mercadológico, que acaba atingindo em cheio o centro do que seria

a forma de “fazer cultura”, então a cultura acaba virando a cultura para agradar o mercado, ao invés de ser a cultura que é para agradar o povo, e o mercado acaba influenciando o povo, e aquilo acaba virando o gosto do povo... Mas eu creio que o carnaval de Salvador está em um momento de crise e reinvenção. Estou colocando porque no Rio de Janeiro hoje estourou, e em São Paulo, os pequenos carnavais de blocos, de cordões, de grupos menores, mas que não tem mais aquela... antes nem tinha tanto assim, nem no Rio nem em São Paulo, e hoje tem de uma forma poderosa, entusiasta. E aqui na Bahia, em Salvador, a gente percebe que os camarotes e a forma como uma organização... por exemplo, uma cervejaria comprou o carnaval. Mudou o conceito do carnaval, porque de repente as outras cervejarias não podem mais botar recursos dentro dos blocos, porque não são visibilizadas. Não podem mais comercializar suas cervejas. Então, isso acaba criando um novo modo de fazer o carnaval. Os camarotes criaram também um novo pensar o carnaval com o público com um outro olhar, ao mesmo tempo que o Pelourinho, que outrora esteve em baixa, acaba ganhando uma ascensão como um espaço mais cult do carnaval. As praças do Pelourinho acabam virando esse local também de segurança barata, mas com bandas de qualidade, e que vale a pena participar. O carnaval da Avenida e da Barra ficaram mais desprestigiados, esse carnaval de rua. É como se houvesse um pouco do movimento do passado, eram os clubes carnavalescos, que se tinha muito. Então parece que tem um momento que está acontecendo, que vai desde a efervescência do cult e pop, com o Baiana System, que tem um apogeu, um jeito de fazer diferente no carnaval, e que pra mim acaba superando em vibração até grandes ícones, como Saulo ou Ivete. E por outro lado, a gente percebe que alguns blocos afros e afoxés tem passado por muitas dificuldades para conseguir manter esse carnaval que não se alterou. Então vai ser necessário continuar repensando alternativas, vai ser necessário também diminuir os custos com essa parafernália do valor de trio absurdo que drena recursos de um jeito avassalador, que fica pouco para a comunidade, quase nada, e fica tudo para os donos dessas grandes estruturas. E talvez a diminuição dessa ideia de corda, uma interação maior com o público, talvez criar redutos diferenciados que possam ser as concentrações dessas instituições em algum espaço do circuito. Eu sinceramente não tenho o caminho e nem a alternativa, eu não formulo sobre isso, e também acho que têm lugares que, quanto mais você formula, menos vira realidade. É mais fruto do fazer, do viver, do acontecer. De repente vem um ritmo novo, ou vem uma destoadada nova e muda tudo. Então eu acho que o carnaval acabou se transformando em algo que não é mais baiano. Então a gente percebe hoje no carnaval, por exemplo... Era o Brasil que vinha pro carnaval na Bahia, e nos



últimos anos passou a ser as atrações que começaram a comandar o carnaval de Salvador. Então é carnaval com forró, sertanejo universitário, Anitta, gente que toca música techno, David Guetta, virou um turbilhão de coisas do capital. Muito mais do capital que do interesse do folião soteropolitano, e esse folião soteropolitano, a parte dele, continua fidelizado com alguns setores, e outros começaram inclusive a construir um movimento que é de distanciamento, do tipo “vou fazer aqui minha lavagem, que é segunda-feira” que é a Mudança do Garcia. “Eu vou fazer aqui o meu bloquinho que sai no mesmo lugar, todo ano”, ou “esse horário vou ali na saída do Ilê, fico mais na minha, no meu cantinho”. Então eu creio que isso já demonstra que a gente vai precisar de novo reconquistar esses corações, essas mentes, e reconstruir um caminho pro carnaval de Salvador, que possa ser uma carnaval mais lucrativo emocionalmente (não estou falando do capital) para as pessoas que amam o carnaval, e também mais respeitoso com aqueles pequenos grupos de pessoas que também constroem o carnaval, e que hoje tem uma dificuldade de botar um isopor porque durante um ano ele tinha um isopor da Skol, e quem financia o carnaval é a Schin, e o isopor não chegou nele pois não fez o cadastro na Prefeitura, aí o rapa vem e quebra o isopor dele... Então, tem muita violência simbólica no carnaval da Bahia. Então esse carnaval precisa ser um carnaval de cidadania, e não um carnaval que vem de uma música que diz uma coisa, mas que nas suas ações cotidianas é uma violência, uma agressividade, uma violação de direitos que é de um abuso de autoridade, inclusive dos governantes, tão grande que choca as pessoas que tem um olhar mais cuidadoso com o outro. Então eu acho que a gente vai precisar reconstruir um carnaval de mais afetividade. Eu cada dia me distancio mais do carnaval, porque é chocante pra quem ama gente, pra quem ama pessoas, pra quem ama uma alegria sem tanta dor, sem tanta frustração, sem tanta violência, acompanhar esse cortejo que acaba virando visões que são deprimentes, dolorosas. Então não é possível você ser tão alegre em um local onde você vê tanta dor e sofrimento de pessoas sem conseguir tomar banho 5 dias, de viver enfiada num isopor, filho e criança numa situação deplorável. Então eu acho que reconstruir o carnaval significa não só reconstruir através da musicalidade, através dos ritmos, através dos blocos afros, blocos de trio, de percussão, ou do conjunto carnaval, mas reconstruir os cuidados, os afetos e o amor mais puros com essas pessoas, que são nossos irmãos e irmãs, que constroem essa cidade conosco, e que são nesse momento destratados, os invisíveis da festa, mas que carregam também essa cidade nas costas no cotidiano dela. Então, eu acho que passa por isso.

**WS:** É curioso, Marcos, como a fala de vocês vai conduzindo a própria pergunta aqui. Isso que você acabou de falar era a próxima pergunta, que é se você percebe alguma forma de opressão no carnaval de Salvador contra a cultura afro baiana, e contra os blocos afrocarnavalescos. E se você percebe, quais são os danos causados? Você acabou de falar então. Você tinha colocado como opressão o racismo, e agora colocou essa violência do poder econômico, do poder da mídia, você já havia comentado sobre isso... você gostaria de falar mais alguma coisa sobre essa parte de opressão?

**MR:** Acho que não. Eu acho que é isso. O mercado, o capital fazendo o que quer no carnaval, fazendo o que quer na sociedade. Até para achar financiamento você... é mais violento do que... nem o consumo, porque a gente podia pensar na lógica do consumo, do tipo... o cara da Liberdade consome, e consome cerveja, muita cerveja, então o Ilê Aiyê iria ter financiamento das cervejarias, não tem. Aí você pode pensar, pô, mas o Ilê Aiyê não é visto porque sai muito tarde e não tem tanta visualização, tá bom, então vamos para o Olodum, que é a marca baiana, brasileira mais conhecida no mundo também não tem tanto suporte quanto deveria, mesmo saindo no horário nobre, e passando durante o ano inteiro nos jogos do Brasil, na Copa América, nos jogos da Copa, também não se sustenta, então o que é que significa isso? Significa que a estrutura de poder na verdade não quer o seu dinheiro, o seu nome, a sua marca, vinculado com esse tipo de agremiação, eu não chamarei de produto porque acho que é muito violento também, “ah, são produto do carnaval...”. O Olodum não é produto do carnaval ou para o carnaval. O Ilê Aiyê não é um produto do carnaval ou para o carnaval. São agremiações que lutam para garantir direitos para a comunidade, que clamam dizer na avenida as dores, as angústias e os amores desse povo e que essa comunidade não negra, branca e representante das elites dessa sociedade não querem que sejam dispersadas essas vozes, para que elas não possam ser ouvidas, então elas colocam o pé em cima e desestruturam sistematicamente as agremiações, todas elas.

**WS:** Entendendo a pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, os senhores acham que a sociedade reconhece a existência de uma pedagogia carnavalesca produzida por esses blocos de carnaval?

**MR:** Acho que, primeiro, esse conceito de sociedade é muito complexo. Eu sempre digo que nós vivemos em dois “Brasis”, ou em vários “Brasis” dentro de um Brasil só. E hoje se tem muito essa ideia dos nichos, das tribos, como inclusive a internet se divide. A bolha. Em que bolha você está? De que lado você está? Então quando você fala sobre sociedade, o conceito é muito amplo. Mas no conjunto desse processo, é como hoje a

gente falou o nome Paulo Freire. “Porra de Paulo Freire, um maluco, acaba com tudo!” Ou seja, virou um negócio que alguns conhecem, mas não sabem o que significa, e compraram uma ideia de que é de esquerda, tão absurdo! Que é melhor acabar com isso. Então eu acho que a gente está vivendo no Brasil uma dicotomia, uma crise da sociedade. O mundo está em crise. A sociedade brasileira está nessa mesma crise. Agora, eu creio que uma parte da sociedade, concretamente, se você sair nesse Pelourinho e bater de porta em porta, ou se sair no Curuzu, ou se sair lá em Itapuã e perguntar sobre essas coisas, as pessoas vão dizer “contribuiu, claro que contribuiu!”, e vai contar suas histórias, suas trajetórias, e vai mostrar o quanto a vida dessas pessoas foi transformada. E isso também é uma educação, não é só esse conceito de educação formal. Mas isso também é uma educação formal, porque implica na vida da sociedade como um todo, na vivência dessas pessoas. Então, pra muitos, uma parte da sociedade, desse campo, vai dizer assim “não, isso é o que tem de mais revolucionário na vida do povo negro baiano e do povo não negro, através da utilização da música, dos símbolos, das imagens para construir o que é a cidade de Salvador”. Porque quando a gente pensa a cidade de Salvador, uma parte desse pensamento, como o turista que vem pra Salvador, ele vem pra Salvador e na cabeça dele tem baiana de acarajé, tem capoeira, tem candomblé, tem negão e negona dançando. Ou seja, é esse conjunto. É isso que extravasou, saltou para os olhos do mundo. No entanto, uma parte da sociedade vai dizer “não, não contribui em nada. O que é que isso tem a ver com educação? Não estudei isso na escola!”, então a gente está discutindo aqui também o modelo de educação, que é uma educação tradicional, feita nas grandes escolas da elite baiana ou da classe média baiana, e outro modelo de educação prática, real, cotidiana, do dia a dia, formulado nos bolsões de comunidades negras, periféricas, e de uma tradição dessas comunidades negras e periféricas baianas. Então nesses locais, com toda certeza vai ser muito comum alguém falar “influenciou muito, o que eu sou hoje é fruto disso”, enquanto o outro lado vai dizer “eu nunca ouvi falar de nada educacional, esse pessoal tem projeto de educação? Carnaval tem a ver com educação? Carnaval eu uso para cheirar lança, pegar mulher e tomar cachaça”, então eu acho que é muito complexa essa pergunta, porque ela acaba nos conduzindo para um caminho e na verdade não existe um único caminho. Existe uma série de bifurcações e uma série de olhares que podem decidir sobre isso. Então, no meu olhar, foi o que houve, assim... Se nós pensarmos na bossa nova, e no sequestro das elites do que era o samba do Rio, negro, para virar um negócio de uma classe média carioca mais cult, que foi lá nas favelas, nas comunidades, para fazer uma música que pudesse dialogar com o mundo... Se nós

pensarmos no tropicalismo, o movimento de Caetano Veloso com Tom Zé, a gente vai ver que isso... E se nós pensarmos nos blocos afro, afoxés e de percussão, o que isso gritou para a Bahia e para o mundo, é de uma potência educacional imensa. Eu acho que uma parte do que a gente tem hoje de políticas públicas voltadas para a comunidade negra, voltadas para a entrada nas universidades, voltadas para a ocupação no mercado de trabalho, voltadas para a afirmação de poder, passou por essa potência educacional desses espaços. Outra parte não vai entender nada. (risos)

**WS:** E por fim, para encerrar aqui, na sua opinião, que elementos estão presentes ou deveriam estar na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?

**MR:** Eu acho que, quando fala a palavra “pedagogia afrocarnavalesca”, e se analisa o que deve entrar, ou o que deve sair, as pessoas que construíram, porque é um conceito construído... parece que é um fazer moto contínuo, mas não é um fazer moto contínuo. É um fazer pensado, um fazer reflexivo... um fazer estudado. É um fazer com conhecimento tradicional, e muitas vezes aliado à Academia. Então, quem olha de fora acaba não vendo isso, pelo modo de como a nossa sociedade é estruturada, porque assim: um bocado de negão resolveu fazer um bloco afro, colocou um bocado de tambor na rua e disse “bora tocar!”, quando na verdade, quando eu penso no Olodum, por exemplo, quando eu penso no Malê... Malê eu penso em Jocélio, que foi colega de meu pai da Coelba, num negócio de eletrificação rural, que os dois trabalhavam. Então, a gente pensa num cara que, qual a formação acadêmica de Jocélio? No máximo nível médio, ele era eletricista.

**WS:** Ele foi meu aluno da Unibahia!

**MR:** Então pronto, ele fez superior.

**WS:** Ele fez comunicação social. Mas isso já foi agora!

**MR:** Então pronto, é isso que eu estou falando. O filho dele que deve ter já o nível superior sendo mais jovem. Então se a gente pensa em João Jorge, aí virou advogado um pouco mais velho, mas os filhos dele já têm nível superior. Então, quando a gente pensa em Albino do bloco de reggae, a mesma coisa. O cara tem 8 filhos, 6 filhos já têm nível superior. Então, eu tô pegando as famílias para mostrar como essa ideia, esse conceito, também criou dentro dessas estruturas um fazer pedagógico. Mas se a gente sair do campo familiar, e tentar transbordar para aqueles foliões, das pessoas mais velhas, até as rainhas do Ilê... Ginga, por exemplo, que foi a primeira rainha do Ilê. Ginga é uma pessoa maravilhosa, muito querida, que inclusive tem uma barraca e vende miragaia, faz uma feijoada, tal. Mas a gente vai ver hoje que as rainhas do Ilê têm ensino superior, então

existe um processo. Se a gente pegar gerações, ou talvez fizer um estudo de quem foram as rainhas do Ilê na década de 70, como é que foi constituído o corpo do Ilê Aiyê pedagógico, a gente vai ter Jhonatas Conceição. Um puta quadro acadêmico e poeta. A gente vai ter Lourdinha, que é professora da Universidade Federal da Bahia, a gente vai ter Ana Célia.... Tem Ritinha, que fala chinês e a porra! Tem Elias Sampaio, que é um pós-doutor que está na direção do Olodum. Então o que eu estou querendo colocar é que essas pessoas construíram um conceito, e eu acredito que o conceito inicial era “vamos afirmar nossa cultura, vamos mostrar que a gente tem muito conhecimento para apresentar à sociedade brasileira, e vamos apresentar esses saberes e fazeres para essa sociedade de forma que elas não possam refutá-los, uma vez que quando nós apresentamos em livro, esses livros são tratados como não ciência”. E não só nós. Se você pegar um Cheikh Anta Diop, ele teve muita dificuldade de ter sua dissertação de doutorado reconhecida, porque a pessoa dizia que não era ciência. Então se eu pegar Abdias Nascimento, ele teve a mesma dificuldade escrevendo um livro porque diziam que não era ciência, era ativismo. Então, essas pessoas já tinham tido essas vivências. Elas já tinham passado por essa *práxis*. Então o racismo estabelecido pela sociedade mostrou que, ao buscar os fazeres na Academia, se teria muita resistência. Mas existe, era real já. E que o fazer prático, contínuo, através da música, através da educação de crianças... os Dez Contos dos Panteras Negras, educar jovens, educar os adultos, falar da nossa cultura, mostrar o quanto temos cientistas no nosso meio, o quanto temos acadêmicos, grandes negociantes, grandes intelectuais... eles foram construindo isso. Então o conceito foi: vamos falar pra sociedade brasileira sobre o continente africano que tem 54 países e que eles se negaram a debater sobre isso, porque eles têm o racismo infiltrado neles, e as mazelas do escravismo, e eles não querem dialogar sobre isso. Eles querem negar essa existência. Eles querem dizer que nós somos uma sociedade com a cultura abrangente, que é toda miscigenada, quando na verdade nada nosso está na pauta, só as coisas deles. Então para colocar isso na pauta, a gente vai ter que construir de uma forma que a gente os seduza, e os seduza com nosso ritmo e os faça compreender muitas vezes, inclusive mesmo sem eles desejarem, porque foi através da força, ou de um ato de briga, de luta, ou de enfrentamento com a música. Quando você faz músicas como “Protesto do Olodum”, ou “Revolta Olodum”, músicas falando sobre Antônio Conselheiro, e tal. Então uma série de músicas falando de reis, de Gana, de Mali, “Foi no Mali ê...” então todas essas construções, Olodum, Ilê, Malê, Negões, foi criando um entendimento na sociedade de Salvador, nessa sociedade periférica, do que é ser negro. Foi criando também uma busca,

uma vontade de querer entender o que é isso, desses colares, desses brincos, dessas pulseiras, desse cabelo, dessas contas... Então isso criou um campo de empoderamento coletivo no centro da comunidade negra, fruto dessas ações que era de uma Academia *práxis*, uma Academia real, que se move, viva. Uma Academia que se constituía como na África antiga, que era envolta... Por isso que tudo é uma roda no povo negro. Junta a roda, junta a comunidade e faz um debate. Ou talvez na *pólis* da Grécia antiga, que, no meio da rua, Platão estava lá passando os ensinamentos. É essa mesma fórmula. Então eles construíram essas fórmulas nas nossas comunidades, e essas fórmulas foram se dispersando. E determinados momentos essas fórmulas acabaram sendo absorvidas por outros setores, porque não tinha como não ser, já que virou uma potência tão grande nas periferias. “Tem uma potência explodindo aí, a gente vai fazer o que com isso?”, como os Panteras Negras nos Estados Unidos, vai fazer o que com isso? Martin Luther King, ou Malcom X. O pau estava comendo. A mesma coisa aqui, o pau está comendo. Então, não existe democracia racial. Isso contaminou a sociedade baiana, e expandiu para a sociedade brasileira, e com a vinda de Michael Jackson e outros foi para o campo internacional. Pois bem, tem o conceito de fazer dessas pessoas, desses conjuntos, dessas entidades. Outra coisa, hoje em dia, como é que essas entidades se adequariam a esse novo mundo? Um mundo com tanta tecnologia, um mundo que tem tanta dificuldade de sentar num banco de escola. Eu acredito que muito da resposta disso já tem sido dada no cotidiano dessas entidades. Se nós pensarmos, por exemplo, como o Cortejo Afro tem construído seus ensaios e suas perspectivas de diálogo com a sociedade, a gente percebe que eles conseguiram criar um novo modelo. Imagina o quanto se tinha de machismo nos blocos afros, e hoje o Cortejo Afro tem brancos, negros, homossexuais, héteros, não-binários...

**WS:** Teve uma ala somente de albinos!

**MR:** De albinos! Então uma parte da turma já entendeu o jogo, já estão lá na frente. O ensaio não tinha ingresso pra vender. O Olodum tem feito ensaio que você nem ouve mais falar de vender ingresso do Olodum, porque já está tudo vendido. Então tem uma turma que vende na internet, turma que já tem uma página na internet poderosa, inclusive de produtos. O olodum tem uma loja na internet, Planeta Olodum, que tá tudo lá, você compra em qualquer lugar do mundo, inclusive em duas línguas. Eu creio que essa pedagogia... porque isso faz parte da pedagogia, você dialogar com o mundo com as ferramentas que o mundo colocou. Agora mesmo eu estava vendo um cara do Olodum falando “vem coisa nova aí”! Olodum junto com Carlinhos Brown, então eu creio que

essas formas, esses conceitos, esses modelos... Ano passado eu tive uma conversa com Vovô, e ele vai agora conversar com a turma do Smithsonian, em Washington, pensando em dialogar ou fazer alguma coisa com o pessoal da GoGo Music, do hip hop lá de Washington. Então eles viajam pra lá em maio, a gente ajudou nessa aproximação, nesses diálogos, nessa consolidação com o Smithsonian, que é o maior complexo de museus do mundo e que discute culturas ao redor do mundo e tradições. Então eu creio que existe uma reflexão dessas pessoas. Uma reinvenção, uma reconstrução, é você pegar a Feira de São Joaquim domingo, você está fora há um tempo, mas se você vai chegar no que domingo, você vai ver que tem samba na feira. Aí você fala “poxa, que samba legal aqui no pír”, mas quando você anda mais pela feira já tem outro samba na Rua do Quiabo, aí você fala “a Feira virou um grande bloco de shows?”

Então tem quatro sambas juntando centenas de milhares de pessoas na Feira, e isso é um processo cultural muito poderoso. É claro que a gente não tem resposta para tudo. Eu tenho certeza que não é fácil, mas tem jogos por exemplo hoje sendo construídos pela UNEB, por alunos negros que estão na UNEB e relatam jogos voltados para a capoeira, jogos voltados para os Orixás, com os Orixás como personagens poderosos. Então eu creio que existe um olhar por parte dessas pessoas que pensam e conceituam os blocos afros, muito criterioso tentando compreender esse processo que o mundo está colocado hoje. Se as respostas serão positivas, seria muita arrogância minha querer já dar uma resposta de que já vai dar tudo certo. Claro que um processo como esse, complexo, em uma sociedade cada vez mais complexa, difícil de dialogar, eu acho que as alternativas precisam ser testadas, pensadas, refletidas, para ver o que funcionou e o que não funcionou. Mas muitas das remodelagens pensadas pode vir a funcionar. O Ilê Aiyê hoje, Vovô conversa com a gente dizendo “rapaz, se há 10 anos atrás eu soubesse que essa sede ia me dar tanto problema, porque tem que pagar tanta luz, tanta água, tanto não sei o quê, sendo que eu podia ter uma sede pequena e usar outros espaços”. É como o Governo com a Fonte Nova, que fez uma parceria público privada. Ou seja, está tendo problema com o gigantismo e agora precisa encolher as estruturas e ver como reorganiza as coisas. Então eu creio que o momento é de reflexão, é de buscar novos modelos. Eu não tenho resposta para os novos modelos, mas os modelos que já foram utilizados deram certo! Claro que tem seus efeitos colaterais, e qualquer remédio tem. Mas no geral construíram uma massa crítica negra ao redor desse conjunto, se adaptaram à contemporaneidade, se você olhar hoje os terreiros de candomblé, mas aí você pergunta “o que os terreiros de candomblé têm a ver com o carnaval”? Tudo! Cada vez tem mais jovens negros. Quem está na

Universidade está tudo indo pro Terreiro, muita gente nas casas. Então parece que está havendo um fluxo muito maior de informação, gigante, enquanto também tem uma parte que está dizendo “eu já enjoei desses brinquedos todos, o que é que me traz de volta para minha origem?” Tem uma série de afro-americanos agora, dos Estados Unidos, que está voltando para Gana, porque quer voltar para suas origens, quer vestir aquelas roupas. Então eu creio que nesse exato momento, o Ilê Aiyê e o Olodum fizeram feira de empreendedorismo negro, o Alvorada também. Uma série de ações que estão acontecendo, de reorganização interna, de repensar o futuro, e a gente só vai poder compreender isso daqui a 5 anos, 10 anos, 20 anos. Eu acho que seria arrogância demais dar essa resposta agora. Mas eu sou entusiasta do nosso povo, eu sou um entusiasta dessas organizações, eu sou um entusiasta do povo negro, então eu tenho certeza que essa forma mágica que nós fazemos as coisas, uma mistura da razão da Academia, da ciência, com o elemento que é ancestralidade, com a conexão com o invisível, essa conexão com os Orixás, Inquices, Voduns e os Encantados, nunca nos deixou na mão. O nosso povo sempre conseguiu achar um caminho, desde a época da escravidão quando parecia que não havia saída. Então, com certeza, aliando esses elementos com a nossa turma, aliás a nossa turma porque eles não são diferentes de nós, vamos esses caminhos que vão impulsionar ainda mais o nosso povo para um lugar mais digno, que como disse Yuri, não é um lugar de sobreposição ao branco, mas é um local de construir uma sociedade onde caiba todo mundo, onde todo mundo viva melhor por conta disso.

#### B.6 INTELECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO

Entrevistado: Zulu Araújo Idade: 67

Formação: Arquiteto, mestre em Cultura e Desenvolvimento pela UFBA

Atuação profissional: Gestor cultural, Diretor da Fundação Pedro Calmon e conselheiro do Bloco Afro Olodum

Participação em outras entidades: Ex-diretor da Casa de Cultura da América Latina (UNB), ex-diretor da Fundação Cultural Palmares; ex-diretor do Intercâmbio da Secretaria de Cultura.

Data da entrevista: 24 de dezembro de 2019



**WS:** Zulu, ao longo da sua vida, que passagens levaram você a se tornar um representante do pensamento negro brasileiro? Aquele que, de forma diversa, produz e alimenta de ideias e experiências negras, racionalidades específicas do povo negro?

**ZA:** Duas coisas me levaram à militância do movimento negro. Porque, originalmente, a minha militância era no movimento estudantil. Minha formação é da esquerda baiana brasileira. Na década de 70 eu entrei na universidade e, claro, me filiei à um dos partidos clandestinos existentes na época. E terminei me filiando ao Partido Comunista Brasileiro (PCB).

**WS:** Eu fui do PC do B.

**ZA:** Pois é... Nossos primos, que nós brigávamos bastante! (Risos) Então, por conta disso, minha militância no primeiro momento, diria que nos primeiros dez anos de minha vida adulta, foi estritamente vinculada aos reclamos, às propostas, às ideias da esquerda brasileira. O marxismo, mais do ponto de vista ideológico. E em 1979, ocorrem dois fatos que me chamam atenção: o primeiro deles, o assassinato do jovem no Viaduto do Chá, em São Paulo, que como consequência tem a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, que era na verdade a tentativa de unificar tudo que existia de organizações negras no Brasil, para protestar contra essa forma violenta que o racismo se manifestava. Isso em 1979. Também nesse período, aguça a luta na África do Sul por conta do apartheid e a prisão de Mandela. Mandela cumpria pena na época, e um Deputado Federal do Partido Comunista Brasileiro, que era Fernando Santana, um cara histórico na esquerda brasileira, fazia parte do Comitê *Antiapartheid* do Congresso Nacional. Ele era Deputado Federal e do Congresso Nacional. Fazia parte do Comitê *Antiapartheid*. E aí minha primeira inserção no movimento negro se dá via Comitê *Antiapartheid*, que lutava na época por duas questões: a primeira era a liberdade de Mandela, evidentemente, e a segunda era que o Brasil entrasse no boicote à África do Sul por conta do *apartheid* existente lá. Então, aí se dá minha primeira inserção na luta contra o racismo, digamos assim, no seu sentido mais estrito. Embora, claro, eu já conhecesse o Ilê Aiyê, eu já andava nas cordas do Ilê Aiyê, conhecia um bocado de amigos... mas eu tinha uma discordância com o Ilê Aiyê, basilar, que era de origem da questão racional marxista: a cor da pele. Ou seja, eu não acreditava numa proposta de combate ao racismo que se valia da cor da pele enquanto mecanismo fundamental da luta. Por que isso? Porque eu tinha vários amigos meus, por dentro do Partido Comunista Brasileiro, que eram antirracistas e eram brancos. Inclusive, vários do cooperantes existentes em Angola, do Partido Comunista Brasileiro, eram brancos. Eu cito alguns deles, por exemplo Paulo

Cesar Miguez de Oliveira, que é vice-reitor hoje da universidade, e foi ser cooperante em Moçambique em 1977. Ou seja, no período da Ditadura e ele foi ser cooperante em um país africano. Tinha dentro da direção do Partido Comunista a Ana Montenegro, que era uma cooperante internacional dos africanos. Então, isso não batia com a minha realidade. Ou seja, não era o fato do cara ser branco que faz ele ser racista. No meu entendimento naquela época. Então, eu gostava da música do Ilê, eu gostava da fantasia do Ilê, eu gostava do som do Ilê, mas eu não gostava da proposta do Ilê, daquela história de que “só entrava lá quem riscava”, que era um dos folclores do Ilê: se você riscasse na pele, então você era considerado negão. Bom... então, essas duas ações, ou seja, uma nacional, do ponto de vista da criação de uma organização no Brasil inteiro que congregasse as organizações negras. E a outra internacional, que era em torno de Mandela, funcionaram como se fosse um alerta de que não bastava ser militante de esquerda pra ser inteiro do ponto de vista da cidadania. E aí, isso me remeteu a um fato que ocorreu em 1977, dentro da Universidade Federal da Bahia, que me magoou muito no primeiro momento, mas que eu não encontrava resposta do ponto de vista político. Eu fui candidato a presidente do DCE, do Diretório Central dos Estudantes, representando a força do “Partidão” dentro da Universidade, que na época tudo de clandestino a gente chamava Sangue Novo. Viração era o PC do B; Novação era o pessoal da AP [Ação Popular]; Sangue Novo era Partidão; Liberdade e Luta era o pessoal da Convergência Socialista... então, nós tínhamos nomes fantasias, mas cada um representava. E numa fala minha na Faculdade de Medicina, numa turma de quase 200 alunos da Faculdade de Medicina, uns dois ou três alunos de medicina levantaram e perguntaram se eu não tinha coisa mais importante para fazer, porque eu além de ser preto, ainda era comunista. Isso dentro da Universidade Federal da Bahia. Esse foi um fato. O outro fato: eu vi um processo de discriminação violento com relação à Valdélcio Silva, candidato à presidência da UNE (União Nacional dos Estudantes), do Congresso da UNE em 1977, Congresso da UNE que foi realizado aqui, no qual o PC do B, que era nosso candidato adversário mais vigoroso, aquiesceu. Valdélcio foi afastado da presidência da UNE porque era preto! Não foi por outra razão. Não havia nenhuma razão objetiva do ponto de vista político. Mas ele foi triturado dentro do movimento negro, de esquerda, porque era preto e nordestino. Aí colocaram um cara mais palatável, que era César. Essas duas coisas eu vivi, não foi ninguém que me contou. Eu vi comigo. Eu nunca imaginava que dentro da Universidade existisse isso, porque acaba que o fato de ter inteligência, ser culto e tal... Isso não combinava, naquela época, há 40 anos atrás, no meu entendimento, com a visão racista da sociedade. Mas existia. E eu recebi isso, como

dizia naquela época, na “caixa dos peito”. De maneira dura! E essas duas coisas me chocaram profundamente. Eu não comentei na época, mas quando teve a primeira reunião na Bahia, me lembro como hoje, no comitê de Marcelo Cordeiro, que se chamava Novos Tempos, ali na Mouraria...

**WS:** É do PMDB? Marcelo?

**ZA:** Não, ele era do MDB na época, mas na verdade ele era vinculado ao Partidão. Ele era do Partidão.

**WS:** Isso, perfeito! Que era fachada...

**ZA:** É, que era fachada. Na verdade, todos nós éramos vinculados ao MDB. Tinha Filemón Matos, tinha Sérgio Passarinho, tinha Marcelo Cordeiro... tinha uma turma! E tinha um comitê que chamava Novos Tempos. E ele abrigou essa discussão sobre o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial. Foi a primeira reunião que eu fui, foi lá no comitê Novos Tempos. E daí depois eu entrei para o comitê *antiapartheid*, que era liderado nacionalmente por Fernando Santana. Então, aí são as minhas primeiras, digamos assim, ações junto ao movimento negro. Mas eu, ainda assim, tinha uma certa resistência em participar de dois tipos de organizações do movimento negro: uma que era os blocos carnavalescos, porque eu ainda tinha um certo ranço de achar que o bloco afro, a escola de samba, era algo alienante. Tinha ainda esse preconceito. E no caso do movimento negro mais político, meu ranço era com o racismo, que eu não sabia que era esse o nome que se dava, mas me incomodava aquela história de ser contra o branco. Eu nunca consegui admitir isso, e aí, claro, por conta das minhas relações pessoais, políticas... e nesse aspecto o Partidão foi o primeiro partido de esquerda a admitir publicamente, não apenas a questão do racismo, mas também a necessidade de uma luta específica de combate ao racismo. Porque isso se deu no nosso enfrentamento interno com os chamados Prestistas. Os Prestistas, que eram aqueles ligados à Prestes, não acreditavam nessa luta, e subordinavam a questão racial, a questão da mulher e a questão ambiental à questão de classe. E nós tínhamos um quadro dentro do Partidão que foi icônico nessa luta: Solano Trindade. Solano Trindade foi membro da Direção Nacional do Partido Comunista Brasileiro, e tinha rompido na década de 60 com Abdias do Nascimento, porque Abdias do Nascimento tinha virado integralista.

**WS:** Uma coisa que pouca gente fala.

**ZA:** Pouca gente fala, mas Abdias Nascimento era um anticomunista ferrenho! Não era pouco não. Ele foi ligado à Plínio Salgado, ao Partido Integralista Brasileiro, e ao Movimento Integralista Brasileiro. Eu já li textos, já li discursos dele desse período.

Então, resumindo, são esses dois blocos de questões que me fazem entrar pro movimento negro, e não entrar no movimento negro pela via tradicional, do bloco afro, ou da luta racial pelo ponto de vista pessoal. Eu já entrei no movimento negro com uma, digamos assim... com uma bagagem teórica já razoável. Por quê? Porque eu vinha de uma formação marxista. O Partidão tinha um cuidado enorme com seus militantes desde o recrutamento, qualificava mesmo. Você passava como se fosse por um vestibular. Você tinha que ler “O capital”, você tinha que ler “O que fazer, como fazer”, de Lênin, tinha que ler “O socialismo utópico”. Mais tarde você tinha que ler Gramsci, “Democracia enquanto valor universal”... Enfim, o Partidão tinha um cuidado muito apurado com a capacitação teórica dos seus militantes. Era uma coisa que a gente tinha um orgulho muito grande. Então quando eu entrei pro movimento negro, eu já era, do ponto de vista teórico, razoavelmente capacitado. E isso me ajudou muito a transitar dentro do movimento negro. Porque aí eu já fiz uma escolha. Minha escolha já foi onde, em 1983: Olodum. Por quê? Porque a bandeira do Olodum era “A luta é contra os racistas, e não contra a cor da pele”.

**WS:** Zulu, o que você destaca no pensamento negro brasileiro? O que foi conquistado, o que foi positivamente superado, e quais os desafios desse pensamento?

**ZA:** Olha, duas coisas: eu não acho que existe um pensamento negro brasileiro; eu acho que existem ideias sobre a questão negra no Brasil. Um pensamento negro eu acho que não existe, por uma razão simples: há várias correntes dentro do movimento negro, com pesos assemelhados. Eu não diria que nenhuma dessas correntes, digamos assim... se sobreponha a outra. Há uma corrente evidentemente racalista, da qual Abdias Nascimento foi uma das grandes referências, mas há também uma corrente fortíssima da luta política da questão racial, que teve em Solano Trindade, em Joel Rufino, e em tantas outras lideranças negras importantes seu ancoradouro. E mais do que isso... Antes do chamado movimento negro contemporâneo, você já tinha uma divisão do chamado movimento negro em, pelo menos, três segmentos: o movimento negro religioso, que tá nas casas de candomblé, nas casas de umbanda, e que apesar da sua força religiosa, que tá no campo da cultura, dialogava com o sistema no sentido mais pleno da palavra. Ou seja, dialogava com o poder conservador, como mecanismo de sobrevivência. Você tinha as entidades culturais, ou seja, o movimento negro cultural assentado em escolas de samba, clubes de negro, como o Renascença, no Rio de Janeiro; as escolas de samba quase todas, e que depois, na contemporaneidade, vai se transformar nos blocos afro... então, você tinha o movimento cultural. E tinha ainda o movimento político, esse que não era partidarizado, mas era mais ideológico, que se expressa na Frente Negra, no primeiro

momento, no Movimento Negro Unificado no segundo momento... mas essas três vertentes estiveram sempre presentes dentro da comunidade negra brasileira, e em muitos momentos de maneira conflitante. Por exemplo, o pessoal da área religiosa não dialogava muito com o pessoal da área política. Resistia, inclusive! Por isso que acho que nós não podemos chamar de “pensamento negro”. Eu acho que isso ainda está por se construir. Agora, isso não impediu que nós tivéssemos, por exemplo, na década de 70, uma agenda política mínima que unificou os variados movimentos negros no Brasil. Que agenda política foi essa? Você teve uma agenda política em torno de Zumbi dos Palmares; ou seja, de afirmar o 20 de novembro [data da morte de Zumbi dos Palmares] como Dia Nacional da Consciência Negra. Essa foi uma agenda que unificou todos os setores, praticamente... embora, na defesa dessa agenda, você tivesse segmentos que negavam o 13 de maio [data da Abolição da Escravatura], mas isso não foi o preponderante. O preponderante era afirmar o 20 de novembro, porque, eu pelo menos estou convencido de que, independentemente da Princesa Isabel, o Movimento Abolicionista Brasileiro foi um elemento importante para conquistas e vitórias da comunidade negra brasileira. Se não tivéssemos que dizer nada, eu poderia afirmar que, formalmente, oitocentas mil pessoas foram libertadas no dia 13 de maio de 1888. Isso não é pouca coisa. Isso não é algo para ser subestimado. Então essa agenda política tinha essa questão. Você tinha uma segunda questão na agenda política que nos unificou, que era o acesso à educação, e vai dar, no final da década de 70, nas cotas. Ou seja, na inclusão dos negros no ensino superior brasileiro. Então essa foi uma agenda que unificou praticamente o movimento negro de ponta à cabeça. E uma terceira agenda, que se materializou na criação da Fundação Cultural Palmares, que era a preservação, a difusão e a valorização da cultura negra brasileira. Esse terceiro aspecto teve uma dimensão tão forte, tão grande que se constituiu na primeira instituição do Estado Brasileiro de combate ao racismo: a Fundação Cultural Palmares. Tem uma outra agenda, ou seja, uma outra pauta que também se fez presente, mas aí menos... digamos, com menos protagonismo, mas com uma força muito grande, que foi o combate à intolerância religiosa. Começou no primeiro momento de maneira tímida, porque não havia anuência das lideranças religiosas do candomblé. Os sacerdotes e sacerdotisas mais antigos eram conservadores, ligados à setores conservadores da política brasileira. Aqui na Bahia, por exemplo, nós sabemos perfeitamente das relações de Olga do Alaketu com Antônio Carlos Magalhães...

**WS:** E Mãe Menininha...

**ZA:** Mãe Menininha do Gantois... E tinham suas razões, eu não tô querendo aqui estabelecer juízo de valor. Mas isso fazia com que essas lideranças não aceitassem esse confronto, esse enfrentamento. Buscavam proteção, do que o enfrentamento do ponto de vista político. Então, essas agendas permitiram que nós tivéssemos algumas conquistas políticas importantes. Conquistas do ponto de vista simbólico, mas também conquistas do ponto de vista material, do ponto de vista real de inserção do negro na sociedade brasileira. Eu citaria, pelo menos, quatro delas. Primeiro, a Lei 10.639, que tem a ver com processo educacional: a inclusão da história da África e da cultura afro-brasileira no ensino fundamental. Essa lei, pra mim, é basilar no sentido da ampliação da luta contra o racismo. Porque, na verdade, a Lei 10.639 não foi feita para negros, ela é feita para não-negros. Os negros sabem perfeitamente qual é o valor da sua cultura, o valor da sua manifestação cultural, o valor da sua música, da sua dança, porque prática ela! É inerente à sua existência. Quem as nega, quem as discrimina e quem tem preconceito com elas são aqueles que não a conhecem, que não a respeitam, que vinculam isso ou ao processo de escravização, ou ao demônio. Então, eu diria que essa lei teve uma importância muito grande, porque pega professor, pega estudante, e olha que não é à toa que tem uma resistência enorme. Principalmente os setores evangélicos da área educacional resistem de maneira violenta à implementação da Lei 10.639. Então você tem uma conquista importantíssima nesse campo. Segundo você tem uma conquista também do ponto de vista legal na Constituinte de 1988, a chamada Lei Caó [lei nº 7.437], que faz com que o racismo seja considerado crime inafiançável; uma outra conquista importantíssima, pois foi inscrita como cláusula pétrea na Constituição de 1988, coisa que não tinha sido... Primeiro que não era racismo, era preconceito... A Lei Afonso Arinos se tratava de preconceito. E embora ainda não aplicada em sua plenitude, mas isso é um instrumental legal importantíssimo. Uma terceira conquista também importantíssima no meu entendimento: o artigo 68 das disposições transitórias da Constituinte, que reconhece as terras remanescentes de quilombo. Essa é uma vitória que permitiu que aproximadamente 3.500 territórios remanescentes de quilombo fossem reconhecidos pelo Estado Brasileiro. E eu posso falar isso com tranquilidade porque fui diretor e presidente da Fundação Cultural Palmares, e a minha gestão é a gestão que mais reconhece e certifica comunidades remanescentes de quilombo. Na minha gestão, foram mais de 2.000 comunidades remanescentes reconhecidas. Na gestão de Bira, 1.300 e pouca, o que faz um total de 3.500 comunidades remanescentes de quilombo. Esse reconhecimento à terra remanescente funciona como se fosse uma resposta à Lei de Terra de 1850 [Lei nº 601].

**WS:** É mesmo... Verdade.

**ZA:** Tá entendendo? Então, isso tem um peso. Não é à toa que tantos quilombolas morreram, e que são perseguidos, e que agora tá se tentando mudar o entendimento sobre as disposições transitórias. Porque, inclusive, nós conseguimos ter isso aprovado no Supremo Tribunal Federal. E a quarta: a Lei de Cotas. Essa eu participei pessoalmente da campanha pela implementação das cotas raciais no ensino superior no Brasil; eu coordenei um seminário chamado “O negro na Universidade: um direito à inclusão” que foi realizado em mais de dez capitais brasileiras. Salvador, Recife, Maceió, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Distrito Federal... Enfim, foram dez estados brasileiros, e alterou a cara da universidade brasileira. Para você ver a importância da Lei de Cotas para inclusão dos negros na universidade brasileira: entre 1808, que se cria a primeira entidade de ensino superior no Brasil, que é a Faculdade de Mecânica e Cirurgia e Medicina, aqui no Terreiro de Jesus, até 2004, entrou menos negros na universidade do que nos 5 anos subsequentes à implementação da Lei de Cotas. Nós temos hoje aproximadamente 800 mil jovens negros no ensino superior brasileiro. Ou seja, saímos de 2,8~3% para 40%. Em algumas regiões, chegamos à 52~53%. Então, isso teve um preço, evidentemente. Paralelo a isso, você tem um aumento vertiginoso do assassinato de jovens negros no Brasil. Eu não dissocio isso. Foi o preço que a juventude pagou da reação institucional, violenta, reacionária, da elite brasileira contra a nossa juventude. É um dos crimes mais hediondos que eu conheço na história da humanidade o que se faz aqui no Brasil com os jovens negros. Enquanto você tem uma redução de 33,4% do número de jovens brancos mortos, você tem um aumento nos dez anos, de 2005 a 2015, de mais de 300% no assassinato de jovens negros. É uma coisa absurda. Mas enfim, voltando ao tema da pergunta... Então, a Lei de Cotas é uma vitória que eu chamo de vitória estrutural. Ela mexeu com a estrutura da sociedade brasileira. Eu fiz uma pesquisa em 2009, quando eu era presidente da Fundação Cultural Palmares, sobre o percentual de matérias positivas e negativas com relação às cotas nos cinco principais jornais do Brasil, que era Folha de São Paulo; Estadão; O Globo; o Estado de Minas; e o Correio Brasiliense. De cada dez matérias que saíam sobre a questão de cotas, nove eram contra. Nove, 90%. Toda grande rede de imprensa brasileira era contra. A rede Globo, a rede Bandeirantes, a rede SBT, a rede Manchete... Todas as redes de televisão e rádio jornal eram contra o sistema de cotas. Radicalmente contra. Ainda assim, em 2006, quando foi feita a pesquisa sobre apoio ou não às cotas na comunidade negra, entre os negros no Brasil, 66% foram favoráveis às cotas. Ou seja, mais de dois terços da comunidade negra eram favoráveis às

cotas, e dentro da sociedade, 67%. Ou seja, contra tudo e contra todos, nós representávamos dois terços de apoio à implementação das cotas no Brasil, que se materializou, do ponto de vista legal, com aquela célebre e unânime vitória no Supremo Tribunal Federal, quando o STF, por unanimidade, declarou que as cotas eram um elemento constitucional na política brasileira. Porque havia aquela ação direta de constitucionalidade feita pelo DEM [Partido Democratas], que a gente chama de “Demo” ((risos)).

**WS:** Com muita razão... ((risos))

**ZA:** Então, claro que teria outras vitórias. Mas eu elenco essas quatro ou cinco, se não me engano foi quantas eu falei agora, como aquelas mais evidentes, mais importantes. A gente teve, por exemplo, outra vitória importante, não no mesmo grau, mas importante: a presença negra na televisão brasileira. É inegável que a gente alterou, depois do livro de Joel Rufino “A Negação do Brasil”, que ele mostra que durante 20 anos da televisão brasileira não chegava nem a 1% o número de atores negros em papel de protagonismo. Hoje, você já pode ter de Maria Júlia Coutinho à Lázaro Ramos, Camila Pitanga, Taís Araújo... Você já tem uma *plêiade* de atores negros, de apresentadores negros, que estão mudando a cara da televisão brasileira; embora ainda exista resistência.

**WS:** Mas de qualquer maneira, Zulu, você falou uma questão que me chamou atenção que tem a ver com os desafios, por exemplo, para o pensamento negro, mesmo que não haja um pensamento específico. Você colocou uma questão que eu gostaria que você falasse mais sobre isso, que é a da violência contra o negro, contra o jovem negro, sobretudo. Essa programação à repressão policial, o poder do Estado se voltando contra o jovem negro, contra a comunidade negra como um todo, diretamente por meio da força policial, ou indiretamente também nos programas de saúde que são diminuídos, num projeto de educação que não inclui efetivamente esse espaço da discussão, ainda que tenham leis, como você muito bem falou da Lei 10.639, que é uma das leis que garante, mas na prática ela ainda não existe. Como você vê, por exemplo, esses desafios? Qual o desafio, hoje, para essa questão da discussão de um protagonismo maior, e do respeito à comunidade negra, ao homem e à mulher negra, como cidadão(ã) brasileiro(a)?

**ZA:** Olha, esse eu acho que é o grande dilema, não apenas do movimento negro brasileiro. É o grande dilema da sociedade brasileira no momento. Se a sociedade brasileira não encontrar caminho para resolver a questão racial, nós vamos pra um conflito de dimensões inimagináveis; disso não tenho dúvida. Esta violência que se abate hoje contra a comunidade negra, com esse grau de letalidade, não ficará sem resposta se não tiver



solução. Se não se encaminhar uma solução, haverá reação. É inevitável. É parte do ser humano a luta pela sobrevivência. Então, ou se encontra a saída, do ponto de vista político, ou vai se encontrar a saída do ponto de vista do exercício pleno da violência. E temos exemplos históricos na humanidade; um deles está na Palestina. O maior poderio militar do Ocidente não consegue derrotar o povo palestino. Não consegue. E lá tá as grandes forças militares do mundo, tá lá não é Israel... tá lá os Estados Unidos, a Inglaterra, a Itália, todo o poderio militar do mundo tá lá e não consegue derrotar, e é um enfrentamento que põe em risco o mundo. O Brasil tá caminhando pra isso, no meu entendimento, com relação à questão da violência contra a comunidade negra. Está se cristalizando na sociedade e na comunidade negra de que nós somos alvos propositais do Estado brasileiro. Essa letalidade não é um acaso, é política de Estado. E essa política de Estado tem sido implementada à direita e à esquerda. Pouco importa se o governo é de direita ou esquerda, a política de segurança dos Estados brasileiros é a mesma; não há diferença. Então, a primeira coisa que eu diria, nesse sentido, é que é necessária uma compreensão do movimento negro e da sociedade brasileira de que o racismo é algo estrutural na sociedade brasileira. E se ele é estrutural, é preciso você encontrar soluções estruturais. Nenhum país passa impunemente por mais de 300 anos de escravidão. Mais de 300 anos de escravidão criou um caldo de cultura na sociedade no qual a hierarquização da cor da pele é presente. Extremamente presente. É tão presente que ela é categorizada de acordo com a matiz: você sai de negão à marrom-bombom. Você é negão, você é neguinho, você é moreno, moreno claro, escuro, escurinho, marrom, cor de formiga... Você vai variando pra poder encontrar explicação na hierarquia social brasileira, o local que cada um se encaixa. E daí vem aquela expressão que sintetiza, da forma mais cruel possível, o racismo brasileiro: “procure o seu lugar”. Não precisa nem dizer onde é... “você é preto, rapaz, procure o seu lugar”. O preto e o branco sabem onde é seu lugar. Então a primeira coisa é a compreensão de que o racismo é estrutural na sociedade brasileira por conta da escravidão existente no Brasil. Enquanto a gente não compreender a dimensão, a profundidade, e a gravidade desse fato na sociedade brasileira, vamos patinar pra encontrar soluções. Compreendendo isso, há um novo fato: o movimento negro brasileiro, e aí cabe ao movimento negro constituir essa liderança, o movimento negro precisa constituir alianças. Tem que saber constituir alianças. Isso é uma luta política e uma luta política você não faz sozinho. Existe na sociedade brasileira os grupos raciais não-negros que são antirracistas, e sendo antirracistas, eles precisam estar ao lado da gente. Por quê? Porque não se solucionará esse problema exclusivamente

a partir da comunidade negra. Você terá que resolver esse problema a partir da sociedade brasileira como um todo, porque é um problema da sociedade brasileira, não um problema do negro. O racismo no Brasil não é um problema do negro, o negro é a vítima. Então eu advogo e defendo que o movimento negro precisa ter uma agenda política que incorpore elementos não-negros antirracistas. E aí, a habilidade política, as circunstâncias que vão estabelecer que agenda é essa. Mas há uma necessidade de fazermos isso. E terceiro, há uma necessidade de atualizarmos os nossos modos de fazer política e as nossas organizações. As organizações do movimento negro estão esgotadas do ponto de vista metodológico, do ponto de vista da forma de agir. Mesmo os blocos-afro, que estávamos conversando anteriormente, tem um modelo, dentro do século 21, esgotado. Os meninos do hip-hop estão com outra forma de organização. Eles se manifestam de uma outra maneira, e se organizam de uma outra maneira. Você tem por exemplo um dado: a organização das mulheres negras prescinde do machismo, seja ele negro ou branco, pra se constituírem. E também se organizam de forma distinta do que, por exemplo, os blocos-afro, no plano da cultura. Então é preciso atualizar, renovar, o *modus operandi* do movimento negro, as formas organizacionais do movimento negro. Ele precisa se refazer. E eu diria que não é só ele, pra que não pensem que eu estou querendo perfeição. A esquerda brasileira, o setor progressista da sociedade brasileira, precisa renovar seus métodos, suas ações e suas ideias. Esse enclausuramento, esse congelamento, foi uma das razões que levou à vitória de Bolsonaro nas últimas eleições, e nós temos uma onda conservadora atingindo o Brasil. Então eu falei dos avanços, dos desafios, e acho que o desafio maior pro movimento negro é não cair na armadilha do racismo. Não cair na armadilha de que a cor da pele nos basta. Não cair na armadilha de que por sermos negros somos bons e puros. Isso é de uma ingenuidade no plano da política... basta olhar pro lado pra ver a fragilidade dessa proposta que tende a galvanizar, tende a seduzir jovens negros de primeira viagem diante do ressentimento da violência que a sociedade nos atinge. Eu compreendo. Agora, nós que somos intelectuais, nós que somos pensadores, não podemos cair nessa armadilha e nem temos que conciliar com ela. Tem que ter coragem pra dizer pra esses meninos que essa não é a saída. Hélio Bolsonaro é negão! Sérgio Camargo é negão, Tia Heron é negona, Sargento Izidorio é negão, Irmão Lázaro é negão, Bispo Márcio Marinho é negão. Todos conservadores, reacionários e se alinham com o que tem de pior dentro da sociedade brasileira, causando danos à comunidade negra. Ou seja, não tá na cor da pele! Então eu não posso, por exemplo, ter alguma dúvida, se for pra citar nomes numa mesa de negociação, entre a proposta de um Jaques Wagner

e a proposta de um Hélio Bolsonaro, porque Hélio Bolsonaro é negão. Entre Lula, que é um não-negro, e um Fernando Holliday. Não dá. Então, é de uma ingenuidade que chega a ser comovente. Mas volto a dizer, como você tem na sociedade brasileira, e na comunidade negra mais ainda, uma baixa politização, e um grau de consciência política ainda muito tênue, por todas as razões históricas, nós que somos intelectuais, nós que estamos na liderança desse processo, precisamos ter a coragem política de ir enfrentar essa situação e não ir para esse lugar fácil.

**WS:** Isso que você tá falando Zulu, não tem a ver, por exemplo, com o discurso que tem tomado um espaço privilegiado, que a gente conhece como “lugar de fala”, não é verdade?

**ZA:** O lugar de fala, pra mim, é uma grande bobagem. Eu sou direto nesse assunto, não tenho problema com esse enfrentamento. Lugar de fala é um reducionismo. Isso, inclusive, tem origem em Foucault, entre intelectuais franceses que inclusive nunca colocaram em questão a presença francesa no continente africano, que é uma das mais cruéis, uma das mais duras, e que se faz presente até os dias de hoje. Vinte e sete países do continente africano estão sob o julgo, hoje, da França: é a chamada francofonia. E não apenas no plano econômico, que do plano econômico tem o Banco Francês, que tem uma moeda francesa, que chama CFA<sup>311</sup> [*Communauté Financière Africaine*]. Mas do ponto de vista cultural eles têm uma organização que chama francofonia que é quem controla, manipula, e difunde aquilo que eles acham interessante da cultura africana dos países dos quais ele faz parte. Esses caras que criaram o conceito de “lugar de fala” são oriundos desse tipo de sociedade! Então, volto a dizer, o lugar de fala é uma armadilha derivada do racismo. É como se a condição de gênero, a condição de raça, a condição social, lhe desse, *de per si*, uma compreensão mais elevada, mais completa, em determinado fato social. Isso é anti-intelectual. Aliás, Gramsci já disse isso, brilhantemente, muitos anos atrás. Década de 60/70.

**WS:** Zulu, como você percebe o carnaval como objeto de estudo e de ação do pensamento das instituições negras?

**ZA:** O carnaval é o espaço privilegiado, particularmente na Bahia, do desenvolvimento de ideias, de estratégias, e de enfrentamento do racismo no nosso Estado. Eu diria que isso, inclusive, ganhou uma dimensão nacional. Mas, no caso da Bahia, eu acho que ele é exemplar. Foi por meio do carnaval que se conseguiu popularizar as ideias, se criar uma

---

311 Em 21 de maio de 2020 foi aprovado o projeto de lei que ratificou a intenção de acabar o CFA, anunciada a apenas três dias antes desta entrevista.

pedagogia do ponto de vista cultural, para se conhecer o continente africano, para se conhecer a cultura africana. Olodum, Ilê, Malê, Araketu, na década de 70, deram aulas de história para o povão sem serem chancelados como professores. Eu me lembro que a primeira vez que ouvi que o Egito era negro não foi na academia, foi no Olodum. E ainda havia alguns intelectuais baianos que riam, pois consideravam o Egito árabe, que é bem fruto do racismo que o Brasil possui. Nada daquilo que represente intelecto, conhecimento e informação tem assentamento na origem negra. Nós conhecemos Gana, Angola, pelas músicas, e sabe como era a estrutura? Você escolhia um tema, fazia uma apostila... Eu inclusive contribuí com algumas dessas apostilas. E passava para os compositores. Aí você tinha dois tipos de concurso: um chamado música-poesia, e outro chamado música-tema. Na música-tema, que era a música do carnaval, você teria que discorrer sobre aquele tema que o bloco tinha. Isso foi uma aula de história, hoje não tenho absolutamente a menor dúvida. Ilê, Malê, Olodum, Araketu, deram aulas de história, porque percorreram o continente africano a partir dessas músicas como nunca tínhamos visto em nenhuma escola da cidade de Salvador, do Estado da Bahia. Então é uma pedagogia, e o interessante é que não ensinamos só aos meninos que tocavam, que dançavam nos blocos afros, ensinamos à sociedade baiana. Eu me lembro que Gerônimo fez uma música que é uma ironia, nesse contexto, chamada “Eu sou negão”, final da década de 70, início da década de 80, que era um conflito enorme entre os blocos afro e os blocos de trio. Eles com a potência do som achavam que podiam atropelar os blocos afro. E a gente saía na porrada, não tinha muito pra onde correr. E isso já revelava, naquela época, o enfrentamento que existia nesses chamados dois carnavais: o “carnaval de trio”, e o “carnaval afro”. Como é que isso é superado? Pra mim, quem dá esse pontapé é Daniela Mercury, que *sampleia* as músicas, principalmente do Olodum, via Neguinho do Samba – tinha o tecladista César Nápoli, que era um grande músico [que tocava com Daniela Mercury] –, *sampleou*, botou harmonia e deu-se um outro nome, chamado Axé, que nada mais era do que o samba-reggae com harmonia. E isso explodiu. Me lembro da primeira música de Daniela Mercury fazendo isso, *sampleado*. Toda a música no teclado.

**WS:** Qual a música?

**ZA:** “O canto da cidade”, que é de Tote Gira. Tote Gira era do Muzenza! E que ironia, “a cor dessa cidade sou eu”... pois é. Então, acho eu que o carnaval foi o palco principal na Bahia da luta contra o racismo, e da propagação das ideias que a comunidade negra, principalmente a juventude, pensava sobre isso. Porém, isso foi tão forte que eu participei de um seminário nacional chamado ABEP – Associação Brasileira dos Estudos

Populacionais. Foi feito em Ouro Preto, Minas Gerais. E lá, o IBGE, através de um professor-doutor chamado José Luís Petrucelli, apresentou um resultado que eles estavam impactados. No censo de 2000 houve um aumento da ordem de 30% do número de negros existentes na cidade de Salvador. E não era vegetativo. Era a partir dos blocos-afro, as pessoas começavam a se assumir enquanto tal. 30%, era um fenômeno! Hoje, esse fenômeno está consolidado. Você vai encontrar isso já consolidado na Bahia, e no Brasil. Porque são os elementos positivos que fazem com que você se identifique com a origem do qual você faz parte.

**WS:** Isso, por exemplo, pode ser o resultado de uma pedagogia afro...

**ZA:** Sem dúvida nenhuma! Até porque a gente usava muito uma expressão que eu uso até hoje: “sisudez nunca foi sinônimo de seriedade”. E por isso mesmo, a gente fez uma pedagogia, um trabalho... porque eu fui diretor do Olodum durante quase 10 anos, participei de inúmeros trabalhos nos carnavais, liderando juntamente com João Jorge, com Nêgo e Eusébio, a linha de frente do Olodum e os embates que a gente tinha com Chiclete com Banana e com os chamados blocos de trio. E a gente tinha consciência do que estava fazendo. Nós chegamos a desafiar o carnaval da Bahia andando na contramão no primeiro ano. O Olodum desfiou na contramão, pra que eles entendessem que a gente tinha o direito de estar ali. A partir dali eles começaram a entender e aceitar. O Olodum foi o primeiro bloco afro a desfilar na Barra, e até hoje eles tentam tirar.

**WS:** A Barra, só pra registrar, sempre foi considerado um segundo circuito, era um circuito alternativo antes mesmo de ser denominado “Dodô”, e iam pra lá os blocos de trio que não comportavam mais no centro, que era o circuito principal (o circuito Osmar). Portanto foram pra lá os chamados blocos alternativos, na época, que eram, na verdade, um segundo bloco das grandes estrelas, do *star system*, como Paulo Miguez chama. Então, era um segundo circuito, principalmente daqueles que desfilavam tradicionalmente no circuito principal (Campo Grande). Ou seja, era mais do mesmo. Pois então, Zulu, como você percebe as relações de forças, ou seja, os espaços políticos de disputa, entre os blocos de carnaval de Salvador? Eles favorecem a presença dos blocos afros carnavalescos e outras manifestações culturais em que eles estão inseridos?

**ZA:** De jeito nenhum! Essa relação, além de tensa, é desigual. Ela é desigual pois a apropriação econômica do faturamento do carnaval é absolutamente assimétrica. Ela é assimétrica tanto na relação dos poderes constituídos com essas entidades: Prefeitura e Governo do Estado privilegiam a relação com os chamados blocos de trio, porque neles estão as forças políticas e econômicas com que eles dialogam. E aos blocos-afro e seus

aliados, digamos assim, resta quase que a esmola, como se eles fossem um elemento menor do ponto de vista cultural. Mas, no entanto, do ponto de vista do turismo, eu desconheço quem vem pra cidade de Salvador no carnaval pra ver Pinel. Desconheço. Vem ver o Olodum, vem ver o Gandhy, vem ver o Ilê. Mas ainda assim, há discriminação e preconceito de tal ordem que eles não conseguem o patrocínio, e ao não conseguir o patrocínio, caem na única ajuda possível que é a do Governo do Estado. E o Governo do Estado, volto a dizer, tem uma relação assimétrica nesse aspecto. Então esse campo de forças é um campo que termina por privilegiar os privilegiados. Consequentemente, houve uma estandardização do Carnaval de Salvador. Essa estandardização chegou ao seu ápice com os chamados “carnavais fora de época”, e que levou ao esgotamento. Hoje o axé desceu a ladeira, literalmente. Quem comanda a cena musical baiana hoje é o pagode e o arrocha. As grandes estrelas do axé, hoje, a gente chamaria de “pacientes terminais”. No meu entendimento, eu não sou muito preocupado com essa tese de que “o carnaval vai acabar”... O carnaval se renova. Ele tem uma dinâmica própria, que é a dinâmica da sociedade, que vai fazer com que ele encontre novos caminhos. Agora, o que não é possível a gente continuar admitindo é que para sustentar esse modelo, o dinheiro público e as Instituições públicas, que são responsáveis pelo carnaval, pelo turismo, pela cultura, continuem apoiando de maneira tão desigual os chamados blocos de trio, blocos de axé.

**WS:** Isso já tem a ver com a minha próxima pergunta que era a seguinte: Se na sua opinião, a organização do carnaval e os poderes públicos atuam de forma incisiva e positiva na preservação dos espaços políticos e das diversas manifestações culturais representantes do carnaval.

**ZA:** Nem atuam de forma incisiva, nem atuam de forma democrática. É evidente a convergência de interesses entre os agentes públicos e os agentes privados nesse território. É muito evidente. E a moeda de troca vai pro campo da política.

**WS:** Pronto... Isso já foi sinalizado como o carnaval da Bahia, e esses espaços dos blocos, eles foram politizados.

**ZA:** Sim. Politizados e partidarizados. Ivete Sangalo, todo mundo sabe que apoia ACM Neto. Léo Santana apoia Rui Costa, e por aí vai...

**WS:** Sim... Dentre os blocos afrocarnavalescos também existe essa realidade?

**ZA:** No campo dessa cooptação, sim! Sem dúvida nenhuma. Várias entidades carnavalescas afro tem preferências políticas a partir da ajuda e do apoio que eles recebem, seja do município, seja do Governo do Estado.

**WS:** E o fato é que eles praticam isso, inclusive, como forma de sobrevivência. Muito similar com o que acontecia com os terreiros de candomblé.

**ZA:** Exatamente isso! Sem tirar, nem pôr.

**WS:** Ou seja, a sobrevivência acaba atuando de forma mais incisiva do que a própria preservação...

**ZA:** Desde sempre. Meu querido, entre sobreviver e a consciência, barriga, miséria, fome, necessidade não tem ideologia. Por mais que digam que tem, não tem. (risos)

**WS:** Como diria Caetano, “a força da grana que ergue e destrói”.

**ZA:** É verdade...

**WS:** Qual a imagem que você tem dos blocos afrocarnavalescos? O que são eles?

**ZA:** Olha, eu te disse anteriormente que os blocos afros são um modelo esgotado. Então eu não vou falar deles no momento, eu vou falar deles na história do carnaval da Bahia. Os blocos afro foram a representação de uma juventude na década de 70, 80, até a década de 90, que almejava alterar o status quo vigente não apenas no carnaval, mas na sociedade baiana. Então eles foram uma espécie de farol para que se pudesse enfrentar a desigualdade econômica, social, cultural e sobretudo, o racismo. Essa é uma das cidades mais racistas do mundo. Eu já rodei muito, e posso dizer isso com tranquilidade. Meu trabalho fez com que eu pudesse ter visitado... Eu só não visitei os EUA, mas a Europa quase toda eu visitei, a América Latina quase toda eu visitei, e metade dos países do continente africano eu visitei. O Brasil tem uma engenharia racial que é algo inigualável no mundo. Inigualável. Não há nenhum outro lugar no mundo com engenharia racial que possibilite, ou que tenha possibilitado um país viver 386 anos em regime escravocrata, e hoje você vê as figuras chegarem na sua cara e dizer “tenho nada a ver com isso não”. Se trouxe 5 milhões de pessoas pra cá da maneira mais degradante, aqui se praticou empalamento, aqui se praticou todos os tipos de tortura possíveis e imagináveis, aqui hoje se mata o equivalente à uma Guerra do Iraque por ano, só de jovens; se mata 31.000 jovens negros por ano no Brasil e é considerado normal. Você não vai ver ninguém da classe média falar um “ai”. Acham isso normal... Bandido...

**WS:** Naturalizou...

**ZA:** Naturalizou. Um processo de desumanização de tal ordem que preto não é gente. Continua presente isso: preto não é gente. Se morrer não tem problema. Se morrer um menino de classe média, qualquer bairro desses no Brasil, seja aqui no Leblon, no Rio de Janeiro, ou em Vilas do Atlântico, é um escândalo. Morreram nove em Paraisópolis e o comandante da Polícia Militar foi para a televisão, eu o ouvi dizer que eles morreram

porque estavam usando drogas. Como se não se usasse drogas no Lollapalooza, ou no Rock'n Rio. Quem morre no Rock'n Rio? Quem morre na Fórmula 1? E aquele Oscar Marone que tem um puteiro no centro de São Paulo, na 25 de maio, que é um centro de droga e prostituição. Vai-se lá? Mata?

**WS:** Mata não...

**ZA:** Pois é. E eu diria que nesse aspecto, uma janela de oportunidade que essa juventude da qual eu fiz parte teve (risos), e a gente cumpriu com nossa missão. Conseguimos, por exemplo, tirar um bloco afro do mangue. Isso aqui era um mangue! Chamava "O Gavetão". Aqui do lado era a Rua do Mijo. E nós alteramos isso a ponto de fazer com que se restaurasse isso aqui.

**WS:** Esclarecendo que o mangue era o que a gente conhece como zona de baixo meretrício.

**ZA:** Pois é, então você tirar um grupamento de negros da Liberdade (Ilê Aiyê), um grupamento de negros do Pelourinho (Olodum), um grupamento de negros de Itapuã, que era chamado bairro da Pinaúna, porque as pessoas eram tão pobres lá que comiam pinaúna [Ouriço do Mar]... você tirar o Araketu lá de Periperi, outro bairro pobre, e você produzir disso aí músicas que viraram sucesso no Brasil, e algumas delas no mundo, e que retiraram centenas de jovens da miséria, que proporcionou inclusão, inserção, alteração, sob todos os aspectos, da realidade que esses jovens viviam, e que dignificou milhares de tantos outros... As pessoas passaram a ter orgulho de dizer que era negro. A música, volto a dizer, diz "eu sou negão, meu coração é a liberdade".

**WS:** Zulu, você percebe o carnaval como um momento em que os valores ou fenômenos da nossa sociedade podem ser reforçados? Quais valores ou fenômenos você destacaria, e como os blocos afrocarnavalescos se comportaram em relação a isso?

**ZA:** Olha, o carnaval não tem nenhuma mágica. Eu acho que as pessoas pensam que carnaval tem alguma mágica e que lá todo mundo se modifica... Coisíssima nenhuma. Carnaval é apenas a exacerbação daquilo que está presente no cotidiano da sociedade: do álcool, da droga, do prazer, da sedução, da violência, da agressividade, do racismo, do amor, do talento... tudo isso é potencializado, por que você tem o quê? Drogas pra potencializar isso. O carnaval é uma festa de drogas, sejam drogas lícitas ou ilícitas. No carnaval, você vai ter cerveja tomando litros, cachaça tomando litros, pó cheirando dezenas de carreiras, ou seja, todas as drogas são potencializadas em torno da sua libido, do seu talento, então é dionisíaco nesse sentido de propiciar um momento de explosão de manifestações que estão presentes no cotidiano da sociedade. Se você for reparar, as



“raves” tentam fazer isso em determinado momento, os eventos de pagode, de maneira restrita, fazem isso, os arrochas fazem isso, só que esses eventos são restritos. Quando você chega no carnaval, é como se você soltasse todos esses bichos. Então, no meu entendimento, o carnaval nada mais é do que um momento em que essas dimensões humanas são potencializadas. Conseqüentemente, tudo fica mais explícito, efusivo. E os blocos afro estão dentro disso, então o combate ao racismo fica mais evidente, porque o racismo fica mais evidente. O combate à violência fica mais evidente, porque a violência fica mais evidente. O combate à discriminação, principalmente com relação às mulheres, fica mais evidente... O carnaval fora de época de Brasília, por exemplo, acabou, porque era o momento de maior número de estupros. Feito pela classe média! Não era preto, pobre que estuprava... era a classe média que estuprava as meninas nas entrequadradas e nas superquadradas. Olha que loucura! E sabe quem acabou? Antônio Carlos Magalhães, que era Presidente do Senado, e mandou acabar com o carnaval fora de época de lá, que chamava...

**WS:** Micarecandanga!

**ZA:** É, micarecandanga! Pois é. Então, como tudo fica exacerbado, as respostas são exacerbadas. Agora, curioso: é um dos momentos na Bahia, na cidade de Salvador, em que tudo se exagera menos uma coisa: a morte. Aqui não se celebra morte no carnaval, um negócio louco! É um momento onde a polícia tem seu melhor desempenho e onde há o menor número de mortes. Num final de semana comum morre muito mais gente do que numa semana inteira de carnaval com quase um milhão de pessoas na rua. Isso é um fenômeno que eu não tenho explicação. Ainda bem!

**WS:** É, ainda bem né! Talvez porque esteja relacionado aos turistas que vêm pra Bahia...

**ZA:** Pode ser.

**WS:** Bem, você já comentou isso, Zulu, mas só pra deixar mais evidente, como você avalia a organização institucional e as relações dos blocos afros com o movimento negro? Essa pergunta tem a ver, inclusive, com a reação que o movimento negro teve na época com o surgimento do Ilê Aiyê, que Vovô sempre fala sobre isso e Risério trata disso naquele livro fantástico “Carnaval Ijexá”, e que você também sinalizou que num primeiro momento você teve uma certa restrição à ideia dos blocos, talvez por uma questão política... Como é que você vê essa questão da organização institucional dos blocos de carnaval (Fórum das Entidades Negras e outras entidades), e como é que os blocos se relacionam com o movimento negro?

**ZA:** Veja bem, num determinado momento, ou melhor dizendo, num determinado período (eu diria que de 79 até o ano 2000), você tinha uma distinção entre o movimento político e o movimento cultural negro. Ou seja, movimento negro era aquele que era político, e o movimento cultural era escola de samba, bloco afro, clubes... e havia, evidentemente, um conflito. Mas não era um conflito do ponto de vista “direita/esquerda”, era um conflito geracional. Você tinha a juventude aderindo ao movimento político, no sentido de fazer o enfrentamento, e os setores mais velhos querendo se manter dentro daquilo que eles já conheciam. Então, isso causou uma divisão em que se falava que movimento negro era aquele que fazia política. Bloco afro não era movimento negro. Mas a partir do início da década de 90, isso passa a mudar... Eu me lembro que tem um conceito explicitado por Joel Rufino, professor de história lá do Rio de Janeiro, que foi presidente da Palmares, que dizia que movimento negro não é um movimento negro, são movimentos negros. E nele cabe bloco afro, clube de negro, escola de samba, terreiro de candomblé, organizações políticas, marujada, maracatu, quilombola, capoeira... tudo aquilo que represente a luta contra o racismo é movimento negro. E eu acho que isso vem sendo construído. Então, essa distinção que houve sim, continha dentro dela um outro dado: o preconceito que a parcela da comunidade negra politizada, e influenciada pelas ideologias de esquerda de origem europeia, tinham para com as manifestações culturais populares de origem negra. Eram consideradas ópio do povo. Futebol era ópio do povo, carnaval era ópio do povo... ou seja, a sisudez europeia é que era seriedade. Então, essas lideranças contaminadas por esse pensamento consideram que aquilo que fosse da cultura negra não tinha valor, era batuqueiro. Isso eu ouvi. Eu estou escrevendo agora sobre isso, e sei, por exemplo, como o MNU chamava o pessoal do Ilê: batuqueiro! Pejorativamente, eram chamados de batuqueiros.

**WS:** Luiz Caldas vai dizer que batuqueiro é batuqueiro, e cantador é cantador! Olha que brincadeira interessante... (Risos)

**ZA:** Então, era se expressando no movimento negro algo que era da elite intelectual brasileira praticamente branca, e evidentemente calcadas, orientadas pelo marxismo, ou pelo trotskismo, pelo maoísmo (risos). Ou seja, era tudo de fora! Então, eu diria que esse embate que houve acabou produzindo amadurecimento, sabe por quê? Quem juntava a gente, quem dialogava com o povão, era bloco afro, não eram essas organizações políticas. E aí, isso naturalmente provocou uma... também, esse é outro detalhe: o surgimento ou reconhecimento de intelectuais negros dentro dos blocos afros. João Jorge

é um intelectual! Marcelo Gentil é um intelectual. Jhonatas Conceição, Eduardo do Malê... Vovô! Vovô é um intelectual orgânico!

**WS:** Eu ia comentar isso...

**ZA:** No sentido mais pleno da palavra.

**WS:** Gramsciano da palavra.

**ZA:** Exatamente! Como havia um classicismo na esquerda tradicional brasileira, da qual vários desses negros faziam parte do movimento político negro, terminou estabelecendo-se esse preconceito, que hoje está bem superado. Não digo totalmente, mas já está bem diluída essa compreensão equivocada. Bem diluída mesmo...

**WS:** Então, por exemplo, o racialismo ideológico; o racialismo intelectual ou intelectualização do racialismo é algo que foi superado.

**ZA:** Ainda não. Hoje ele é uma espécie de conforto intelectual para a impotência. Você vai encontrar o racialismo em nichos, literalmente nichos, de pessoas extremamente preparadas, mas que não conseguiram fazer o diálogo político com a sociedade. O racialismo está no negro bolsonarista e no negro lulista. Porque se basta. Resolve o seu problema de incapacidade ou de impotência de ter transformado uma determinada realidade, porque essa é uma realidade complexa, ela não é binária. O racismo brasileiro não é algo binário, não é algo pra amador você enfrentá-lo. Por quê? Porque de um lado você tem uma massa de pessoas absolutamente despossuídas, mestre. Despossuídas de terra, despossuídas de origem... Eu, por exemplo, tive a oportunidade de buscar minha origem. Eu sei que eu sou Tikar, eu sou de Banquin, eu sou de Cameron. Eu tive essa oportunidade. Mas 99,9% da população negra brasileira não tem essa oportunidade. Nos tiraram isso. E meu sobrenome é português, eu sou Mendes Araújo. Qual alemão que tem sobrenome brasileiro? O cara é italiano do lugar que for, ele tem o nome dele. Você tem Garrastazu Médici, Ernesto Geisel, e eu sou Mendes de Araújo. Minha mãe é Bispo dos Santos. Porque era a Igreja que dava os nomes. Então não é uma coisa fácil, eu sei disso. Mas nós temos que ter, já que somos intelectuais, a capacidade de interpretar esses símbolos e transformá-los em ação política. Sem isso a gente não ganha essa parada. Sem isso a gente vai continuar sendo o que somos hoje. (risos)

**WS:** Que futuro, Zulu, você vê para o carnaval baiano no que tange aos blocos carnavalescos, e destacadamente os blocos afros?

**ZA:** Não faço a menor ideia. Carnaval é algo tão inverossímil, tão imponderável, tão dinâmico, que alguma coisa vai acontecer, agora, o quê? Só Rei Momo pra dizer (risos). E eu tô fazendo uma brincadeira, mas é uma coisa séria isso. Há uma dinâmica no

carnaval, que não dá pra você considerar uma variável apenas. Não dá pra você analisar apenas do ponto de vista econômico, apenas do ponto de vista social, ou cultural. Dependendo das circunstâncias que isso esteja colocado, você pode ter uma nova dinâmica no carnaval que altere absolutamente tudo. Por quê? Porque é a ausência de regras nessa produção que faz com que ele seja carnaval. Se não, ele vira um espetáculo, e não um carnaval.

**WS:** Que já é uma transformação radical.

**ZA:** O desfile das escolas de samba no Rio de Janeiro, por exemplo, é um espetáculo, não é carnaval. O carnaval está agora como? Blocos de 100 mil pessoas, quem imaginava que isso iria acontecer no Rio de Janeiro? Preta Gil bota 100 mil pessoas...

**WS:** E os bloquinhos de São Paulo, que saem de todas as áreas...

**ZA:** Pois é! Quem imaginava?

**WS:** Parece que a realidade é maior que o Rei, inclusive o Rei Momo. (risos)

**ZA:** Pois é! As pessoas não tão nem ligando pro Sambódromo! Sambódromo agora é pra turista. Todo mundo achava que ia aprisionar, “nêgo” disputava ingresso ali de R\$1.000,00, R\$2.000,00... Pois é! E é sem fantasia, sem nada. Só o monobloco. O monobloco eu acompanhei o surgimento dele, com aquele Pedro Luiz Parede! Fantástico! Por isso que eu disse pra você, quem souber morre. (risos)

**WS:** Mas você percebe hoje alguma ameaça específica, que pode comprometer a lógica, repare que não é o dinamismo, mas a lógica dos blocos afrocarnavalescos?

**ZA:** Sim, claro. Várias. Em primeiro lugar, você tem a pauperização da população. As pessoas não têm recursos para comprar as fantasias, não têm recursos para pagar os carnês. Essa é uma ameaça. Você tem uma segunda ameaça que é a incapacidade de gestão dos dirigentes, e com os mecanismos de controle que foram criados na sociedade, quando eles têm acesso à verba pública, a forma de prestação de contas termina criminalizando-os. Esse é um segundo mecanismo de ameaça. Ou seja, a incapacidade de gerir as entidades, que termina sendo um negócio, porque gira dinheiro. E por fim, o modelo organizacional, seja ele de gerir negócios, seja ele de gerir o lúdico, se não for atualizado dentro das relações sociais vigentes, em que há uma relação de consumo e serviço, isso é uma ameaça. Às vezes, o bloco mais lúdico, mais informal, comete um equívoco e o cara vai no Ministério Público ou no Codecon e entra com uma ação, e ganha essa ação porque você tem um conjunto de direitos que estão regulados. Então, o desconhecimento de direitos dessa legislação é uma ameaça fortíssima à existência dos

blocos afro, e não só os blocos afro, blocos em geral, nesse modelo que está aí. Vendeu, comprou, a relação de consumo entrou.

**WS:** Pronto, você pegou um ponto que eu venho falando muito: os blocos afrocarnavalescos se integraram tanto à lógica da festa, do mercado, do carnaval-negócio de Salvador que foi elaborado com a Emtursa ainda na década de 70, 80, quando se profissionalizou o carnaval, e eu gostaria de ouvir você sobre isso, se os blocos afrocarnavalescos absorveram muito a lógica dos blocos que são tipicamente de mercado, blocos que estão ali para fazer do carnaval um negócio. Eles não têm um elemento que motiva eles a estarem vivos, senão o próprio negócio. Bem diferente dos blocos afrocarnavalescos, que vêm ao carnaval e sempre vieram, independente do negócio, como forma de expressão da cultura e das manifestações que eles estão envolvidos, das comunidades que eles estão envolvidos. A minha pergunta é: você acha que os blocos afrocarnavalescos assumiram uma lógica mercadológica que pode pô-los em risco, dado que a busca por patrocínio acaba criando uma certa canibalização da cultura afrocarnavalesca baiana, e aqui sendo bem incisivo: os blocos afro, os afoxés estão desaparecendo. Será que uma ideia de coletividade não seria importante para preservação da própria expressão afrocarnavalesca?

**ZA:** Olha, tem um negócio chamado carnaval, e tem um carnaval chamado festa. Às vezes essas duas expressões se encontram, e às vezes essas duas expressões se dissociam. Os blocos afro tentaram se encaixar a essa lógica, imaginando que por essa lógica de mercado eles conseguiriam os recursos necessários para sua sobrevivência. Vendo de hoje, passados 30, 40 anos do surgimento dos primeiros blocos afros, percebemos que essa foi uma alternativa falsa. E por que que foi falsa? Porque o público do bloco afro não é o mesmo público do bloco de trio. O público do bloco de trio é um público classe média, com poder aquisitivo, capacidade de consumo. O bloco afro, que é também um bloco popular, ele não tem essa mesma capacidade negocial. Por isso que ele depende tanto das verbas públicas. Mas essa é uma encruzilhada que só a dinâmica cultural poderá solucionar. Não é o espontaneísmo, é a compreensão de quais são os métodos, os valores, os mecanismos que poderão se manter para que um grupo de pessoas que queiram brincar o carnaval possa fazer isso de maneira lúdica sem se submeter à lógica de mercado. Não sei se tá claro o que eu tô dizendo... é que no carnaval cabe tudo, é isso que eu quero dizer. Cabe a lógica de mercado, cabe a lógica absolutamente anárquica. Mas nessa última, você não tem que depender nem de dinheiro público, nem de dinheiro privado. Nem de patrocínio, nem de aporte de recursos do Estado. Eu posso juntar um grupo de

30, 40, 50, 100 amigos, nos cotizarmos e sairmos para brincar. É uma opção. Quando você entra numa determinada estrutura de desfile carnavalesco, de fazer parte do jogo de negócio do Carnaval, tem regra. E essas regras são duras. Então, se você faz opção por isso, não há outro caminho senão o cumprimento dessas regras, sob pena de você sucumbir. Com parte dos blocos afro está acontecendo isso; estão sucumbindo. Porque o modelo, tanto negocial, quanto organizacional dessas instituições, envelheceram. Não dialogam com esse tipo de mercado que tá aí para o Carnaval. Tínhamos na década de 70 algo em torno de 40, 42 afoxés. Deve ter 10 hoje. Tínhamos 35, 36 blocos afro, e hoje deve ter funcionando uns 12, 15 — não mais do que isso. Eles não são apenas canibalizados não, eles vão sendo extintos. Literalmente. Porque a cultura, nesse aspecto, é dinâmica. Se nesse formato não deu certo, busca-se outro. Então eu diria que, o modelo de carnaval da década de 70, você não pode desejar que ele exista na década de 2020. Ou seja, 50 anos depois. Ele é distinto do modelo por exemplo que teve na década de 50. O que isso deixa de lição pra gente? Tem que passar essa bola adiante. Eu com 67 anos de idade não posso ficar imaginando que posso gerir, organizar e liderar um bloco carnavalesco na cidade de Salvador. Eu vou inevitavelmente implementar um modelo que eu aprendi a fazer, e não um modelo que a sociedade atual exige. Com isso eu estou dizendo que não estou fazendo e nem quero fazer juízo de valor. Com isso, eu acho, Walter, que não há uma fórmula mágica e nem deve existir uma demonização, em meu entendimento, do modelo que está aí. As saídas para esse modelo concentrador, excludente e reprodutor da mesmice, é ser criativo, ousado, e encontrar novas formas organizacionais. Como? Não sei. Por que que eu digo que não sei? Bloco afro na década de 70, não existia. Era bloco de índio. A saída para o bloco afro é algo absolutamente inusitado. Advém de uma violência inusitada feita contra o Apache, pela Polícia Militar. As pessoas ficaram tão assustadas, tão estigmatizadas, que resolveram fazer um outro tipo de carnaval que pudesse projetar a paz, a tranquilidade... a africanização do Carnaval era a busca da paz. Você nunca viu bloco afro sair na porrada no meio da rua. Então, o papel do Estado por meio das organizações institucionais é fundamental para que se altere essa relação que está aí. Mas fundamental de que forma? Regulando as relações econômicas, não as relações sociais. O que não é possível é se continuar a favorecer um determinado tipo de modelo de Carnaval. Pra mim, isso já era suficiente.

**WS:** Você acha, Zulu, que os principais blocos afrocarnavalescos atuam no sentido de preservar a tradição cultural das entidades afrocarnavalescas? Ou seja, há um movimento,

por exemplo, dos afoxés em preservar outros afoxés senão a ele próprio? Você acha que os blocos afros têm uma preocupação em preservar outros blocos afros menores?

**ZA:** Raríssimo. É igual a time de futebol, meu amigo. Primeiro o meu, e eu quero que o Bahia se lasque.

**WS:** Pô, eu sou Bahia!! Chegamos a um impasse esportivo aqui... (Risos)

**ZA:** Você é sardinha, eu sou rubro-negro! (risos) Você não vê um time de futebol torcendo para que o outro se dê bem para poder preservar o futebol baiano. No nosso imaginário, isso não existe. Bloco de carnaval se sustenta porque o cara é fã do Ilê, ele vai buscar pra preservar o Ilê, ou o Olodum. Não existe esse sentido. Esse sentido coletivo deve ser da Federação, do Estado, do município, é quem tem de fazer com que essas regras sejam minimamente aceitáveis para que isso funcione.

**WS:** O senhor percebe alguma forma de opressão no Carnaval de Salvador contra a cultura afro-baiana? E contra os blocos afrocarnavalescos?

**ZA:** Claro! Como eu tinha dito anteriormente, na cobertura midiática, com exceção do Olodum, todos os outros são completamente ignorados. Passe na Avenida no horário de desfile dos blocos afros... As televisões recolhem seus equipamentos e seus profissionais. Evidente! Elas divulgam, elas cobrem aquilo que lhes interessa. Não tenho a menor dúvida. Aí volta aquela pergunta que você me fez; é a expressão de forma exacerbada daquilo que está no cotidiano.

**WS:** O racismo seria uma dessas questões também?

**ZA:** Evidente! Racismo, discriminação, exclusão, padrão estético... tudo que você possa imaginar de discriminação que a sociedade possui, está expresso nesse momento no carnaval, e conseqüentemente com as suas exclusões. E os blocos afro são excluídos, desde o local na fila de desfile até a cobertura midiática.

**WS:** Até o próprio trajeto, né. Porque você vê...

**ZA:** Tudo! Trajeto, local, horário, tratamento dado pela polícia... tudo! Não fica um item de fora.

**WS:** Exatamente. Zulu, na sua opinião, a história do carnaval de Salvador e as formas como ele foi percebido e organizado pelo poder público favorece, ou já favoreceu, a relação entre carnaval e educação?

**ZA:** Não consigo perceber. Nunca pensei sobre isso, a bem da verdade. Na relação bloco afro e educação eu percebo. Acho que há uma pedagogia nos blocos afro que influenciaram decisivamente a educação, particularmente no que diz respeito ao continente africano; ao conhecimento e informações sobre o continente africano. Mas os

órgãos públicos no carnaval, não consigo, nunca me atinei e nem consigo perceber de maneira clara e evidente isso.

**WS:** Entendendo a pedagogia como uma forma de ler e intervir no mundo por meio da educação, você acha que a sociedade reconhece a existência de uma pedagogia afrocarnavalesca produzida por esses blocos de carnaval?

**ZA:** Olha, eu não sei se a sociedade como um todo percebe, mas eu diria que a comunidade negra percebe sim. Deixa-me falar uma coisa, uma digressão...

**WS:** Com certeza! Fale...

**ZA:** Eu estou entre aqueles que consideram a educação como dimensão da cultura, e não o inverso. Que há uma tendência natural, tendo em vista que a educação é um mecanismo ou uma forma organizada, sistematizada, de você repassar conhecimento. E evidente, pra você fazer isso, você tem que preservar esse conhecimento; e ao preservá-lo, conseqüentemente, você terá uma tradução conservadora a ele. Porque ele fica congelado durante um período, grosso modo, evidentemente. Não quero entrar nesse território, mas o que eu quero dizer a você é que, com essa ideia de que a educação é uma dimensão da cultura, os blocos afros, o carnaval, influenciam o processo educacional mesmo que a educação não queira. Mesmo que ela o rejeite. Por que estou dizendo isso? O calendário escolar mesmo é alterado a partir daí. O comportamento na sala de aula é alterado a partir daí. As relações estabelecidas no carnaval podem influenciar diretamente o processo educacional, nas ruas e avenidas, nos encontros e desencontros ou desfiles. Então a pedagogia mais ampla no sentido do carnaval é a pedagogia social. Ou seja, de que a educação tida e havida como aquela que tá na sala de aula, organizada, não cabe na dimensão carnaval. Ela é um dos elementos da dimensão carnaval. Então, eu acho que a pedagogia, principalmente estabelecida pelos blocos afros, teve uma influência direta, não é à toa que na Bahia você tem os primeiros cursos de graduação e pós-graduação em Produção Cultural. É a partir do carnaval. É onde você tem o curso de Produção Cultural: graduação, pós, mestrado e doutorado. Agora você tem Cultura e Desenvolvimento... ou seja, impactou diretamente no processo educacional, particularmente na universidade de ensino superior; ou seja, o grau de desenvolvimento das atividades culturais é a partir do Carnaval. É o maior evento cultural do mundo, que eu conheço. Por isso que eu disse que era uma digressão...

**WS:** Mas muito importante pra gente entender até o seu raciocínio, e a importância dele dentro do contexto do carnaval. Zulu, na sua opinião, quais elementos estão presentes, ou deveriam estar na construção de uma pedagogia afrocarnavalesca?



**ZA:** Olha, estão presentes nessa pedagogia uma recuperação das personalidades históricas da comunidade negra. Está presente nessa pedagogia o sentido e a dimensão da liberdade, da igualdade. Mas no meu entendimento, ainda falta nessa pedagogia a dimensão da consciência política, ou seja, da consciência cidadã. Eu propositalmente misturo muito - não sei se estou certo, ou se estou errado - cidadania, e consciência política. Eu acho que, na contemporaneidade, entender a cidadania enquanto um direito individual é o que lhe proporciona compreender a política num coletivo. Sem você se reconhecer enquanto cidadão, enquanto elemento constitutivo de direitos e deveres, você não se constitui enquanto ser político. E ao não se constituir enquanto ser político, você não cria consciência política no sentido da coletividade. Você tende a buscar solução fisiológica, essas coisas que a gente apelida. Então, eu acho que na pedagogia dos blocos afros falta essa dimensão cidadã e essa dimensão política, porque isso é o que nos retirará definitivamente da condição de subalternidade, que ainda nos encontramos, mesmo com todo esse trabalho importante, positivo, e poderoso que os blocos afros tiveram.

**WS:** Perfeito! Zulu, eu te agradeço muito pela sua generosidade e pela aula que você me deu... Você é um cara que eu realmente não sabia da sua ação com o carnaval tão próxima. Eu descobri aqui que você foi do Malê também, do Gandhi...

**ZA:** E sobretudo, do Olodum!

**WS:** Sobretudo do Olodum! Então eu só tenho a agradecer pela sua generosidade mesmo, e por ter concedido essa entrevista que vai ser importantíssima pra minha pesquisa.

**ZA:** Eu também quero agradecer! Agradecer sua paciência, agradecer sua escolha de me entrevistar, e desejar que você tenha um belíssimo trabalho, e que essa entrevista possa contribuir pra ele.

**APÊNDICE C – TERMOS DE CONSENTIMENTO PARA A PARTICIPAÇÃO  
EM PESQUISA CIENTÍFICA**

Eu, \_\_\_\_\_,

RG: \_\_\_\_\_, função: \_\_\_\_\_

autorizo a realização da entrevista e a utilização dos dados coletados para a pesquisa: **A consciência que vem do tambor: uma leitura freiriana da pedagogia afrocarnavalesca de Salvador**, realizada pelo pesquisador: José Walter Silva e Silva, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Nove de Julho (PPGE-UNINOVE), RG: XXXXXXXXXX, e-mail: waltersilva@uni9.edu.br, telefone: (XX) XXXXXXXXXX, para âmbito restrito de sua pesquisa de doutorado e seus desdobramentos de divulgação científica (publicações e apresentação em congressos acadêmicos), comprometendo-se a disponibilizar todos os dados coletados, retornar e discutir, se necessário, os resultados obtidos na presente pesquisa, bem como colocar-se à disposição para quaisquer dúvidas e esclarecimentos.

Data \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

Assinatura \_\_\_\_\_

## APÊNDICE D – EDIÇÕES PESQUISADAS DO JORNAL “A TARDE”

### D. 1 – DÉCADA DE 1940

08/01/1941	17/01/1942	13/02/1943	08/03/1943	07/02/1946	26/01/1949
15/01/1941	20/01/1942	16/02/1943	<u>10/03/1943</u>	13/02/1946	27/01/1949
21/01/1941	21/01/1942	19/02/1943	15/01/1944	14/02/1946	28/01/1949
25/01/1941	22/01/1942	23/02/1943	01/02/1944	15/02/1946	29/01/1949
27/01/1941	23/01/1942	24/02/1943	02/02/1944	16/02/1946	01/02/1949
30/01/1941	24/01/1942	26/02/1943	03/02/1944	18/02/1946	02/02/1949
31/01/1941	31/01/1942	27/02/1943	07/02/1944	21/02/1946	03/02/1949
05/02/1941	02/02/1942	02/03/1943	08/02/1944	22/02/1946	04/02/1949
06/02/1941	03/02/1942	03/03/1943	10/02/1944	25/02/1946	05/02/1949
07/02/1941	04/02/1942	04/03/1943	12/02/1944	01/03/1946	08/02/1949
08/02/1941	06/02/1942	05/03/1943	14/02/1944	02/03/1946	09/02/1949
13/02/1941	07/02/1942	06/03/1943	15/02/1944	04/03/1946	10/02/1949
14/02/1941	11/02/1942	24/02/1943	17/02/1944	<u>06/03/1946</u>	11/02/1949
15/02/1941	12/02/1942	26/02/1943	18/02/1944	15/01/1949	<u>12/02/1949</u>
17/02/1941	13/02/1942	27/02/1943	19/02/1944	17/01/1949	
19/02/1941	14/02/1942	02/03/1943	21/02/1944	18/01/1949	
20/02/1941	16/02/1942	03/03/1943	23/02/1944	19/01/1949	
21/02/1941	<u>20/02/1942</u>	04/03/1943	<u>25/02/1944</u>	22/01/1949	
24/02/1941	28/01/1943	05/03/1943	28/01/1946	24/01/1949	
<u>26/02/1941</u>	08/02/1943	06/03/1943	06/02/1946	25/01/1949	

Biblioteca Pública do Estado da Bahia - BEPB

### D. 2 – DÉCADA DE 1950

15/01/1951	03/02/1951	04/02/1953	21/01/1955	14/02/1955	31/01/1956
16/01/1951	05/02/1951	05/02/1953	22/01/1955	15/02/1955	01/02/1956
17/01/1951	07/02/1951	06/02/1953	26/01/1955	16/02/1955	02/02/1956
18/01/1951	<u>08/02/1951</u>	07/02/1953	27/01/1955	17/02/1955	03/02/1956
19/01/1951	15/01/1953	09/02/1953	28/01/1955	18/02/1955	04/02/1956
20/01/1951	16/01/1953	10/02/1953	29/01/1955	19/02/1955	06/02/1956
22/01/1951	20/01/1953	11/02/1953	01/02/1955	21/02/1955	07/02/1956
23/01/1951	21/01/1953	12/02/1953	02/02/1955	23/02/1955	08/02/1956
24/01/1951	23/01/1953	13/02/1953	03/02/1955	<u>03/03/1955</u>	09/02/1956
25/01/1951	26/01/1953	14/02/1953	04/02/1955	17/01/1956	10/02/1956
26/01/1951	27/01/1953	16/02/1953	05/02/1955	19/01/1956	11/02/1956
27/01/1951	28/01/1953	18/02/1953	07/02/1955	20/01/1956	13/02/1956
29/01/1951	29/01/1953	<u>19/02/1953</u>	08/02/1955	25/01/1956	18/02/1956
30/01/1951	30/01/1953	14/01/1955	09/02/1955	26/01/1956	
31/01/1951	31/01/1953	17/01/1955	10/02/1955	27/01/1956	
01/02/1951	02/02/1953	19/01/1955	11/02/1955	28/01/1956	
02/02/1951	03/02/1953	20/01/1955	12/02/1955	30/01/1956	

Biblioteca Pública do Estado da Bahia - BEPB

## D. 3 – DÉCADA DE 1960

17/01/1961	09/02/1962	08/02/1963	01/02/1964	09/02/1966	10/02/1968
18/01/1961	10/02/1962	09/02/1963	03/02/1964	10/02/1966	12/02/1968
20/01/1961	12/02/1962	11/02/1963	06/02/1964	11/02/1966	15/02/1968
21/01/1961	14/02/1962	12/02/1963	07/02/1964	12/02/1966	16/02/1968
23/01/1961	15/02/1962	13/02/1963	08/02/1964	15/02/1966	23/01/1968
24/01/1961	16/02/1962	14/02/1963	10/02/1964	16/02/1966	17/02/1968
25/01/1961	17/02/1962	15/02/1963	12/02/1964	18/02/1966	20/02/1968
26/01/1961	19/02/1962	16/02/1963	13/02/1964	21/02/1966	21/02/1968
27/01/1961	20/02/1962	18/02/1963	17/02/1964	23/02/1966	22/02/1968
28/01/1961	21/02/1962	19/02/1963	15/01/1965	24/02/1966	23/02/1968
29/01/1961	22/02/1962	20/02/1963	23/01/1965	25/02/1966	24/02/1968
30/01/1961	24/02/1962	21/02/1963	26/01/1965	28/02/1966	26/02/1968
31/01/1961	26/02/1962	22/02/1963	02/02/1965	19/01/1968	28/02/1968
02/02/1961	27/02/1962	25/02/1963	03/02/1965	20/01/1968	29/02/1968
03/02/1961	12/01/1963	14/01/1964	04/02/1965	22/01/1968	21/01/1969
04/02/1961	14/01/1963	15/01/1964	05/02/1965	23/01/1968	29/01/1969
05/02/1961	18/01/1963	16/01/1964	09/02/1965	25/01/1968	31/01/1969
06/02/1961	19/01/1963	17/01/1964	15/02/1965	26/01/1968	01/02/1969
08/02/1961	21/01/1963	18/01/1964	17/02/1965	27/01/1968	03/02/1969
09/02/1961	24/01/1963	20/01/1964	19/02/1965	29/01/1968	05/02/1969
11/02/1961	25/01/1963	21/01/1964	23/02/1965	30/01/1968	10/02/1969
15/02/1961	26/01/1963	22/01/1964	24/02/1965	31/01/1968	11/02/1969
16/02/1961	28/01/1963	23/01/1964	25/02/1965	01/02/1968	12/02/1969
15/01/1962	29/01/1963	24/01/1964	26/02/1965	02/02/1968	13/02/1969
19/01/1962	31/01/1963	25/01/1964	13/01/1966	03/02/1968	14/02/1969
01/02/1962	01/02/1963	27/01/1964	01/02/1966	05/02/1968	
03/02/1962	02/02/1963	28/01/1964	03/02/1966	06/02/1968	
05/02/1962	04/02/1963	29/01/1964	05/02/1966	07/02/1968	
06/02/1962	05/02/1963	30/01/1964	07/02/1966	08/02/1968	
07/02/1962	06/02/1963	31/01/1964	08/02/1966	09/02/1968	

Biblioteca Pública do Estado da Bahia - BEPB