

## ESPAÇO, PODER E RELAÇÕES RACIAIS: O CASO DO CENTRO HISTÓRICO DE SALVADOR\*

*Osmundo de Araujo Pinho\*\**

*Estamos metidos no buracos  
Estamos jogados nas favelas da vida  
Pendurados lá no morro  
Velho pai, só nos resta seu socorro  
Ah! sim, estamos largados nas calçadas  
Nós não temos nem morada  
Não temos nada.*

Edson Gomes

**O** Pelourinho, Centro Histórico de Salvador, é um espaço saturado de sentido, onde camadas superpostas de significado se depositam de maneira mais ou menos articulada ou conflitiva. Mantendo um caráter primordialmente aberto e multinucleado o Pelourinho, considerado como este emaranhado simbólico e territorial, constitui-se como o objeto deste artigo que procurei estruturar em torno de núcleos de interesse articulados entre si, mas ancorados por centros de gravidade próprios.

A interrelação entre as dimensões de espaço e as injunções do poder coloca-se como um destes centros de interesse. Mantive a esperança de que esta interrelação se iluminasse através da análise etnográfica de situações circunscritas. Desse modo, neste artigo devo, fundamentalmente, apresentar estas situações etnográficas, descritas como constituindo o que adiante chamo de eventos-territórios.

---

\* Este texto é um resumo de alguns dos resultados de minha dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 1996, sob o título "Descentrando o Pelô: narrativas, territórios e desigualdades raciais no Centro Histórico de Salvador" Agradeço os comentários e críticas da banca examinadora, formada pelos professores Livio Sansone, Mariza Corrêa e Antônio Augusto Arantes Neto, este último meu orientador. Agradeço igualmente as sugestões feitas pelo professor João Reis para este artigo. Nenhum destes, obviamente, tem qualquer responsabilidade por eventuais equívocos ou omissões.

\*\* Professor da UNIFACS (Universidade de Salvador) e pesquisador associado do CEMI - UNICAMP

Pretendo, por outro lado, sugerir que é possível descrever uma relação intrínseca entre a definição hegemônica de “cultura baiana” e formas socialmente construídas de subordinação racial que articulam-se como configurações discursivas e de espaço. O Pelourinho se apresenta, deste ponto de vista, como arena privilegiada para documentar a materialização concreta destas configurações.

A epígrafe que figura no início deste texto representa minha pretensão em dialogar, de algum modo, com a experiência e o ponto de vista daqueles que, como o autor da epígrafe — o músico de *reggae* Edson Gomes —, conhecem a cultura baiana *desde abajo*, digamos assim. O trecho citado, especificamente, ilustra de modo pungente a vinculação que este trabalho pretende denunciar entre espaço e poder, notadamente da perspectiva daqueles socialmente subordinados.

## A Bahia como idéia

O Pelourinho, como paisagem e *locus* de práticas sociais e simbólicas, é uma representação cenográfica de um conjunto de significados compreendidos no que chamo de “Idéia de Bahia”. Esta se caracteriza como um *corpus* ideológico que define a identidade regional de tal modo que reatualiza o mito da democracia racial e propõe uma articulação da diversidade cultural a partir de valores pretensamente populares e universais, de maneira a dissimular e/ou solucionar, simbolicamente, contradições (raciais), que não se encaminham para a resolução no plano das relações sociais concretas.

A “Idéia de Bahia”, tal como procuro compreendê-la, é um objeto cultural multifacetado, que “existe” apenas nas formas de seu uso. Sedimentado e agenciado pelo concerto de um determinado número de agentes identificáveis, sob o ambiente específico e definido do autoritarismo político e da discriminação racial operantes no Brasil por todo esse século,<sup>1</sup> realiza-se como estrutura cultural de poder, na forma de

---

<sup>1</sup> É inquestionável que a democracia quase sempre foi apenas uma esperança no Brasil. Como se não bastassem os longos períodos de ditadura aberta neste século — Vargas, de 1937 a 1945, e o Regime de 64, que sobreviveu até 1985 — o país sempre conviveu, e convive até hoje, com o coronelismo e o clientelismo político, notadamente no Nordeste. No que se refere à discriminação racial, podemos dar, dentre tantos, apenas um

uma ideologia sofisticada e persuasiva, de apelo popular e organicamente articulada à construção de um imaginário nacional e com uma dinâmica de produção análoga à produção da consciência nacional discutida, por exemplo, por Benedict Anderson.<sup>2</sup>

Convém dizer que por “Idéia de Bahia” entendo: 1º o “sentimento” de diferença que nós baianos temos em relação ao resto do país e do mundo; 2º que este “sentimento” é constituído a partir de narrativas específicas;<sup>3</sup> 3º que estas narrativas condensam conteúdos positivos particulares; 4º estes conteúdos são, também, ideológicos — no sentido de que agem como “um mapa” para um estrutura social tensionada por contradições;<sup>4</sup> 5º que esta ideologia é base para a construção de um consenso político para a dominação, como é condição de reprodução de uma multiplicidade de bens simbólicos, negociados no mercado internacional de cultura.<sup>5</sup>

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

Os temas gerais da mestiçagem ou do sincretismo, da democracia racial e do nacional-popular, são conteúdos positivos da “Idéia de Bahia”, que possibilitam um entendimento organizado de práticas quoti-

---

**exemplo** da persistência formal de discriminação: até a década de setenta, as casas de culto afro-brasileiro da Bahia tinham que se registrar na polícia para poderem realizar suas atividades.

<sup>2</sup> Benedict Anderson, *Imagined communities*. London, New Left Books. 1983.

<sup>3</sup> Para um maior desenvolvimento destas idéias, ver Osmundo Pinho, “A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13. 36 (1998), pp. 109-120.

<sup>4</sup> Clifford Geertz, “A ideologia como sistema cultural”, in *A interpretação das culturas* (Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978), pp. 163-205.

<sup>5</sup> Neste campo incluo tanto a indústria fonográfica quanto a de turismo, além de outros segmentos.

dianas — situações que muitas vezes reproduzem desigualdades sociais e de *status*, mas que se interpretam como cordialidade e deferência — assim como reúnem campos e esferas diversas da experiência social local, conferindo-lhes uma coesão e coerência arbitrárias.

A “cultura baiana” não é, no meu entendimento, o resultado natural de décadas de desaquecimento econômico e isolamento cultural, como advoga o poeta e ensaísta Antonio Risério,<sup>6</sup> mas um aparelho de interpretação e definição de uma realidade social cruel e violenta, transfigurada em festiva e auto-emulativa. Condições preexistentes se fizeram obviamente necessárias para que tais discursos se consolidassem. Do mesmo modo, materiais discursivos e culturais teriam que estar à disposição para que uma operação de concatenação como essa se realizasse. E é assim que podemos interpretar o papel do atraso econômico baiano (referido por Risério como fundamento desta “cultura”): na conservação de um repertório cultural tradicional, marcado por elementos de origem africana. Tal repertório é matéria-prima para a construção desta representação da cultura baiana e não a própria cultura baiana, que em si mesma nada tem de natural ou espontânea, mas, inversamente, pode ser compreendida como um discurso que legitima a si mesmo através de procedimentos narrativos de construção de hegemonia e coerência.

## O Pelourinho como “paisagem de poder”

A indústria do turismo, assim como as indústrias cultural e de entretenimento, tiveram um grande crescimento no Brasil durante os últimos trinta anos. Como coloca Renato Ortiz,<sup>7</sup> durante o regime militar iniciado em 1964 observou-se grande desenvolvimento do turismo, notadamente no Nordeste. A Cidade de Salvador configura-se como uma das praças principais do turismo brasileiro. Em 1993, por exemplo, o ano de inauguração da primeira fase da última intervenção no Centro Histórico, a Bahia recebeu 2.400.000 turistas, geradores de 450 milhões de dólares de receita. A meta governamental seria crescer até o ano 2000 para um

---

<sup>6</sup> Antonio Risério. “Bahia com ‘H’ - uma leitura da cultura baiana”. in João J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade* (São Paulo, Brasiliense, 1988), pp. 143-165

<sup>7</sup> Renato Ortiz. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

número próximo a 4.100.000 de turistas/ano, o que representaria, no PIB baiano, um impacto de 1 bilhão de dólares.<sup>8</sup> Esta meta de crescimento representa uma tendência sentida desde a década de sessenta. Dez anos antes da inauguração desta atual intervenção, o fluxo turístico já era de 876.246 pessoas.<sup>9</sup>

Em 1993, o Pelourinho, inclusive como resultado deste crescimento, sofreu maciça intervenção (investimentos da ordem de, aproximadamente, 30 milhões de dólares) no sentido de encontrar-se com sua presumida vocação de pólo turístico, vocação legitimada década após década, a partir dos anos trinta deste século, em consonância com a sua constituição como espaço da memória fundamental de uma Salvador senhorial e originária. Acredito ser muito simples encontrar pontos de comunicação evidentes entre a produção do Pelourinho como patrimônio cultural — representação de uma leitura determinada e mais ou menos arbitrária da história e do significado de pertencimento local — e como pólo turístico.

Os documentos locais sobre a importância do Centro Histórico não deixam dúvidas sobre este papel simbólico do Pelourinho na representação da Cidade de Salvador e da “Idéia de Bahia”. Por exemplo:

O CHS [Centro Histórico de Salvador], sobretudo Maciel/Pelourinho (M/P) é a representação mais característica da cidade de Salvador, e a este símbolo que se tornou o casario e as ladeiras reproduzidas em pinturas e fotografadas, gravadas em imagens de cinema e televisão foi sendo agregado um significado mais amplo que acabou por transformá-lo no ícone da cultura baiana e da própria Bahia.<sup>10</sup>

O Pelourinho e o Centro Histórico de Salvador têm, dessa forma, sido plenamente compreendidos em suas funções simbólicas, como representação da “verdadeira” Bahia, e esta sua característica tem sido

---

<sup>8</sup> Marco Aurélio A. de F. Gomes e Ana Fernandes. “Pelourinho: turismo, identidade e consumo cultural”, in Marco Aurélio A. de Filgueiras Gomes (org.), *Pelo Pelô. História, cultura e cidade* (Salvador, EDUFBA/Mestrado em Arquitetura e Urbanismo-UFBA, 1995), pp. 47-58.

<sup>9</sup> IPAC, *Centro Histórico de Salvador*, Salvador, IPAC, 1984.

<sup>10</sup> IPAC, *Termo de referência, plano de ação integrada do Centro Histórico de Salvador*, Salvador, IPAC, 1991, p. 70.

reiteradamente estimulada e analisada, quase sempre do ponto de vista da conservação dos valores “tipicamente baianos”. Não somente por motivos puramente “culturais”, mas principalmente econômicos, o Pelourinho se constituiu em objeto de discurso do poder público, o que se deu através de, entre outras formas, uma multiplicação de diagnósticos e propostas de recuperação para a área.

A maioria destes estudos, até a década de oitenta, não admitia dissociar a recuperação do Centro Histórico de Salvador de políticas de promoção social para a população residente. Segundo alguns autores, o IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural) teria tido, inclusive, uma função assistencialista durante grande parte do período de sua existência.<sup>11</sup> Sempre, porém, preocupados com o turismo, os projetos em geral acreditavam em uma combinação de investimento social na comunidade e desenvolvimento turístico. A tônica das iniciativas durante os anos 70/80 foi a intervenção pontual: restaurava-se um ou outro prédio, normalmente comprado pelo poder público e transformado em sedes de órgãos estaduais. No fim da década de setenta (1978), a CONDER<sup>12</sup> em convênio com o IPAC desenvolveu o Plano Diretor do Pelourinho. Este foi desativado em 1979, mas produziu o Inventário do Centro Antigo de Salvador, que veio a subsidiar o seu tombamento pela UNESCO como patrimônio mundial, em 1981.

A partir da década de oitenta, outro importante conjunto de fatores, além destes turístico-econômicos e histórico-ideológicos acima citados, começou a convergir para definir a importância atual que tem o Pelourinho no panorama cultural, político e econômico de Salvador. No bojo do processo chamado de “reafricanização”, o Pelourinho, que já era endereço do afoxé Filhos de Gandhi, vai pouco a pouco tornando-se referencial para a “negritude” baiana.<sup>13</sup> A partir do acontecimento reli-

---

<sup>11</sup> Edmilson Carvalho, “A questão da população no Centro Histórico de Salvador”, *Rua (Revista de Urbanismo e Arquitetura)*, 1 (1988), pp. 63-72; Pasqualino Magnavita, “Centro Histórico de Salvador: participação e paridade”, *Rua (Revista de Urbanismo e Arquitetura)*, 1 (1988), pp. 73-95.

<sup>12</sup> CONDER é a sigla para Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador.

<sup>13</sup> A expressão se refere, um tanto imprecisamente, à valorização de traços simbólicos identificados como de origem africana na cultura popular em Salvador, notadamente no carnaval, com o surgimento dos grandes blocos afros. Um marco importante do proces-

gioso da Bênção dos Pobres, na Igreja de São Francisco, situada no Terreiro de Jesus, foi-se produzindo uma autêntica festa popular de rua, que hoje em dia chega a reunir 5.000 pessoas todas as terças-feiras nas ruas do Pelourinho.

A bênção religiosa no Terreiro de Jesus é um rito muito antigo que, em dado momento, foi apropriado por militantes e artistas *negros*, como se ilustra pelo depoimento de um destes:

Quando começou o movimento negro na Bahia, a bênção para nós negros, era uma festa, um espaço de lazer, que também era uma afirmação de identidade, de afirmação cultural negra. Na bênção a gente encontrava era Vovô [fundador] do Ilê-Aiyê, era Bujão [conhecido militante negro], que era presidente do Malê de Balê, (...), Popó [fundador do Ilê-Aiyê], que já faleceu. (...)

— Veja bem, o aspecto negro da festa. Minha mãe, minha mãe tá com 78 anos (...) Ela freqüentava a bênção. Minhas irmãs que estudavam no Manoel Devoto [grande colégio estadual da cidade], naquele tempo, anos sessenta, anos agitados, até antes mesmo da revolução de sessenta e quatro, eu lembro, em casa eu ouvia muito bem, minha mãe falava assim: ‘Vão pro Manoel Devoto, mas venham logo pra casa. Nada de bênção!’ Quer dizer, então, essa é a feição negra, pelo que eu posso constatar de minha família... eu sei que desde esse tempo a presença negra já era marcante...<sup>14</sup>

Todo esse conjunto de processos — inclusive o caráter militarizado da área, evidente na presença ostensiva da Polícia Militar em, virtualmente, todas as esquinas — converge para definir o sentido atual do Pelourinho em Salvador. Imagino poder utilizar a noção de *paisagem de*

---

so é a fundação do bloco afro Ilê Aiyê em 1974. Afoxés, como o Filhos de Gandhi, existem desde a década de quarenta, mas blocos afros, com sentido ideológico mais explícito, só a partir daquela data. Ver: Antonio Jorge Victor dos Santos Godi, “De índio a negro ou o reverso”, *Caderno CRH. Suplemento Cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia* (1991), pp. 50-71. Anamaria Morales, “Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade”, *Caderno CRH. Suplemento Cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia* (1991). Anamaria Morales, “O afoxé Filhos de Gandhi pede paz”, in Reis (org.) *Escravidão e invenção*, Regina Célia de Oliveira Nascimento, *Trajatória de uma identidade*, IFCH/UNICAMP, 1994, p. 158; Antonio Risério, *Carnaval ijexá*, Salvador, Corrupio, 1981

<sup>14</sup> Depoimento do jornalista Hamilton Vieira, em 5 mar. 1996.

*poder* (*Landscape of Power*) de Sharon Zukin, para descrever melhor o significado político e cultural deste conglomerado sócio-simbólico-territorial.<sup>15</sup>

A estruturação de paisagens de poder pós-modernas é, segundo Zukin, função da ação de interesses econômicos e políticos, que negociam imagens e sonhos pré-moldados, na TV ou em pacotes de turismo. Os consumidores de imagens e paisagens deparam-se com estruturas de consumo visual pré-definidas por interesses muito distantes de sua experiência cotidiana. Interesses econômicos e políticos que operam diretamente na produção de formas coletivas e padronizadas de consumo espacial, como na Disney ou no Pelourinho.

O consumo visual da paisagem é, assim, um mecanismo de controle social na medida em que os indivíduos são submetidos a formas pré-codificadas de apropriação do espaço, formas determinadas por redes de poder longe da esfera de influência do consumidor ou cidadão comuns. Certamente, formas de subversão destas estruturas de consumo e de produção ideológicas persistem. Tal como, imagino, se evidencia pelo exemplo etnográfico do Bar do Reggae que veremos mais à frente.

O Pelourinho atual, em Salvador, representa a articulação de um conjunto de práticas e discursos, representações e investimentos, que pode ser descrito exatamente como uma *paisagem de poder*. Antes de mais nada, o Pelourinho é, claramente, uma paisagem, percebida como diferenciada (em relação a outros conjuntos arquitetônicos e naturais) e coerente (apresentando, do ponto de vista hegemônico, naturalmente, um significado comum para toda a área) que tem uma força de disseminação visual e simbólica muito poderosa, resultado de mais de cinquenta anos de elaboração e impregnação do imaginário local (e mesmo nacional) de símbolos e narrativas associados a ele.

Em conclusão, acredito poder dizer que o Pelourinho carrega, como representação, elementos ideológicos básicos para construção de uma “Idéia de Bahia”, ao mesmo tempo que se reproduz como imagem

---

<sup>15</sup> Sharon Zukin. *Landscapes of power: From Detroit to Disney World*. Berkeley/Los Angeles. University of California Press, 1991. Sharon Zukin “Postmodern urban landscapes: mapping culture and power”, in Scot Lash e Jonathan Friedman (orgs.), *Modernity and identity* (Oxford/Cambridge, Blackwell, 1991), pp. 221-247.

e como valor-signo.<sup>16</sup> A construção deste *corpus* é, no meu argumento, lastro para o consenso político e faz, de todos nós, reféns do encantamento com a “verdadeira” tradição baiana, reféns do “dengo”, da “ginga” e da “manemolência”.

## Eventos, territórios...

Quer seja na zona sul carioca de hoje em dia, de que nos fala Olivia Gomes em seu texto sobre “galeras” de periferia na praia, ou na Salvador tradicional de sessenta anos atrás retratada por Donald Pierson, espaço, raça e poder se encontram imbricados de maneira tal que práticas microlocalizadas reproduzem os paradigmas gerais dominantes na sociedade envolvente.<sup>17</sup> Modelos definidos de ação social, condicionados por fatores globais e genéricos, desdobram-se, ou melhor, constituem, reciprocamente, o espaço ou o território/lugar no seio dos aglomerados urbanos contemporâneos. Além dos já referidos exemplos apontados acima, poderíamos rapidamente elencar, como ilustração desta posição, as conclusões de Néstor Perlongher relativas à zona de prostituição masculina no centro de São Paulo, as reflexões de Magnani sobre o “pedaço” — espaço definido pela teia de relações sociais — recentemente reatualizadas e ampliadas, etc.<sup>18</sup> Todos estes exemplos etnográficos e, certamente, mais alguns outros, insistem no fato de que relações

---

<sup>16</sup> Mike Featherstone. *Consumer culture and postmodernism*. London, Sage, 1991. Featherstone. *Consumer culture*, p. 68, ao falar de valor-signo, na verdade, emprega o conceito de Baudrillard para se referir à estetização e des-realização da realidade, operadas por meio da manipulação comercial de imagens, que são o veículo do desejo em nossa cultura. Este autor explica: “a mercadoria tem se tornado um signo no sentido saussureano do termo com seu significado arbitrariamente determinado por sua posição em um auto-referido conjunto de significantes”

<sup>17</sup> Certamente, esta não é a interpretação do próprio Pierson, mas uma leitura que, contemporaneamente, tenderíamos a fazer de sua descrição da distribuição racial no espaço urbano em Salvador. Olivia M. Gomes da Cunha. *Bonde do mal. Notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca*, Rio de Janeiro UFRJ/IFCS/Lab de Pesquisa Social/Programa Raça e Etnicidade, s. d. (mimeo.); Donald Pierson, *Branco e pretos na Bahia*, 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.

<sup>18</sup> José G. C. Magnani, *Festa no pedaço. cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense, 1984; José Guilherme C. Magnani. “Quando o campo é a cidade, fazendo antropologia na metrópole”, in *Na metrópole. Textos de antropologia urbana* (São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1996), pp. 12-53; Néstor Perlongher, *O negócio do michê. A prostituição viril*, Brasiliense, 2ª ed., São Paulo, 1987

sociais e espaço são elementos interdependentes e partes de um processo dinâmico de experiência social.

Convencido por estes argumentos, acredito que, no Pelourinho, a ação social desenvolve-se em meio a marcos territoriais de ordem diversa, configurando territorializações que estão em relação não somente com tendências estruturantes globais, mas também umas em relação às outras. Estas relações, por sua vez, não conferem, necessariamente, uma coesão ou coerência simbólica ao Pelourinho como um todo, mas o conjunto se apresenta como um campo de intercessão, disputa e dispersão.<sup>19</sup>

Um argumento parcial importante para o desenvolvimento de minha análise apoia-se no fato de que interpretações ou leituras divergentes do Centro Histórico de Salvador competem ou acomodam-se entre si e, principalmente, em relação à leitura hegemônica ou dominante, informada pela idéia de Bahia que apresentei anteriormente. Qualquer coerência ou sentido de totalidade integrada atribuída ao Pelourinho deve ser, desta perspectiva, compreendida como resultado de um processo de construção discursiva, ou seja, como algo que se lhe acrescentou por um desenvolvimento historicamente definido, agenciado segundo interesses específicos.

A diversidade de agentes sociais ou de grupos mais ou menos estruturados que interagem no Pelourinho encontra, na definição de relações codificadas com o espaço, um princípio de organização que institui lugares e territorialidades. O sentido de lugar funciona como um mapa para a experiência das identidades no Pelourinho. Identidades que se materializam transitória e fugazmente em torno de narrativas ou práticas de singularização.

Lugares ou territórios no Pelourinho realizam-se, dessa forma, como a materialização de um tipo fluido, transitório e circunstancial de identidade que se cristaliza na prática mesma de sua territorialização. Esta materialização que chamo de evento-território abriga a desigual distribuição de riqueza e poder em Salvador entre grupos sociais considerados segundo a origem racial. As territorialidades produzidas são,

---

<sup>19</sup> Sobre o espaço como campo de disputa e intercessão, ver Antonio Arantes, "Guerra dos Lugares" *Cidades. Revista do Patrimônio Artístico e Cultural*, 23 (1995).

neste sentido, racialmente condicionadas, assim como produzidas pela determinação correlata de fatores comumente apontados como formadores da experiência social contemporânea: efeitos da globalização, espetacularização do sentido, reconfiguração das identidades, etc.<sup>20</sup>

Os três eventos-territórios considerados neste artigo são: um pagode semanal e muito popular realizado no bar chamado Proibido Proibir; um evento semanal, o Bar Cultural, promovido pelos estudantes de Comunicação da Universidade Católica de Salvador; e o Bar do Reggae, muito popular e tradicional.

Convém ressaltar que nem o Bar Cultural nem o pagode do Proibido Proibir se realizam mais, seguindo uma tendência de efemeridade constante no Pelourinho como um todo. Além do que o Bar do Reggae mudou-se para o Largo do Pelourinho. A velocidade com que eventos-territórios surgem, mudam de sentido, transformam-se e desaparecem parece sugerir a dinâmica das relações entre grupos sociais em um ambiente multideterminado que refrata e reflete as tensões e contradições destes grupos em negociação.

O Proibido Proibir e o Bar Cultural revelam diferenças de identificação territorializada no interior de um segmento social muito específico: jovens afro-descendentes de origem social subordinada. Acredito que a descrição destas configurações entre si diferenciadas contribuam para desnaturalizar a idéia de cultura ou identidade negras, tomadas como expressão imediata de uma “raça”, sem negar a ela (cultura negra) conteúdos e práticas bem reais, determinadas e específicas.

Animou meu trabalho a esperança de que os resultados pudessem efetivamente dar um sentido mais concreto a questões formuladas de maneira muito geral — questões ligadas à discriminação racial e à experiência da globalização e da contemporaneidade — tal como se vivem estas questões quando se é, por exemplo, negro em uma sociedade racista, pobre em uma sociedade de alta concentração de riqueza e periférico em um mundo trespassado pela velocidade de informação.

---

<sup>20</sup> Mike Featherstone. “A globalização da complexidade. Pós-Modernismo e cultura de consumo”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (1996), pp. 105-124.

## O Bar Cultural e o Proibido Proibir: música, território e identidade

O Bar Cultural realiza-se a um quarteirão de distância do Proibido Proibir. Apesar de pouco distantes, espacialmente falando, os dois locais ocupam posições estruturais divergentes, principalmente pela maneira pela qual se constituem como territórios simbólicos de agregação de identidade. A “distância estrutural”<sup>21</sup> que os separa é função da margem diferenciada de acumulação de capital simbólico dos grupos engajados em sua produção como “lugares”. Esta margem é, por sua vez, função de uma desigualdade que pode ser descrita em termos raciais.

A lógica de territorialização (que produz territorialidades no Pelourinho) deve, necessariamente, estar subordinada às condições objetivas que condicionam a ação social genericamente considerada em Salvador. Assim, clivagens sociais produzidas por operadores, tais como condição sócio-econômica e exclusão de base racial, também são operantes no Pelourinho. Este não é um território livre das pressões que organizam a sociedade local. Na comparação etnográfica que procuro realizar entre o Bar Cultural e o Proibido Proibir identifica-se uma coincidência entre cor/raça, classe e consumo cultural, na medida em que jovens originários de grupos racial e socialmente distintos agregam-se em torno do gosto musical territorialmente explicitado: no Bar Cultural, *rock/pop* e no Proibido Proibir, *pagode*.

O Bar Cultural se realiza como a projeção, no espaço, de idéias de gosto e identidade relevantes para um determinado público universitário, branco e de classe média. E como enclave de “alternativos” no Pelourinho. Mas alternativos a que? À cultura de massas popular na Bahia. A equipe organizadora do Bar Cultural formula claramente esse ideal do evento como um lugar especial, um lugar onde pessoas auto-identificadas como não convencionais podem ouvir música “moderna”: *rock* e *pop*.

No Proibido Proibir grande parte da atividade se desenvolve na rua e pessoas desavisadas ou apenas curiosas podem simplesmente passar

---

<sup>21</sup> Naturalmente que, ao falar de distância estrutural, inspiro-me na monografia clássica de Evans-Pritchard sobre os nuer: E. Evans-Pritchard, *Os nuer*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1978

ou parar um pouco e seguir. Assim, a “bolha territorial” criada no entorno do Proibido Proibir é, ininterruptamente, vazada por um fluxo de pessoas que simplesmente passam. No Bar Cultural, por outro lado, as vias interiores do território são produzidas segundo uma lógica interna determinada e se resumem ao desfile pelo meio do salão. As pessoas podem esquecer que existe um Pelourinho lá fora, que é, literalmente, um *lá fora*. O evento acontece no Pelourinho, mas, efetivamente, fecha as portas para ele, enquanto as abre para o mundo *pop*, tal como filtrado pela juventude de classe média em Salvador. O evento se realiza em um espaço fechado e controlado por seguranças pagos. A cada semana, a equipe organizadora elege um tema para a festa: Um Dia na Praia, O Império Romano, Os Bichos, etc. Para cada tema uma decoração especial é montada na Praça Teresa Batista, onde se realiza o evento. Os organizadores também fantasiam-se adequadamente em relação ao tema. De forma que a percepção do Bar Cultural como uma forma de ocupação de espaço é muito mais forte que no Proibido Proibir, porque os agentes ali envolvidos são os “donos do pedaço”: fecharam um logradouro público — a Praça Teresa Batista — e imprimiram nele suas marcas.

A territorialidade do Proibido Proibir, por sua vez, é permeada de imperfeição e de “ruído”. Volta e meia, policiais de quadriciclo atravessam o núcleo de adensamento na rua em frente ao bar. Um bêbado que passe em frente, se quiser, pode ficar e dançar. O Proibido Proibir não tem seguranças e não cobra ingresso, é um território poluído e precário. Não conta com os recursos para a sua afirmação como acontece com o Bar Cultural. Não impõe limites claros para sua ocupação. A oposição entre interior e exterior não é claramente determinada.

Estes dois eventos-territórios são racialmente marcados. O Proibido Proibir é um território negro, o Bar Cultural um território branco. E não somente por causa da cor visível da pele da maioria de seus frequentadores, mas por conta da situação de poder em que se encontram. Situação que representa, para estes microcosmos, o edifício histórico da desigualdade erigido como estrutura. Como todos sabemos, a condição racial é, na nossa sociedade, marca de poder. Assim, jovens brancos estão em plenas condições de ocuparem efetivamente um espaço e de produzirem uma leitura determinada deste, a ponto de conquistarem um

controle efetivo de sua territorialização. Os jovens negros do Proibido Proibir ocupam, por sua vez, de maneira mais precária, a parte que lhes cabe neste loteamento de identidades que é o Novo Pelourinho.

É fácil supor que agentes socializados sob diferentes padrões de aquisição cultural interpretem e procurem no Pelourinho sentidos diferentes. Desigualdades sócio-econômicas, relativas ou análogas a desigualdades raciais, se reproduzem sob a forma de diferenças de consumo cultural e espacial. Essas diferenças não se referem apenas à forma específica de produção do espaço. Do ponto de vista dos conteúdos simbólicos presentes nesta ocupação, percebemos também diferenças importantes, que refletem modelos divergentes de articulação com estruturas mais abrangentes. Na medida em que grupos sociais que podemos distinguir a partir de variáveis bem definidas e importantes, como escolaridade, cor e renda, fazem uma experiência diferente do espaço e da cultura contemporânea, podemos admitir que estes realizam conjuntos diferenciados de significado ou sentido, diferença que se realiza como consumo cultural/espacial.<sup>22</sup>

A música é um indicador eficiente destas demarcações de sentido. Jody Berland argumenta que a música e sua audição representam um papel importante na constituição de espaços tipicamente capitalistas e que se realizam não como pano de fundo casual, mas como instrumentos de colonização de nosso cotidiano. Neste sentido, a música cria (faz) o ambiente:

... na maioria das vezes, nós não somos apenas ouvintes de um som ou espectadores de imagens, mas ocupantes de espaços de audição que, por estarem ali, ajudam a produzir efeitos e significados definidos. A mediação entre estes processos (...) é o que eu gostaria de enfatizar através do termo 'tecnologias culturais'.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Acredito ser dispensável reproduzir aqui os inúmeros indicadores que se aglomeram e que dão testemunho da brutal desigualdade entre brancos e negros no Brasil. De qualquer modo, cf., p. ex., Carlos Hasenbalg, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979; Sérgio Adorno, "Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo", *Novos estudos, Cebrap*, 43 (1995), pp. 45-63; Carlos Hasenbalg, "Entre os mitos e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil", in Marcos Chor Maio e Ricardo V. dos Santos (orgs.), *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996), pp. 235-249.

<sup>23</sup> Jody Berland, "Angels dancing: cultural technologies and the production of space", in L. Grossberg, C. Nelson et al. (orgs.), *Cultural studies* (New York/London, Routledge, 1992), pp. 38-55.

É claro que, em outras situações, inclusive no Pelourinho, vemos aglomerações de jovens brancos de classe média em volta de *shows* de pagode, assim como jovens negros e pobres também gostam de *rock*, mas, para a situação específica que procuro discutir aqui, o contexto imediato de audição, assim como a interrelação entre fatores sociais (exclusão econômica e discriminação racial) e simbólicos (tradição e globalização) definem cenários divergentes e densos de significação em seus contrastes. A música no Bar Cultural é sinal de um modelo de inclusão em padrões globais de consumo cultural, tal como estes padrões se prestam a definir diferenças significativas para o nosso contexto. No Proibido Proibir, a música, além de partilhar, como no caso do Bar Cultural, da propriedade de sinalizador territorial, constitui o ambiente em torno dos comentários prosaicos e picantes das letras de pagode, que versam tanto sobre o cotidiano em bairros populares quanto sobre a alegria possível em um contexto de opressão. Além disso, supervalorizando o corpo negro, tradicional fronteira de manipulação simbólica para os descendentes-africanos .

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

Tanto para o Bar Cultural como para o Proibido Proibir, a música opera como ingrediente ativo na constituição de uma “identidade territorial” e na territorialização desta identidade. Com a expressão “ativo”, quero dizer que acredito que a música é elemento fundamental para que se desenvolvam as formas concretas de apropriação de espaço no Pelourinho, e que ela funciona como efetiva mediadora entre estruturas de colonização capitalista do cotidiano e seus conteúdos particulares.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Berland, “Angels dancing”, pp. 38-55.

## Territorialidade negra: o Bar do Reggae

O Bar do Reggae, “criado” em 1978 por um adolescente de quatorze anos quando o Maciel ainda era uma “zona”, é hoje em dia freqüentado por uma maioria de adolescentes negros ou mestiços oriundos dos setores mais espoliados da sociedade, fragmentos da grande massa negra que ocorre regularmente ao Pelourinho, explorando-o com energia.

Falando sobre o Pelourinho que não está na moda, Livio Sansone caracteriza da seguinte forma esses adolescentes:

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

Estes jovens são, segundo uma formulação do mesmo Sansone presente em outros trabalhos,<sup>26</sup> herdeiros da desestruturação econômica baiana recente e da modernização cultural. Atores presumivelmente mais sensíveis à retórica dos blocos afros e formados simbolicamente tanto pela indústria cultural quanto pelas tradições de origem africana. Distinguem-se dos pais pela recusa em fazer o jogo da submissão e têm sonhos de consumo mais elevados, sonhos que são, no mais das vezes, necessariamente frustrados, formando uma juventude que alimenta um profundo sentimento de exclusão.<sup>27</sup>

Nos finais de semana, grande parte desta massa negra de caminantes escolhe o Bar do Reggae como parada obrigatória. A música *reggae* tem extensa penetração em Salvador e mobiliza grande contingente de adolescentes negros e mestiços. O Bar do Reggae, como ou-

<sup>25</sup> Livio Sansone, “O Pelourinho dos jovens negro-mestiços de classe baixa da Grande Salvador”, in Gomes (org.) *Pelo Pelô*, pp. 60-61

<sup>26</sup> Livio Sansone, “Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia. Algumas primeiras impressões”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 22 (1992), pp. 143-174; Livio Sansone, “Pai preto, filho negro, cor e diferenças de geração”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 25 (1993), pp. 73-97

<sup>27</sup> Sansone, “O Pelourinho dos jovens negro-mestiços”.

tros pontos no Pelourinho, concentra no seu entorno e interior uma pequena multidão que se agrega e dispersa, sem razão aparente, em torno do som que veio da Jamaica. Esta mobilidade pulsante em torno do bar chamou minha atenção e, me parece, configura uma forma específica de constituição do espaço.

Segundo Michel de Certeau, o pedestre e sua caminhada constituem simbolicamente o *lugar*, através da formação de rotas, caminhos, *scripts*, discursos que correspondem à reconquista, realizada pelo cotidiano, das estruturas de poder ampliadas que erguem, por sobre a multivocalidade das práticas ordinárias, o sentido hegemônico ou dominante de *lugar*. Existe, desta perspectiva, práticas de andar, formas de realização, apropriação e de relação espacial, definidas pela retórica do homem comum que, caminhando, define significados e, entre as brechas da hegemonia espacial impositiva, reinventa os lugares através de maneiras de estar e de percorrer. O pensamento deste autor reconhece, no exercício de caminhar, maneiras concretas de apropriação do espaço, uma ação significativa que diz algo, faz (cria) sentido.<sup>28</sup>

De Certeau confere poderes ao consumidor comum, a quem se impõem demandas e sonhos, transformando-o em um sujeito dinâmico capaz de, através de procedimentos “*de revanche*”, discriminar, selecionar, produzir significado, fazer (criar) sentido, ao invés de ser simplesmente soterrado por informações. Neste caso, o consumo espacial pode ser compreendido como uma prática ativa e não passiva.<sup>29</sup>

Certas práticas de consumo cultural podem constituir-se, neste sentido, como alternativas ao *establishment*. Trilhas que se constroem a partir de vocabulários hegemônicos, reorganizados com lógicas próprias.<sup>30</sup> Assim, nossos jovens no Pelourinho produzem sistemas e enquadramentos retóricos, formas de uso que são a sintaxe da diferença,

<sup>28</sup> Michel De Certeau, *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1996.

<sup>29</sup> Paul Gilroy, “Diaspora, utopia and the critique of capitalism”, in Paul Gilroy (org.), *There ain't no black in the Union Jack* (London, Hutchinson, 1993), pp. 153-222, Néstor G. Canclini, “O consumo serve pra pensar”, in Néstor G. Canclini (org.), *Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização* (Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995), pp. 51-70.

<sup>40</sup> Ver, nesse sentido, texto de J. Friedman sobre *les sapeurs* e sobre os *ainu*: Jonathan Friedman, “Being in the world: globalization and localization”, in Mike Featherstone (org.), *Global culture. Nationalism, globalization and modernity* (London, Sage Pu-

informações mundiais que são decodificadas em significados locais através de práticas de consumo operadas por descendentes-africanos em Salvador, criando-se, assim, um sistema de interpretação, um código próprio dos socialmente subordinados, um código, portanto, “diferente”. Esta diferença pode ser vista como transcrita ou traduzida em termos territoriais. Por isso, o Pelourinho todo significa; por isso, o Bar do Reggae, como evento-território, significa.

A retórica dos passos negros é uma forma de consumo espacial, e o consumo pode ser visto como uma forma de produção de uma alteridade transcrita ou traduzida em termos territoriais. A prática de espaço verificada no Bar do Reggae é uma estratégia de consumo cultural e espacial que privilegia o uso dissimulado e transitório do espaço, não cria enfrentamentos, nem redige manifestos, mas se organiza, dá testemunho de sua diferença e de sua integração à legião de vozes da diáspora africana.

No Pelourinho, a retórica dos passos negros vivifica o que correria o risco de transformar-se em apenas um espetáculo, representação grandiloquente e opressiva da configuração ideológica dominante. Os milhares de adolescentes negros que percorrem as ruas estreitas do Pelourinho erguem novas fronteiras e significados. Interpreto a adesão territorial, momentânea e dispersiva, que se realiza no Bar do Reggae, como uma prática de consumo cultural e espacial significativa, podendo ser “lida” como discurso. Este discurso de identidade, que diz a si mesmo através da escritura dos passos, é um discurso negro e o Bar do Reggae, assim como outros espaços no Pelourinho, se constitui, dessa forma, como espaço, ao mesmo tempo, negro e transnacional.

---

blications, 1990), pp. 15-30. Um texto recentemente publicado por Sahlins faz um argumento semelhante: Marshall Sahlins, “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (parte I)”, *MANA. Estudos de Antropologia Social*, 3: 1 (1997), pp. 41-74.