



DE ILHA DE SAPOSA ILHA DA FANTASIA: RETERRITORIZAÇÃO E IDENTIDADE NEGRA

Ari Lima*

Resumo

Proponho neste artigo uma revisão de parte das notas de campo da minha dissertação de mestrado (Alves, 1995) enfatizando agora a questão de como a identidade negra pode ser representada por meio da interogação de categorias de pertencimento territorial e práticas de reterritorialização. Neste sentido, priorizo o caráter etnográfico deste meu trabalho por intermédio de discursos e representações dos meus informantes sobre o lugar onde os encontrei, o Candeal Pequeno, em Salvador, Bahia.

Palavras-chave: Reterritorialização; Identidade Negra; Candeal Pequeno.

WHAT IS THIS?

Carmen Alice**

You know those days
When you don't feel good
Ant everything looks so sad

When you get up from your bed
Using your left foot
Not knowing what to do with your life

* Prof. substituto do Depto. de Antropologia e Etnologia da UFBA. Doutorando em Antropologia Social na UnB.

** Esta canção faz parte do disco Brasileiro (BMG Ariola), produzido em 1992, por Sergio Mendes, músico brasileiro radicado nos Estados Unidos. Nesta época, What is this? integrava o repertório da banda Vai Quem Vem, que antecedeu e inspirou a formação da banda Timbalada. Como se pode ver, desde esse primeiro momento, um particular discurso sobre o lugar já vinha sendo esboçado.



So you return to bed
And decide to pay a visit
For the places you've never seen before

And so you walk, walk
You walk and walk and walk and walk
When you look around
You're in a place you've
Never seen before, before, before
Hearing a sound sound
Who makes you think you're in heaven, in heaven

And so you ask, ask
Ask and I answer brothers
And so you ask, ask me
What is this?
Don't you know? This is *Vai Quem Vem*, my brother
Don't you know? This is the musicanddeal

Para a comunidade do Candeal Pequeno

Vários críticos contemporâneos têm apontado para o caráter não substantivo de toda e qualquer categoria identitária (BHABHA, 1998; BUTLER, 1992; CARVALHO, 1994; DREWAL, 1992; GILROY, 2001; HALL, 1996; MATORY, 1999; MBEMBE, 2001; PINHO, 1998-1999; SAID, 1990; SEGATO, 1995; SPIVAK, 1994 etc.). A despeito da especificidade das abordagens e objetos de reflexão, a opinião desses autores e autoras coincide quando apontam a circunstancialidade, o caráter transitivo e a perspectiva histórica dessas categorias. Além disso, observam também como representações identitárias particulares se encontram normalmente interceptadas por várias outras. Desse modo, uma construção identitária pode representar mais do que uma experiência ou história comum, necessariamente não é, através do tempo, auto-identificada como a mesma, unificada e internamente coerente (BUTLER, 1992). Implica posições de enunciação, ou seja, quem fala e a pessoa de quem se fala nunca são idênticos, nunca estão exatamente no mesmo lugar, são uma "produção" que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação (HALL, 1996).

Na pesquisa de mestrado que fundamenta este artigo, o processo de construção de identidade negra e juvenil é o tema central. Naquela



oportunidade, tomei como caso a banda Timbalada, formação musical surgida em Salvador, Bahia, no ano de 1992. Interessei-me em refletir sobre o impacto de uma produção musical negra sobre jovens negros num contexto racializado. Observava como a música rearticulava um discurso sobre o mito da democracia racial, sobre a Bahia, mobilizava a consciência racial atrelada a uma consciência corporal e conferia à cultura negra valor simbólico, mas também econômico (ALVES,1995). Ao concentrar basicamente a atenção na elaboração de uma cultura juvenil por parte de jovens timbaleiros, os músicos da banda, e na importância da música para refletir sobre relações raciais e etnicidade, embora tenha anotado dados sobre o lugar, o Candeal Pequeno, espaço encravado no bairro de Brotas em Salvador, e também sobre a comunidade que deu suporte à banda, conferi menor importância a esses dados. Na verdade, enquanto observava ensaios e conversava com músicos da banda, circulava pelo Candeal Pequeno, conversava com os moradores, ouvia seus relatos sobre a história e o cotidiano do Candeal antes e depois do surgimento da Timbalada. Hoje, os que estes mesmos dados me revelam é o quanto a identidade negra e juvenil dos timbaleiros esteve circunstancialmente marcada, refletia um caráter transitivo e a historicidade de um espaço social que parecia não ter história.

No que diz respeito à relação entre identidade negra e espaço, Jacques d'Adesky (1997) observa que o sentimento de pertencimento étnico e racial pode até prescindir de uma referência territorial física, entretanto supõe que um grupo social qualquer se defina por um laço material ou representações coletivas que tomam forma num espaço, logo este não é somente físico, mas também o lugar, o território¹ onde podem estar em jogo interesses econômicos, lugar de relações socioculturais e políticas. O espaço, afirma ainda este autor, é uma estrutura a priori que modula, transforma e conflitua as interações e relações sociais. Ao ser recortado em diferentes partes, o espaço representa ordenação e hierarquização dos grupos, de suas posições enquanto produtores e consumidores. A representação do espaço, portanto, está sempre carregada de intencionalidade, e o trânsito dos indivíduos pelos espaços revela a descontinuidade de relações e personalidade. Haveria então, desse modo, "maneiras de fazer" – o caminhar, o falar, o olhar, o intervir num espaço – que permitem aos sujeitos se reapropriar do espaço como território e reterritorializar-se (CERTEAU, 2001). Portanto, ao retomar meus



dados de campo, lanço um olhar sobre o lugar, o Candeal Pequeno, nestes termos. Privilegio em relação à “raça” e à identidade negra sua interceptação pelo lugar como território.

A terra das candeias

Uma das características marcantes dos bairros mais antigos de Salvador é, no entorno de um núcleo central de povoamento e urbanização, encontrarmos uma infinidade de outros subnúcleos interdependentes. Brotas, por exemplo, é um antigo bairro de classe média que tem esse perfil. Situado num dos mais altos pontos da cidade, cortado por uma avenida principal, a D. João VI, encontramos nas extremidades dessa avenida e em todo seu percurso, transversal a ela, vários subnúcleos tais como Matatu de Brotas, Engenho Velho de Brotas, Acupe de Brotas, Cosme de Farias, Candeal de Brotas (Candeal Grande e Candeal Pequeno), Campinas de Brotas, entre outros. Em todos eles, pobreza, precária urbanização, deficitário sistema de transportes, predominância de economia informal escorrem pelas encostas, combinam e se confundem com uma grande incidência populacional de negros, violência e estigmatização.

No Candeal Pequeno, sempre encontrava pessoas na rua. Crianças corriam de um lugar para outro, brincavam. Homens de meia idade comumente rodeavam uma mesa de dominó enquanto bebiam uma cerveja ou uma cachaça nos botecos. Adolescentes perambulavam pelas ruas de bermuda, sem camisa, conversavam em grupo nas esquinas. As mulheres circulavam com os filhos menores, conversavam entre si na porta das residências, observavam da janela, enquanto trabalhavam e cuidavam do lar, quem passava e chegava no local. Independentemente de gênero, faixa etária, a “figura de Brau”,² a farra do final de semana passado, o último show da Timbalada, as aventuras dos timbaleiros fora e dentro de Salvador, quanto ganharam numa última viagem ou numa última apresentação local, as recentes aquisições materiais, além de música, eram temas prováveis das conversas.

Existia um tema que não era freqüente, mas era opinião tácita. Qualquer um se sentia autorizado a falar sobre e afirmar que o Candeal era o melhor lugar do mundo. Outro tema mais restrito e intrigante era a informação que o Candeal foi propriedade de uma família de negros



africanos livres, os quais teriam vindo para a Bahia com posses em busca de parentes expatriados. Alguns moradores locais, inclusive, eram apontados e se auto-reconheciam como descendentes diretos desses africanos peregrinos. Ou seja, descobri que a comunidade do Candeal Pequeno tinha um mito de origem que a conectava diretamente com a África. Ao mesmo tempo, antes do sucesso da banda Timbalada, descobri também que o Candeal sem urbanização, habitado por pobres semi-alfabetizados, por jovens negros à deriva, “gente feia e “desordeira”, foi estigmatizado como Ilha de Sapos pelos “estrangeiros” do bairro de Brotas que viviam na seção nobre do bairro até que, depois do sucesso da Timbalada no verão de 1992 e a espetacularização do cotidiano e dos personagens locais, de Ilha de Sapos, o Candeal Pequeno se transformou em Ilha da Fantasia, como bem definiu Ayres Denis, um dos meus informantes.

Segundo contavam alguns antigos moradores do Candeal, há muitos anos existira no local, em abundância, uma planta chamada candeia. Essa planta estava por toda parte e crescia para todos os lados. Daí ter-se-iam originado os nomes Candeal Grande e Candeal Pequeno, morros justapostos, porém posses de proprietários diferentes. Restringi minha pesquisa etnográfica ao Candeal Pequeno, uma vez que foi nessa área onde surgiu e atuava a Timbalada. Não uso, em relação ao Candeal Pequeno, nomes de ruas, número de imóveis, visto que raramente estes apareciam nas falas dos informantes. O mapa local e o sistema de localização se faziam tomando como referência “o pé ou o alto do morro” (“lá em cima”, “lá em baixo”), “a casa da mãe de Carlinhos Brown”, a antiga “quadra da OAS”, onde músicos da Timbalada, na ocasião da minha pesquisa, ensaiavam, o Bartuque de Ayres – bar do jovem negro Ayres Denis, onde se concentravam timbaleiros e visitantes do Candeal.

A identidade estigmatizada de Ilha de Sapos circulava e às vezes ganhava reforço na própria comunidade do Candeal; por outro lado, boa parte dos informantes que entrevistei ou com quem conversei informalmente desconhecia pormenores sobre a origem mítica do Candeal Pequeno. Os mais jovens revelavam total desconhecimento do fato; os mais velhos, porém moradores recentes no local, geralmente respondiam que “já tinham ouvido falar nisso”, mas não sabiam quase nada sobre o assunto. Outros, ultrapassando os quarenta anos, nascidos ou moradores do Candeal desde a infância, conheciam razoavelmente a história, mas



respondiam de modo vago, sinuoso, chegavam mesmo a sonegar informação. Os prováveis descendentes dos africanos peregrinos, que seriam os mais bem informados sobre o assunto, se recusaram a me receber. Apresentava a seguinte pergunta para os moradores:

Pergunta (P) – A senhora (o senhor, você) já ouviu falar que as terras do Candéal pertenceram a uma família antiga de africanos?

Resposta (R) – Eu conheci D. Francisca Romana. Tinha seu Manoel, ainda tem sobrando D. Didi e D. Senhora.

P – E essa Francisca Romana?

R – Dizem que ela era descendente de escravo. Sei que ela era uma negona assim forte, que usava aqueles trajes assim das antigas, aquelas saias...

P – Eles tinham algum tipo de prática religiosa?

R – A religião que eles cultuavam aqui era o Candomblé. Todo final de ano, eles faziam a festa de Ogum, que é o padroeiro do Candéal. Era uma festa muito bonita, muito bonita mesmo. Eles começavam na semana de Natal [...]. Encerrava com a missa do primeiro de janeiro, tinha café e mesa de doce. Quando a coisa não deu mais pra ser como antes, os mais velhos foi morrendo, eles nunca deixaram de celebrar a missa de Ogum. Esse ano Carlinhos [Brown] tentou resgatar um pouco. Teve a missa, durante o dia ele distribuiu queimado, pipoca pras crianças, acarajé e a Timbalada tocou lá em cima [...]. Eles rezavam Santo Antônio. Quase todas as pessoas aqui rezavam Santo Antônio. Era uma época muito alegre. Você saía de uma casa pra outra e era aquela coisa do licor, do mugunzá, da canjica, do samba de roda. (Entrevista com Madalena Gonçalves dos Santos, 48 anos)

Em outras entrevistas, os nomes de D. Didi e D. Senhora, irmãs, reapareceram. Descobri o endereço delas, tentei entrevistá-las, mas elas se recusaram a me atender. Procurei, então, outros moradores idosos no Candéal. Descobri D. Guiomar e D. Leonor Alves, irmãs, parentes de D. Didi e D. Senhora, ambas na faixa dos 70 anos, lúcidas, mas incapazes de fornecer dados precisos sobre essa história. D. Guiomar contou que antepassados seus, bisavós, geraram três filhas: Francisca, Celestina e Maria. Ela e sua irmã são netas de Maria. Os pais das três irmãs é que teriam sido os primeiros proprietários das terras do Candéal Pequeno.



Africanos livres, teriam trazido também da Costa d' África uma pedra de Ogum.³ Essa pedra seria guardada "a sete chaves" pelos remanescentes. "Ogum é muito respeitado aqui, até pelas crianças. A casa dele é sem teto."

P – Os pais da senhora nasceram aqui, D. Leonor?

R – Meu pai, eu nunca procurei saber de onde veio. Mas minha mãe desde a infância que ela residiu aqui. Esta roça era da minha vó, das três irmãs.

P – Como a avó da senhora adquiriu estas terras?

R – Eu também não sei dizer. Eram três roças, aí ela vendeu as outras e ficou só com essa.

P – Essas roças iam até onde?

R – Até lá em baixo, vizinha da Timbalada. Minha vó teve seis filhos. Três homens e três mulheres. Meu tio mais velho foi que plantou esta roça toda.

P – O tio da senhora só usou a terra pra plantar?

R – Tinha pouca casa. Ele plantou aqui tudo quanto era fruta. Pedaçoes enormes de bananeira, carambola, mangueira, canela, sapoti, pé de jambo, araticum, fruta de conde, laranja...

P – E ele cuidava dessas terras sozinho?

R – Ele plantou só. Mas depois teve a separação, minha vó não era só, tinha as irmãs. Se fez as estradas e se cortou muita coisa.

P – E as terras que ficaram com a família da senhora, se fez o quê?

R – A maioria já tava arrendada. Mas naquele tempo tava tudo de graça, ninguém enriqueceu com a venda. Aqui mesmo morava meus pais, morreu, fiquei aqui mesmo.

Próxima às humildes casas de D. Guiomar e D. Leonor, encontrei o que seria a casa de Ogum. Era uma área cercada, com um espaço vazio na entrada, no fundo avistava-se uma construção baixa, pintada de branco. Naquela ocasião, março de 95, havia muitas bandeirolas penduradas de um lado a outro, provavelmente resquílios da festa de Ogum do primeiro de janeiro. Lá dentro, estaria a pedra de Ogum. Filhos e sobrinhos de D. Guiomar e D. Leonor confirmaram as informações que elas deram,



porém não acrescentaram nenhum novo dado mais preciso. Costumavam dizer que ali “difícil esse que não é parente”. Sobre religião se evitava falar, mas era um tema inevitável. D. Leonor dizia que sempre foi muito católica, não vivia sem ir à igreja rezar para Deus e Jesus Cristo.

Ao invés de um passado remoto, preferiam falar mais efusivamente de uma infância pobre, mas alegre, em que se brincava no mato, se matava a fome com a abundância das espécies frutíferas. Um dado importante é que a memória dos informantes de diferentes gerações, mas principalmente dos mais antigos, tinha como referência recorrente o calendário das festas populares de Salvador. Era nessas circunstâncias que se faziam os maiores deslocamentos, quando então, acompanhados dos pais, os mais jovens se confrontavam com a cidade propriamente dita. Nessas ocasiões, a festa era um momento solene, seu aspecto religioso, bastante enfatizado, era motivo de mobilização e congregação de todos. Para as gerações mais novas, festas populares proporcionaram deslocamentos, tornaram-se lembranças solenes, mas o aspecto religioso quase não tinha importância.

Na busca de dados sobre o mito de origem do Candeal Pequeno, surgiu também a informação de que no Candeal teria existido também um quilombo, refúgio de negros pertencentes às fazendas das imediações:

R – Eu sei que aqui tinha era senzala, há muitos anos aonde tem essas casas de barões [a casa dos “barões” ficava num outro morro defronte ao Candeal]. Tinha uma senhora fazenda, tinha tacho, tinha correntões, tenho certeza que aí mataram muito escravo. (Entrevista com Idália Alves Soares, 41 anos)

Com exceção dos descendentes dos prováveis fundadores do Candeal, uma primeira geração de moradores entrevistados, todos com mais de quarenta anos, revelaram ter migrado para o local. Alguns vieram de cidades do interior do Estado, a maioria se transferiu de outros bairros populares e negros onde morava de aluguel. Essa transferência se dava por intermédio da mediação de um parente ou de um amigo íntimo que já morava ou conhecia o local e alertava para a oportunidade de concretizar um bom negócio. De acordo com o que contaram os informantes, há quarenta anos, o Candeal era praticamente mata fechada, com poucas residências. Migrar para essa área significava realizar o sonho da casa



própria. O sistema de aquisição era primeiro pagar um arrendamento e mais tarde adquirir a posse do terreno, comprando-o da família dos “descendentes dos africanos”.

P- Como a senhora chegou aqui?

R – Eu vim pr’aqui com a família. Eu tinha cinco anos quando eu vim morar aqui. Eu lembro que era época de carnaval.

P – A mudança pra cá foi opção?

R – Foi opção, porque na época meu pai morava de aluguel e aí ele conseguiu arrendar este terreno aqui, depois foi que comprou. Ele ficou um bom período pagando arrendamento.

P – Todo mundo que morava aqui pagava arrendamento?

R – Era, todo mundo. Os donos, era uma família muito grande e cada qual tinha seu pedaço e arrendava. Depois foi morrendo os mais velhos e aí os que ficaram com suas heranças foi vendendo. (Entrevista com Madalena Gonçalves dos Santos, 48 anos)

A Ilha de Sapos

Durante meu trabalho etnográfico no Candeal Pequeno, além de conversas informais e observação, realizei vinte entrevistas com moradores. Desse total, 20% revelou freqüentar cultos e fazer parte de igrejas protestantes. Os 80% restantes se definiram como católicos. Diferentemente dos protestantes, os católicos freqüentavam a igreja muito esporadicamente. Assumiam essa religião sem a convicção do crente fiel e convicto. Ou seja, esboçavam um sentimento religioso cristão, porém não demonstravam apego às práticas formais do catolicismo. Cerca de 80% dos moradores entrevistados não ultrapassaram o antigo primeiro grau. Desse total, apenas 12% concluíram esse primeiro nível da carreira escolar. Nesse subgrupo, a idade mínima era quarenta anos. Apenas 20% do total de entrevistados concluiu o antigo segundo grau em escolas públicas. Nesse subgrupo, ninguém tinha mais de 35 anos. À ampla desigualdade no tempo de permanência na escola entre os dois subgrupos, não correspondiam grandes diferenças nas formas de inserção no mercado de trabalho e no nível de renda. Apenas 5% do total de entrevistados trabalhava com carteira assinada. O restante era trabalhador



autônomo (donos de bares e pequenos armazéns) ou dependia da renda de um outro membro da família. Em média, a renda familiar, independentemente do grau de escolaridade e tipo de emprego, não ultrapassava quatro salários mínimos.

O lazer no Candeal era o bate-papo, o jogo de dominó, o futebol, a cerveja em casa com os amigos ou nos bares locais, o pagode em um bairro vizinho, televisão e a música baiana tocada nas rádios, já que quase nunca compravam discos. Não havia grandes expectativas por um futuro melhor. A formação escolar criava alguma expectativa, mas, de um modo geral, não significava mudanças radicais no cotidiano dos entrevistados. Para eles, pareciam remotas as chances de conseguir um bom emprego, concluir um curso universitário ou adquirir um padrão de vida de um profissional liberal. Costumavam, então, entregar a vida a Deus, à sorte.

Sobre cor/raça⁴ e identidade étnica, apenas 5% do total corresponde a “brancos”. Os 95% restantes correspondem a “pretos”, “morenos”, “escurinhos” e “negões”.

P – Em termos de cor, como o senhor se classifica?

R – Moreno. Eu adoro a minha cor. Porque o filho de fulano é branco, eu sou moreno, não tem nada a ver rapaz, ali é obra de natureza. Ele acha que ele é branco, eu sou moreno, eu gosto da minha cor. Apesar que tem uma discriminação aí, que tem mania de chamar a gente de preto. Quando tem qualquer bagunça, às vezes não é nem nada por isso, mas eles tem essa colocação: “ah, isso só sai de preto!”. Cê vê falar isso, né? Sempre o branco tem essa mania. Eu acho besteira falar isso, acho que o ser humano, o sangue é a mesma coisa. Às vezes, den’do ônibus, quando vê um cara falando alto, brincando, sambando, fazendo sambão... “aí, isso só sai de preto”. Eu fico assim rapaz... (Entrevista com Florisvando Jorge, 38 anos)

Bucólico, o Candeal aparecia nos relatos como um lugar no passado com muitas espécies frutíferas, muito mato, poucas casas e muitos bichos soltos. Cachorros, lagartos, cobras, sapos e até jacarés. Não tinha água, não tinha luz. De fora para dentro, carregava o estigma da violência, da marginalidade. “Fazia medo.” Carros não entravam no local, os taxistas se recusavam a conduzir um passageiro até o Candeal. Além disso, excetuando alguns momentos festivos, como a festa de Ogum que deixou



de ter a mesma animação de outrora, o tédio acompanhava o dia-a-dia dos moradores.

R – Muita gente botava apelido aqui embaixo, Ilha do Sapo, Sapolândia, mais ou menos uns dez anos atrás. A gente subia, aí o pessoal dizia: “os menino da Ilha do Sapo”, o pessoal fazia gozação, o pessoal da rua principal, da D. João VI, discriminava mesmo, achavam que aqui moravam marginais. (Entrevista com Ayres Denis, 28 anos)

R – O Candéal antes não tinha nada. Você ficava aqui semana e mais semana e não tinha nada. O pessoal num vinha aqui no Candéal. Aqui em baixo chamava Ilha do Sapo. Os cara lá em cima dizia: “não vou pra Ilha do Sapo não”. Uns cara aqui jogava capoeira e eles tinha medo dos capoeirista. O Candéal era morto, depois quando começou a Vai Quem Vem [banda também criada pelo músico Carlinhos Brown precursora e inspiradora da Timbalada] começou a vim repórter, aí começou a mudar, todo mundo vinha aqui, mas vinha com medo assim. Depois da Timbalada é que começou a vim mesmo o povão sem medo. Mas antes? “Ah, vai ter um negócio lá na Ilha do Sapo... quem vai? Vô não rapaz”. (Entrevista com André Luís Silva Rocha, 21 anos)

Com suas ladeiras íngremes, esgotos a céu aberto, casas humildes, úmidas e sem reboco, sem escolas, farmácias e posto de saúde, o Candéal era considerado por todos os nativos um paraíso, “um lugar bom, tranquilo”, onde “os vizinhos aparentados são maravilhosos, o que pega mais. Onde tudo de bom e ruim aconteceu e só se sai com o chamado de Deus”. Mas existiam também os moradores mais novos que não eram aparentados. Isto se expressava muitas vezes como um dos novos problemas ou desvantagens do Candéal.

R – A única desvantagem que eu acho aqui é o tipo das pessoas que vieram morar agora na avenida que seu Francisco criou aí [houve no Candéal um sítio de um senhor chamado Francisco. Nesse sítio, ele construiu um conjunto de casas simples, padronizadas, no caminho que dava acesso à quadra da OAS, área onde estava sendo construído um novo condomínio de classe média]. Ele foi alugando e sabe que casa de aluguel mora muita gente boa e muita gente ruim. Muitos moram agora nessa invasão aí, onde tem essas casa



de barão aí. E essa invasão trouxe muita gente ruim pra cá. Aqui também as coisas são muito longe. A gente quer ir num mercado, numa farmácia, você tá passando mal, um meio de transporte pra você se locomover não tem. (Teresinha Rodrigues, 33 anos)

A Ilha da Fantasia

Como Ilha da Fantasia, o Candeal Pequeno não conseguiu escapar da aura de exotismo, romantismo e mistificação que envolve a pobreza e a cultura negra na Bahia. No clímax do verão de 1992, quando a imprensa e a classe média escolarizada, branca ou embranquecida de Salvador já haviam descoberto a Timbalada e o Candeal Pequeno, o deslocamento físico e simbólico destes no Candeal se tornou mais uma evidência do curioso e revelador “espírito baiano”. O leitor que consultar os cadernos de cultura dos jornais da época vai encontrar jornalistas e freqüentadores enfatizando o prazer não só da música, mas da “descoberta dos diferentes”, “da mistura de gente de todas as idades, de jeitos diversos de viver”, ou a ênfase de que no Candeal Pequeno, por meio da Timbalada, tínhamos “uma integração entre opostos que se complementavam”. Opostos estes claramente identificados, por jornalistas e freqüentadores, como sendo, por um lado, turistas e a classe média (branca e escolarizada) de bairros nobres que consumiam cultura negra, bebidas, alimentos e, por que não, corpos negros (LIMA, 1997) e, por outro lado, vendedores ambulantes, “músicos viscerais” semi-alfabetizados, negros e a comunidade do Candeal “ansiosa a cada final de semana pelo contato e pelo encontro”.

Para a maioria dos moradores entrevistados, o orgulho de pertencer ao local nunca foi tão exacerbado. A chegada e o sucesso da Timbalada trouxeram mudanças significativas para o Candeal. Os moradores passaram a ver de perto artistas nacionais e estrangeiros, identificar vizinhos, estabelecimentos comerciais e residências conhecidas em fotos nos cadernos de cultura dos jornais locais, em imagens das emissoras de TV, apontar músicos conhecidos nas capas de revistas de circulação nacional. Isto, sem dúvida, contribuiu para uma trégua com as “galeras” dos bairros vizinhos.



Seu bairro de uma hora pra outra ficar assim conhecido, falado pra porra, a gente tinha gosto, né, rapaz. “Você mora onde?” “Rapaz, eu moro no Candeal, onde toca a Timbalada.” “Você mora lá é véi?” “É. Moro pertinho da casa de Carlinhos Brown.” Ainda tirava onda. “Porra, sou doido pra ir no Candeal, pra ver a Timbalada...” “Pode ir lá, cê ir lá pode me procurar, ninguém lhe bole.” Agora os cara de fora toca aqui, lhe vê aqui. “Não aquele cara mora no Candeal.” Vejo os cara direto, os cara não me faz nada, cê vai ni outro lugar o cara: “Colé irmão!” Uma banda só de área você não vai ter outros conhecimentos em outro lugar. (Entrevista com André Luís Silva Rocha, 21 anos)

A Timbalada trouxe alegria para o Candeal, de fato; por um breve período, fez circular mais dinheiro e poder simbólico (BOURDIEU, 1989). Dinamizou o pequeno comércio local. Baianas de acarajé, vendedores ambulantes, às vezes vindos de outros bairros para os ensaios-show da Timbalada nas tardes de domingo, improvisavam e abarrotavam caixas de isopor com cervejas, refrigerantes, batidas (um tipo de bebida caseira de frutas) e água gelada, a fim de aumentar o orçamento do mês. A Pracatum assim como a GG Produções, na ocasião, respectivamente, empresa produtora da Timbalada e empresa produtora do músico Carlinhos Brown, empregaram alguns residentes do Candeal. E o que era antes Ilha de Sapos se transformou em Ilha da Fantasia, com seus artistas, seus pontos turísticos e atrações locais.⁵

R – Antes quando você pegava um taxi que dizia que vinha pra'qui, os taxistas sempre tinham um porém, mas hoje? Às vezes, basta você dizer eu quero ir pro Candeal, onde ensaia a Timbalada, eles vêm sem porém. (Entrevista com Madalena Gonçalves dos Santos, 48 anos)

Reterritorialização e identidade negra

Já afirmei em outro lugar como a representação da diferença identitária da Timbalada e de seu mentor, o músico Carlinhos Brown, esteve definitivamente interceptada pela localização de um território de origem em Salvador, o Candeal Pequeno, reapropriado como essência do que chamei de um discurso etnomusical (LIMA, 2001). Nas falas



públicas, nas composições dos timbaleiros e do próprio Carlinhos Brown, por meio de tropos literários particulares e diacríticos, o Candeal Pequeno é narrado como tradição uniforme, contínua, como comunidade imaginada (ANDERSON, 1989), senão nacional ou regional, cujo caráter substantivo pudesse ser conferido pela “raça” ou pela direta ascendência africana, ao menos relativamente a uma outra forte noção de comunidade imaginada, qual seja, uma “idéia de Bahia”.⁶ Neste caso, o discurso sobre o Candeal Pequeno não questiona discursos de poder e autoridade racial no Brasil ou na Bahia, mas é articulado no sentido de mobilizar a transitiva tradição africana na Bahia.

A propósito, J. Lorand Matory (1999, p. 57) observa que, fundamentalmente, o debate no Ocidente sobre a definição territorial da nação considera a comunidade nacional como uma fundação nova, menos objetiva do que imaginada, compartilhada independentemente de distâncias geográficas e sociais que separaram os diversos cidadãos. Por outro lado, afirma ainda Matory, muitos autores compreendem o nascimento de comunidades culturais, econômicas, políticas e sociais transnacionais como algo relativamente recente, moderno, determinado desde um eixo Norte–Sul, ou seja, um fluxo humano e de capital que partiu sempre da Europa ou Américas brancas para o resto do mundo. Matory questiona essa abordagem, lembra que várias formas de dispersão foram precondições ou parceiros contemporâneos do desenvolvimento da nação territorial de Anderson. Argumenta também que um fluxo importante, humano e de capital, se deu por um eixo Sul–Sul.

Nesse diálogo, a agency do Sul – e mesmo, digamos, do extremo Sul (isto é, dos africanos raptados) – evidencia-se claramente. [...] Modificando a tese de Anderson, argumento que a nação territorial nas Américas emergiu não de um diálogo isolado com a Europa, mas também de um diálogo com as nações transatlânticas e supraterritoriais geradas pela colonização africana desses continentes. E, ao contrário da tese de Appadurai (1996), tais unidades supraterritoriais prefiguram não o fim, mas o começo da nação territorial. De fato, o diálogo com a nação diaspórica forma a base da nação territorial americana, africana e européia. [...] [Portanto, ao contrário do que se costuma argumentar, houve] condições de plausibilidade cultural de qualquer “tradição inventada” e, segundo, os interesses, o consentimento e a contribuição das outras classes



que produzem a “tradição”. O que me parece evidente no caso da identidade yourubá é a agency – ou intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida – dos oprimidos e sua sabedoria cosmopolita. Os viajantes afro-brasileiros conseguiram investir poder em suas novas formas de solidariedade transregionais e transoceânicas (MATORY, 1999, p. 58: 60-61).

No caso do Candeal Pequeno, não havia crítica política e racial elaborada, porém havia a consciência, ao menos esboçada, da pobreza, da discriminação e opressão racial. Tínhamos também a narrativa mítica do trânsito Sul–Sul, África–Candeal e, o que me parece muito importante, a narrativa do trânsito Recôncavo Baiano–Salvador–Candeal Pequeno e a agência de aportes da tradição: “Isso aqui era tudo mato e bicho”. “Difícil esse aqui que não é parente.” “A missa de Ogum é uma missa antiga que sempre foi feita pelos fundadores do Candeal.” Mesmo que considere suas variações, de qualquer forma, o conteúdo dessas falas se repetia e se apresentava frequentemente no discurso que os moradores do Candeal elaboravam sobre o lugar. De fato, não eram todos capazes de organizar os elementos que compunham a memória oral local, entretanto, quem não podia executar tal tarefa, aceitava-a como lhe era repassada por uma voz mais antiga e/ou legitimada, cujo poder de falar fora conquistado pela experiência acumulada ou por respeito adquirido.

Existiam no Candeal uma idéia e um sentimento de comunidade. Por um lado, esse sentimento se materializava pela percepção de que estavam todos submetidos às mesmas condições de vida, a trajetórias pessoais que não variavam muito. Quem ascendia ou melhorava um pouco o nível de vida, “não se julgava”, “continuava a mesma pessoa”. Carlinhos Brown podia aparecer como referencial máximo nesse sentido.

P – É verdade que às vezes você troca cachê por benefício no bairro?

R – Claro, com o maior prazer, eu me amarro. Mas não é qualquer um que tem esse interesse ou essa visão. Porque já poderia ter feito muitas coisas, mas não fazem. Vão tomar um susto, porque eu vou rebocar o Candeal inteiro. Não vai ajudar? Problema de quem não quiser.

P – Rebocar as casas?



R – Sim, as casas, para melhorar o ambiente. Não é rebocar pra ficar bonitinho, pra pintar e parecer o Pelourinho, não. Mas é pra gente ter o prazer de voltar às nossas casas. A gente vai em shoppings de luxo, entra em lobbies de hotéis e, quando volta pra casa, olha e começa a ter vergonha de si mesmo, por não ter esse alcance e isso indica o que chamamos de marginalidade. Você chegar no seu ambiente e vê que você está excluído, está exposto a ratos, por exemplo, que sua casa não tem portas. É uma questão de você chegar no seu cantinho e deixar tudo arrumado, ter as suas coisas. As tribos e aldeias são assim, são belas. Precisamos ter a disciplina que tem o interiorano e que perdemos. (Entrevista concedida a Leda Albernaz, do jornal A Tarde)

Naquele momento, o Candeal se via também diante de um paradoxo. Ao mesmo tempo que Carlinhos Brown e timbaleiros ultrapassavam fronteiras, se tornavam cosmopolitas, procuravam fortalecer os laços comunitários. A idéia de uma comunidade contínua e uniforme era quase todo o tempo suscitada por meio da remissão a laços comuns de sangue ou simpáticos, da memória comum daqueles que cresceram juntos, brincaram juntos, envelheceram juntos e compartilhavam lembranças do tempo dos africanos, do mato alto, dos bichos soltos, das festas locais, do culto a Ogum e a Santo Antônio. A comunidade do Candeal Pequeno se configurava, portanto, como uma construção simbólica tanto quanto estrutural. Lá estavam constituídas relações sociais que eram repositórios de significados para seus membros, não eram mecânicas ligações. “Community exists in the minds of this members, and should not be confused with geographic or sociographic assertions of ‘fact’” (COHEN, 1988, p. 98).

A comunidade reelaborou uma história sobre o Candeal para ser contada à mídia e aos pesquisadores. Essa história fragmentada no tempo, vaga, não documentada, recuperada, permitiu aos moradores narrar a sua própria história, normalmente ausente dos anais historiográficos. “O Candeal evoluiu e ninguém pode viver só pensando num passado de luz de candeeiro e fogão de lenha.” Essa história, mais do que contada, seletiva, foi reelaborada por meio da festa e da música. Quem afinal já teria visto a pedra de Ogum? Quem afinal teria assegurada sua procedência da Costa d’África? Quem poderia realmente confirmar a reterritorialização africana no Candeal? Mas, de fato, a resposta a estas



questões parecia pouca importar para os moradores. Importava sim que a missa de Ogum fosse mantida, que fossem remanejadas a alegria e a comoção coletiva que tanto a comemoração das datas do santo e do Orixá quanto as serestas dos músicos locais, à luz da lua, proporcionaram.

Embora tenha previamente incluído os temas parentesco e religião no roteiro das entrevistas, acredito que eles teriam aparecido independentemente disso. Meus informantes, de uma ou outra maneira, sempre abordavam esses temas. Não era meu objetivo estabelecer um sistema das relações de parentesco no Candeal ou desvendar formas religiosas, entretanto, desconfiava que parentesco e religião fossem elementos importantes para entender o complexo de relações do contexto e espaço social no qual pretendia imergir. A despeito do argumento de que há um declínio da organização familiar e uma perda do impacto da religião nas sociedades modernas, imaginava, e confirmei isso no Candeal, que as relações de parentesco e a religião, num contexto racializado e materialmente precário, remanejadas, permaneciam importantes. A história reivindicada pela comunidade do Candeal Pequeno realizava necessariamente a incursão numa tradição religiosa. Essa incursão exigiu um remanejamento dos laços de parentesco. Desse modo, se no passado remoto isto ocorreu pela justaposição de Ogum a Santo Antônio, nesse passado recente Carlinhos Brown, educado numa família de negros protestantes, referência comunitária, remaneja novamente laços ao se converter à tradição religiosa afro-baiana e assumir, no ano de 1995, a tarefa de resgatar a tradição da festa de Ogum, mobilizando seus familiares e timbaleiros nessa tarefa que era originalmente atribuição dos fundadores do local.

Desse modo, tradição religiosa, sangue, música e território vinculados, no Candeal, se tornaram motivo de agregação, mas produto de uma atitude reflexiva, engendrada. O uso do timbau, instrumento musical muito aparentado ao atabaque, instrumento sagrado do Candomblé que convoca os deuses, como vedete da Timbalada e motivação para criação musical foi um dado novo que aponta para a atitude reflexiva, para a agência em relação à tradição. Por outro lado, quando fracassavam projetos de inserção na vida moderna por meio da escolarização mínima, do trabalho assalariado, da carreira de artista, a comunidade, o discurso comunitário reapareciam fortalecidos para, por intermédio das rotinas da tradição, compensar as frustrações, fazer crer



que existia um destino, que as coisas iriam seguir, que “o que tiver que ser será”.

Assim, o tempo e o espaço reapropriados pelos moradores do Candeal são um território mítico, cristalizado na memória oral, e/ou um território do corpo “relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade” (SODRÉ, 1988, p. 37). Concluindo, acredito que o Candeal também é um território afro-baiano que elegeu como maior patrimônio a música negra, instrumento marginal de apropriação de cidadania, instaurador de mecanismos de inserção na sociedade mais ampla pela simplificação ou pelo ‘enrijecimento étnico’, por fluxos e refluxos de conteúdos éticos, estéticos, políticos e culturais (GILROY, 2001).

Abstract

I propose in this article a revision of part of the fieldnotes from my master's dissertation (Alves, 1995) now emphasizing the issue of how black identity may be preserved through the interception of categories of territorial belonging and practices of reterritorialization. In this sense, I give priority to the ethnographic character of this work through the discourses and representations of my informants about the place where I found them, the Candeal Pequeno in Salvador, Bahia.

Key words: Reterritorialization; Black Identity; Candeal Pequeno.

Notas

1. Ainda sobre a noção de território, Muniz Sodré (1988) compreende “território” como um espaço material ou subjetivo no qual um grupo social acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memória ou competência técnica. Osmundo de Araujo Pinho (1998-1999) fala em “territórios” que se realizam como materializações de um tipo fluido, transitório e circunstancial de identidades, cristalizados na prática mesma de sua territorialização. Este autor chama tal materialização de evento-território, marcado pela distribuição de riqueza, poder e origem racial.
2. Esta era a forma a que normalmente ouvi várias vezes o músico Carlinhos Brown, criador da banda, ser referido.
3. Roger Bastide (1985) afirma que, originalmente, em diversas regiões do continente africano, das quais teriam sido trasladados africanos para o



Brasil, o culto aos deuses era determinado por laços de descendência e casamento. Desse modo, cada aldeia, cada cidade, cada grupo étnico conhecia e cultuava um número restrito de deuses, havendo muitas variações geográficas nos mitos, nos ritos e no culto a eles. Ainda segundo Bastide, em África, Ogum era deus do ferro; assim, presidia a agricultura, a caça e a guerra, atividades que usam esse elemento. No Brasil, prevaleceu a representação do Ogum guerreiro, cortador de cabeças, brutal, briguento e altaneiro. Ogum, portanto, se tornou aquele que segue na frente e inventa as armas para a luta. Essa imagem, afirma Bastide, teria sido muito útil na revolta contra o trabalho servil e contra o senhor branco. Pierre Verger (1997), por sua vez, fala de Ogum, na África, como um dos mais antigos deuses, como um temível guerreiro que brigava sem cessar contra os reinos vizinhos, como o “Rei de Irê”, que, por razões ignoradas, nunca teve direito a usar uma coroa. No Candeal Pequeno, coincidentemente o culto a Ogum está associado à descendência dos prováveis desbravadores dessa área. Sincretizado com Santo Antônio, era indiretamente festejado, no mês de junho, mesmo pelos moradores que não tinham laços consanguíneos com os desbravadores do Candeal.

4. Em relação à noção de raça, absorvo a posição de Antonio Sérgio Guimarães, para quem “‘raça’ é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social” e, no caso do Brasil, não poderia, sem problemas, ser substituída pela noção de cor. “Ora, a noção nativa de ‘cor’ é falsa, pois só é possível conceber-se a ‘cor’ como um fenômeno natural se supusermos que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos, e neutros com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É desse modo que a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’. Quando os estudiosos incorporam ao seu discurso a cor, como critério para referir-se a grupos ‘objetivos’, eles estão se recusando a perceber o racismo brasileiro. Suas conclusões não podem deixar de ser formais, circulares e superficiais: sem regras claras de descendência não haveria ‘raças’, mas apenas cor. [...] Em suma, alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais” (GUIMARÃES, 1999, p. 9;43-44).
5. Mais tarde, a Ilha da Fantasia e sua fantasia se reconfiguraram. A Timbalada gravou vários discos, viajou bastante pelo Brasil e pelo mundo. Ser



timbaleiro, independentemente de um território de origem, passou a representar ser do Candeal, ser candialesco (LIMA, 1997). Devido às pressões de alguns moradores incomodados com o “barulho da música”, com o vandalismo e a violência de freqüentadores estranhos, foram interrompidos os ensaios ou “serviço de animação popular”, como preferiam definir os timbaleiros, que ocorriam na rua, aos domingos. Os ensaios da Timbalada passaram então a acontecer num espaço fechado, caro, o Ghetto Square, que restringiu a participação da comunidade local. Por outro lado, Carlinhos Brown, o mentor da Timbalada, elaborou programas de reurbanização e educação musical para atender à comunidade do Candeal. Isto implicou angariar recursos junto a órgãos internacionais, empresas privadas e o poder político baiano hegemônico. A Timbalada, seu mentor Carlinhos Brown e o Candeal associaram, dessa forma, suas imagens ao establishment político-cultural e racial local.

6. Osmundo de Araujo Pinho fala de “idéia de Bahia” como “um objeto cultural multifacetado, que ‘existe’ apenas nas formas de seu uso. Sedimentado e agenciado pelo concerto de um determinado número de agentes identificáveis, sob o ambiente específico e definido do autoritarismo político e da discriminação racial operantes no Brasil por todo este século, realiza-se como estrutura cultural de poder, na forma de uma ideologia sofisticada e persuasiva, de apelo popular e organicamente articulado à construção de um imaginário nacional e com uma dinâmica de produção análoga à produção da consciência nacional discutida, por exemplo, por Benedict Anderson” (PINHO, 1998-1999, p. 258-259).

Referências

ALBERNAZ, Leda. Desde que nasci, não precisava fazer mais nada. A Tarde. Salvador, 17 jul. 1996. Caderno 2, p. 8.

ALVES, Arivaldo de Lima. A estética da pobreza. Música, política e estilo. 1995. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação da UFRJ, Rio de Janeiro.

ANDERSON, Benedict. Nação e consciência nacional. São Paulo: Editora Ática, 1989.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BHABHA, Homi. K. Introdução. In: O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 19-42.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Difel, 1989.



BUTLER, Judith. Contingent foundations: feminism and the question of "postmodernism". In: BUTLER, Judith e SCOTT, Joan W. (eds). *Feminists theorize the political*. NY: Routledge, 1992, p. 3-21.

CARVALHO, José Jorge. The multiplicity of black identities in brazilian popular music. In: *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 1994.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2001.

COHEN, Anthony P. The symbolic construction of community. In: *The symbolic construction of community*. London: Tavistock, 1998, p. 97-118.

D'ADESKY, Jacques. Acesso diferenciado no modo de representação afro-brasileira no espaço público. In: SANTOS, Joel Rufino dos (org.). *Negro brasileiro negro*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 25, Iphan, 1997, p. 306-315.

DREWAL, Margaret Thompson. *Yoruba ritual. Performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

GILROY, Paul. Jóias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade. In: _____. *O Atlântico Negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 157-221.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: FUSP/Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, 1996, p. 68-75.

LIMA, Ari. O fenômeno Timbalada. Cultura musical afro-pop e juventude baiana negro-mestiça. In: SANSONE, Livio e SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs.). *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo/Salvador: Dynamis Editorial/Programa A Cor da Bahia/Projeto S.A.M.BA da UFBA, 1997, p. 161-180.

_____. Black or brau. Music and subjectivity in a global context. In: PERRONE, Charles A. & DUNN, Christopher (eds.). *Brazilian popular music & globalization*. Gainesville: University Press of Florida, 2001, p. 220-232.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. v. 5, n. 1, 1999, Rio de Janeiro: Museu Nacional – Dpto. de Antropologia/PPGAS, p. 57-80.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, ano 23, n. 1, 2001, p. 171-209.



PINHO, Osmundo de Araújo. Espaço, poder e relações raciais: o caso do Centro Histórico de Salvador. *Revista Afro-Ásia*, ns. 21-22, 1998-1999. Salvador: CEAO/FFCH/UFBA, p. 257-276.

SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 13-39.

SEGATO, Rita. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petropolis: Vozes, 1988.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak?. In: WILLIAM, Patrick & CHRISMAN, Laura (eds). *Colonial discourse and post-colonial theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994, p.66-111.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

