



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
CAMPUS SOSÍGENES COSTA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS- PPGER**

DANDARA DOS SANTOS SILVA

***“AS NAGÔS ESTÃO NA RUA COM PRAZER E ALEGRIA”:
uma cartografia afro-baiana de Belmonte-Bahia***

Porto Seguro
2019

DANDARA DOS SANTOS SILVA

**“AS NAGÔS ESTÃO NA RUA COM PRAZER E ALEGRIA”:
uma cartografia afro-baiana de Belmonte-Bahia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais do Mestrado Profissional da Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSB – Campus Sosígenes Costa, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito.

Porto Seguro
2019

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia - Sistema de Bibliotecas

S586n Silva, Dandara dos Santos, 1986 -
As nagôs estão na rua com prazer e alegria: uma
cartografia afro-baiana de Belmonte - Bahia. / Dandara dos
Santos Silva. – Porto Seguro, 2020.
183 p.

Orientadora: Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da
Bahia. Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações
Étnico-Raciais. Campus Sosígenes Costa.

1. Afro-Rizoma. 2. Práticas Culturais Afro-Baianas. 3. Nagôs
Africanas. I. Brito, Eliana Póvoas Pereira Estrela. II. Título.

CDD: 306.08636



Universidade Federal do Sul da Bahia
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PRPPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS

ATA N° 3

Aos vinte e sete dias do mês de novembro do ano de 2019, às 14 horas horas no Campus Sosígenes Costa da Universidade Federal do Sul da Bahia, realizou-se a prova de Defesa de dissertação/produto final, intitulado AS NAGÓS ESTÃO NA RUA COM PRAZER E ALEGRIA: uma cartografia afro-baiana de Belmonte-Bahia, de autoria da candidata Dandara dos Santos Silva aluna do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, em nível de Mestrado. A Comissão Examinadora esteve constituída pelas/os professoras/es: Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito Presidenta, Prof. JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS (PGDR/UFRGS); Profa. ANA CARNEIRO CERQUEIRA (PPGES/UFSB) e prof. RAFAEL SIQUEIRA DE GUIMARAES (PPGER/UFSB). Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição a candidata foi APROVADA pela Comissão Examinadora. Foi concedido um prazo de 60 dias regimentares, para que a(o) candidata(o) entregue o trabalho em sua redação definitiva na Secretaria Acadêmica e na Biblioteca do campus Sosígenes Costa (UFSB). Para constar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão.

Dr. JOSÉ CARLOS GOMES DOS ANJOS, UFRGS

Examinador Externo à Instituição

Dr. ANA CARNEIRO CERQUEIRA, UFSB

Examinador Externo ao Programa

Dr. RAFAEL SIQUEIRA DE GUIMARAES, UFSB

Examinador Interno

Dr. ELIANA POVOAS PEREIRA ESTRELA BRITO, UFSB

Presidente

DANDARA DOS SANTOS SILVA

Mestrando

À Minhas Avós Maria José e Teodora.
Aos meus sobrinhos Ébano e Valentim.

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura.(hooks,2000, p. 198)

AGRADECIMENTOS

Ter capacidade de pedir ajuda significa que temos poder. Cada vez que buscamos ajuda nosso poder aumenta, ao invés de diminuir.(hooks, 2000)

Começo meus agradecimentos com essa frase de bell hooks, do seu texto Vivendo de amor, pois conhecer os escritos de hooks, foi fundamental no processo de compreender a dinâmica de formação das afetividades negras, principalmente as que me rodeiam. Poia, foi a partir das acolhidas afetivas que vivenciei nesta caminhada, como a de meus familiares que vibraram comigo no momento da aprovação e sofreram nos momentos da escrita, dos colegas do mestrado, amigos, professoras e das Nagôs Africanas, mulheres negras, guerreiras que me ensinaram a todo o momento o poder que nós mulheres negras possuímos. Assim, pude entender como nos consolidamos a cada dia enquanto potência transformadora das nossas realidades, e como nosso poder só aumenta na luta incessante contra as opressões quando pedimos ajuda e agradecemos.

Nesse sentido, agradeço a todas e todos que ao longo deste trabalho pedi ajuda e fui respondida, e cada resposta só potencializava a minha força em concretizá-lo. Obrigado Deus, ter ouvido meus pedidos de ajuda, respondendo com amor e carinho cercando-me de pessoas atentas aos meus pedidos de ajuda.

Agradeço a os meus ancestrais de onde vieram meus passos, pois este trabalho é fruto da caminhada de cada uma e um de vocês, agradeço a minhas avós Maria José e Teodora *in-memória*, mulheres negras que através da força do amor, resistiu, existiu e criou suas filhas e filhos pretos pra que eu pudesse chegar até aqui.

Agradeço a minha Mãe e ao meu Pai, por todo amor compartilhado, pois foi através dele que obtive força e coragem de adentrar espaços que até então os filhos de camelô não adentrariam. O amor de vocês teve o poder de causar rasuras na estrutura da segregação racial e social que sofremos há séculos. Desse mesmo amor, agradeço aos meus irmãos Fagner, Samir e Susan, vocês são o meu chão, e, é com a força do amor de cada um de vocês que eu sei pra onde estou caminhando, é a força do amor de vocês que me potencializa todos os dias.

É realmente a força do amor é arrebatador e fortalecedor. Obrigado, Levis, por todo esse nosso amor, que tem me fortalecido todos os dias e foi tão importante nesta jornada e que não me deixou desistir, mas sim, me potencializou dando-me força e coragem pra terminar o curso.

Sim, o amor transforma. E foi por meio da sua transformação que cheguei aqui, foi o poder transformador do amor de Neide e Angelina duas mulheres que ouviram o meu pedido de ajuda mesmo quando eu não sabia que estava pedindo ajuda, muito obrigado meninas, o amor de vocês transforma a minha vida todos os dias. Amo vocês.

Sim, o amor acolhe e não mede distância, agradeço a Sheila Salete e Mona Oliveira por ter me acolhido, obrigado Sheu e Moninha, pelo amor e carinho, por ter me ouvido e atendido meu pedido de ajuda, a parceria de vocês duas nesta e em outras caminhadas só demonstra a força e o poder do amor.

O acolhimento do amor levou-me ao encontro com Cátia, mulher negra que acolheu-me em sua casa, mostrando-me a força potencializadora que nós mulheres negras possuímos, fazendo-me viver na prática o movimento que nós provocamos na sociedade quando nos movimentamos juntas. Muito obrigado Negona, todo axé para você.

O amor é lindeza, sou agradecida a Eliana, minha orientadora, por ter escolhido caminhar comigo, compartilhando afeto e através dele ensinando-me a leveza que as potencialidades das afetividades possuem. Proporcionando-me encontros, com novos espaços, pessoas e vivências. Obrigado pela linda banca que tu organizaste. sou agradecida ao professor Dr. Carlos Dos Anjos, por toda sua colaboração e disponibilidade, foi um grande presente tê-los na banca. Obrigado a professora Dr. Ana Carneiro, por toda colaboração, atenção e carinho Obrigado ao professor Dr. Rafael Siqueira, pela atenção, colaboração e cuidado, a todos vocês meu muito obrigado!

Obrigado Eliana pela parceria...

Nesse sentido, do encontro sou agradecida aos colegas de curso kauam Almeida, por toda parceira e amizade, kau, você fez dessa caminha mais leve e prazerosa; a Claudinha Vanessa, pelas conversas e trocas; a Talita, por ter continuado; Vani, pelo carinho; Amilton pelo coragem de atravessar o sertão e trazer o povo quilombola pra academia; Jairo e Agnaldo também pela coragem de terminarem, que esse seja só m/ais um dos pontos encontros que a vida nos apresentará.

As nagôs Africanas, meu muito obrigado pela acolhida, experiência, pelas trocas nos nossos encontros, dona Dezeinha, Honorinda, Quelé, Railda, Dita, Detinha, por toda sabedoria de cada uma de vocês e por terem atendido o meu pedido de ajuda, muito obrigado. Sou agradecida a Carol e Pedrina duas jovens Nagôs que me acolheram e foram fundamentais neste trabalho. A todas vocês mulheres negras ricas em sabedoria, meu muito obrigado eAxé!

RESUMO

A escrita desta dissertação é potencializada pelo desejo e pelo engajamento de fazer parte da luta em prol de uma sociedade antirracista e que, para tanto, possa contar com a escola e seus processos educativos como espaços formativos que produzem, para além dos conhecimentos ditos científicos, identidades culturais. Trabalha com a hipótese de que as Nagôs de Belmonte têm muito o que ensinar aos processos de escolarização e as suas tentativas metodológicas de trabalhar com as relações étnico-raciais, quase sempre, a partir de modelos *prêt-à-porter* produzidos por compreensões equivocadas sobre os modos de saber/fazer do povo negro. Defende o argumento de que o bloco das Nagôs Africanas da cidade de Belmonte-Bahia se constitui como um espaço educativo caracterizado por processos de ensino-aprendizagens que contribuem para o enfrentamento dos diferentes estereótipos raciais e, com isso, cumpre com os objetivos propostos pelas Diretrizes Curriculares Nacionais, para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Como metodologia, a escrita é inspirada pela cartografia, o que permitiu identificar mapas que, diferentemente de decalques, não possuem nenhuma centralidade, possibilitando múltiplas entradas e saídas, nas quais a alegria, o prazer e o cuidado apareceram de forma marcante nos movimentos e narrativas das nagôs. A pesquisa foi realizada no período compreendido entre janeiro de 2018 a março de 2019, na cidade de Belmonte-BA, e incluiu participações nos ensaios e nos carnavais destes dois anos, além de visitas às residências das participantes das Nagôs Africanas. Os registros foram feitos por entrevistas individuais e em grupo, registros fotográficos e gravações dos ensaios e dos cortejos durante os carnavais de 2018 e de 2019. A pesquisa evidencia que as Nagôs Africanas produzem práticas de ensino/aprendizagem, bem como subvertem os espaços institucionalizados das escolas e seus ritos de passagem. Movidas pelo desejo de liberdade presente nas brincadeiras, o desejo de serem ouvidas e produzirem narrativas, criam os campos abertos que buscam correlações com outros tantos espaços, dentre eles, os espaços escolares. Por fim, esta pesquisa deseja ser uma contribuição às práticas escolares que contemplem as Relações Étnico-Raciais.

Palavras-chave: Afro-rizoma. Práticas Culturais Afro-Baianas. Nagôs Africanas.

ABSTRACT

The writing of this dissertation is enhanced by the desire and commitment to be part of the struggle for an antiracist society and that, for this, can count on the school and its educational processes as formative spaces that produce, beyond the so-called scientific knowledge, cultural and identities. It works with the hypothesis that the Nagôs of Belmonte have much to teach the processes of schooling and their methodological attempts to work with ethnic-racial relations, almost always based on *prêt-à-porter* models produced by misunderstandings about the ways of knowing/doing of black people. It defends the argument that the African Nagô block of the city of Belmonte-Bahia constitutes an educational space characterized by learning processes that contribute to the confrontation of different racial stereotypes and, with this, it fulfils the objectives proposed by the National Curricular Guidelines, for the Education of Ethnic-Racial Relations and for the Teaching of African and Afro-Brazilian History and Culture. As a methodology, the writing is inspired by cartography, which allowed the identification of maps that, unlike decals, have no centrality, allowing multiple entries and exits, in which joy, pleasure and care appeared in a striking way in the movements and narratives of the Nagôs. The research was carried out from January 2018 to March 2019, in the city of Belmonte- BA, and included participation in the rehearsals and carnivals of these two years, as well as visits to the residences of the participants of the African Nagô. The records were made by individual and group interviews, photographic records and recordings of the rehearsals and parades during the carnivals of 2018 and 2019. Research shows that African Nagôs produce teaching/learning practices as well as subverting institutionalised school spaces and their rites of passage. Moved by the desire for freedom present in play, the desire to be heard and to produce narratives, they create the open fields that seek correlations with other spaces, among them the school spaces. Finally, this research wants to be a contribution to school practices that contemplate Ethnic-Racial Relationship.

Keywords: Afro-rizoma. Afro-Baian Cultural Practices. African Nagôs.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DCNs	Diretrizes Curriculares Nacionais
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.
MDA	Ministério de Desenvolvimento e Agrário
PDTSS	Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável e Solidário
PPP	Preta Pobre e Periférica
PPGER	Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais
RESEX	Reserva Extrativista de Canavieiras
SECULTBA	Secretária de Cultura da Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNIFEM	Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 1	Relação das entrevistadas.....	21
Figura 1	Organização do desfile para a saída no carnaval de 2018.....	29
Figura 2	Soleni tocando entre os cambones no carnaval de 2018.....	30
Figura 3	Dona Dezinha, na porta de sua casa e ao lado do Estandarte das Nagôs.....	31
Figura 4	Dita na concentração para o início do cortejo das Nagô.....	32
Figura 5	Quelé dançando nas Nagôs.....	32
Figura 6	Railda dançando nas Nagôs.....	33
Figura 7	Emanuelle vestida de Nagô.....	34
Figura 8	Detinha na festa de Iemanjá 2018	34
Figura 9	Honorinda com o tabuleiro das Nagô	35
Figura 10	Carol cantando durante a festa de Iemanjá	36
Figura 11	A direita Pedrina e a Esquerda sua Mãe Mirian na festa de Iemanjá	37
Figura 12	As Nagôs Africanas, Sábado de Carnaval 02/03/2019.....	38
Figura 13	Boi duro de Dona Dezinha	41
Figura 14	Nagôs Africanas, Travessa Marquês Herval – Biela	54
Figura 15	Rua Floriano Peixoto – Biela.....	57
Figura 16	Samba de Roda das Marisqueiras - Festa de Iemanjá.....	59
Figura 17	Biela – Belmonte.....	61
Figura 18	Samba de Roda das Marisqueiras, Elionete, atual presidente da Associação das Marisqueiras.....	64
Figura 19	Tabuleiro para Oxalá, Os Netos de Gandhi, abertura oficial do Carnaval de Belmonte, 01/03/2019.....	65
Figura 20	Desfile dos Netos de Gandhi, na Avenida Rio-Mar abertura do Carnaval de Belmonte 01/03/2019.....	67
Figura 21	As Africanas, desfile de 2018.....	68
Figura 22	Ubuntu, desfile carnaval 2019	70
Figura 23	Altar de Omolu, desfile sexta –feira de carnaval 2019	70
Figura 24	Belmonte: Cidade Cultural - carnaval 2018	82
Figura 25	Carnaval 2019- Arrastão da Alegria	82
Figura 26	Chegada das Nagôs na Rua paralela ao circuito principal do carnaval..	84
Figura 27	As Nagôs entre o trio-Elétrico e o povo- 2019.....	85
Figura 28	Entrada das Nagôs na frente do trio elétrico.....	86
Figura 29	Saída das Nagôs do circuito pela lateral do mercado de peixe sentido a Biela.....	87
Figura 30	Apresentação das Nagôs na porta do Pai de Santo Ujuráf.....	89
Figura 31	Festa de Iemanjá, 4 de fevereiro de 2018.....	91
Figura 32	Desfile das Nagôs Africanas no circuito do carnaval – 2018.....	99
Figura 33	Composição dos tocadores e tocadora das Nagôs Africanas.....	103
Figura 34	Tambor das nagôs Africanas.....	106
Figura 35	Família de Railda com a neta Emanuelle no colo	107
Figura 36	A Dança das Nagôs	110
Figura 37	Cortejo das Nagôs Africanas.	111
Figura 38	Pedrina e Honorinda se preparando para a saída do bloco	115
Figura 39	Desfile das nagôs na Biela	117

Figura 40	Tabuleiros das Nagôs Africanas	118
Figura 41	Desfile das Nagôs, ao meio Soleni entre os cambones	122

SUMÁRIO

1	PERCURSO E ENCONTRO COM AS NAGÔS AFRICANAS DE BELMONTE	11
1.1	Problemática Da Pesquisa.....	15
1.2	Metodologia	17
1.3	Algumas Sinalizações No Percurso Metodológico	23
2	SAÚDO PAI, SAÚDO MÃE, SAÚDO TODOS OS ORIXÁS! MINHAS NAGÔS EM PRIMEIRO LUGAR: AS mulheres nas Nagôs	26
2.1	As Nagôs Africanas Histórias e Memórias.....	38
3	“NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM NEGO JÊ! NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM ANGOLA! Encruzilhadas Negras	42
4	TERRITÓRIOS NEGROS DISSIDENTES	54
4.1	Mapas Brincantes	58
4.2	O Samba De Roda Das Marisqueiras E Mariscagem	59
4.3	Netos de Gandhi.....	65
4.4	As Africanas e os Negros Mirins	67
4.5	Ubuntu.....	69
5	CARNAVAL: NOSSAS IDENTIDADES SOB RASURA	71
5.1	O Carnaval Belmontense	82
6	DA DIÁSPORA	88
6.1	Diáspora e Multiplicidades.....	90
7	AFOXÉ: UMA CARTOGRAFIA DA CULTURA NEGRA	98
7.1	Os Tambores das Nagôs Africanas.....	103
8	VAMOS CORTAR DENDÊ! NAGÔ: Saber/Poder, Afetividades, Aprendizagens	110
8.1	Amar, Brincar, Criar	113
9	CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
	REFERÊNCIAS	129

ANEXOS

1 PERCURSO E ENCONTRO COM AS NAGÔS AFRICANAS DE BELMONTE

Em vez de tomar a palavra, gostaria de estar à sua mercê e de ser levado muito para lá de todo o começo possível. Preferiria dar-me conta de que, no momento de falar, uma voz sem nome me precedia desde há muito: bastar-me-ia assim deixá-la ir, prosseguir a frase, alojar-me, sem que ninguém se apercebesse, nos seus interstícios, como se ela me tivesse acenado, ao manter-se, um instante, em suspenso. Assim não haveria começo; e em vez de ser aquele de onde o discurso sai, estaria antes no acaso do seu curso, uma pequena lacuna, o ponto do seu possível desaparecimento. (FOUCAULT, 2010, p.5-6)

Abro esse trabalho de dissertação sendo solidária aos sentimentos expressos por Michel Foucault por ocasião de sua aula inaugural no *Collège de France* pronunciada em 2 de dezembro de 1970, quando explicita as dificuldades dos começos. Dífceis começos!

Mas, se começar é preciso, tenho que confessar que iniciar um texto, para mim, também não é uma tarefa fácil, pois a sensação que tenho é a de que as palavras certas para um bom início são difíceis de encontrar e, sem elas, a vontade é de sempre começar do meio para o início ou até mesmo do final, pois discorrer sobre temas que me instigam sempre vieram acompanhados dos sentimentos da necessidade de falar sobre nossas lutas seculares e do tempo presente, das nossas memórias, modos de existência, sobrevivência, de viver e ser nesta sociedade estruturada na cripta do racismo, que se desenvolveu na usurpação do povo e etnias africanas, reduzindo-os a objetos da máquina do capitalismo.

Foi a partir do desejo de compreender os modos de ser, viver e sobreviver do povo preto, nesta sociedade capitalista, racista, machista, heteronormativa e profundamente preconceituosa que me predisps a estudar esse tema. Ele não nasceu depois de leituras acadêmicas ou das aulas na universidade, mas, sim, da vivência desde a minha infância, adolescência e mais tarde como mulher negra, periférica e camelô. Da minha vivência familiar construída, como três “Ps”: Preta, Pobre e Periférica, como costumava dizer minha mãe, sempre com muito sorriso no rosto, e ao som do Ilê, este que através de suas letras, batuques, danças e belezas nos ensinou o que é ser “PPP”. Condição que, para nós, não é motivo de vergonha; muito pelo contrário, é de orgulho e de luta, para conseguir subverter e sobreviver a essa estrutura desigual imposta a nós.

Desde que comecei o curso de História no Campus XVIII, na UNEB, em Eunápolis, tinha a certeza de que estudaria partes da minha história, a história da população negra, fosse ela soteropolitana, baiana ou brasileira. Sabia que esses temas emergiriam como um encontro já esperado.

Logo quando ingressei no curso de História da UNEB, só pensava em escrever sobre as Negras de ganho¹, isso porque cresci sendo educada por elas. Minha Mãe e as minhas tias são baianas de acarajé, sendo a minha avó materna e suas irmãs o nosso elo mais próximo com nossas ancestralidades; elas que desenvolviam o trabalho no tabuleiro de acarajé para poder garantir que seus filhos e filhas pudessem frequentar a escola. Tiveram pontos de acarajé em vários bairros de Salvador: um na Liberdade, próximo à entrada do Curuzu, em frente à antiga delegacia, Marechal Rondon, Pernambués e no Nordeste de Amaralina; todos em bairros populares e majoritariamente ocupados pela população negra e onde elas possuíam residência.

Pois bem, aos 25 anos ingressei finalmente em uma Universidade pública, local que era o meu sonho. Sempre acreditei que estudaria em uma universidade pública, pois sabia que ali era o lugar em que eu deveria estar. Passei no vestibular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus XVIII, em Eunápolis, para o curso de Licenciatura em História. Eu tinha plena convicção do que estava fazendo ali, quais eram os meus objetivos, sonhos, riscos e desafios que estavam por vir, mas, antes de tudo, sabia da luta dos meus ancestrais para que eu pudesse chegar ali, e isso foi o que me manteve estudante da UNEB, Campus XVIII.

A vivência dentro da UNEB e em Eunápolis me permitiu ir além da universidade e da cidade; me permitiu conhecer as Bahias que existem dentro da Bahia. Conhecer suas encruzilhadas fora do eixo do Recôncavo Baiano. Foi um susto morar em uma cidade em que não se encontrava uma baiana de acarajé em cada esquina, ou nas sextas-feiras um lugar para comer uma comida baiana (um caruru, vatapá, uma moqueca ou um xinxim de galinha). Era uma Bahia com outros hábitos e paladares. Estava em uma cidade em que não se via a população negra que conheci durante meus vinte e cinco anos morando em Salvador e esse cenário de invisibilidade da negritude, para mim, de

¹ As Negras de ganho eram as mulheres negras libertas ou livres que desenvolviam atividades comerciais informais ou em parceria com o seu Senhor, vendendo seus quitutes na sociedade escravista. Tal atividade de acordo a sua condição lhe permitia acessar sua alforria se ela fosse escravizada; já para as livres, o trabalho lhes possibilitava a sobrevivência. Esta atividade era também comum entre os homens e as crianças.

fato foi uma experiência necessária que me descentralizou e me levou a conhecer outras vivências afro-baianas.

Foi em meio a este momento de (re)conhecer a Bahia que inicialmente conheci a cidade de Belmonte, a partir das memórias da minha vizinha, Dona Dora, natural de Canavieiras, que durante a minha infância ouvia suas histórias sobre Belmonte e Canavieiras. Ou pelas histórias de meu pai, que ia trabalhar nas festas destas cidades. Agora, passava a (re)conhecer Belmonte a partir do meu olhar, dos sons, do meu paladar. As minhas vivências começavam a ter materialidade no que via, ouvia, sentia.

Lembro-me do primeiro momento em que cheguei a Belmonte, pois o único sentimento que me veio no momento foi: Ah! Aqui posso me sentir na Bahia que conheço, aqui tem um cheiro familiar, aqui me reconheço nas pessoas nas ruas, pois, diferente de Eunápolis, em Belmonte eu via a população negra tal como via em Salvador. Em Belmonte, vi a bandeira do Esporte Clube Bahia hasteada nas casas, sem contar que: voltei a sentir o cheiro do dendê fritando acarajé às 17h; e pude comer comida baiana, pois encontrei, em variados lugares de Belmonte, a venda de moqueca, catado, caranguejo, guaiamum, camarão, vatapá, caruru.

Conhecer Belmonte foi diferente também porque Eunápolis, sede do Campus XVIII, onde graduei, tem sua população formada pela migração de mineiros, capixabas, baianos da microrregião sul da Bahia e até estrangeiros. Em sua maioria brancos, a maior parte se estabeleceu em Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, cidades potencialmente turísticas, e em Eunápolis, por conta da indústria madeireira, da agricultura e, posteriormente, da celulose. Quando cheguei a Belmonte², vi um cenário diferente, pois lá pude perceber a população negra na estética, na comida, na religião, nas festividades e no dia a dia.

A minha primeira visita a Belmonte aconteceu no período do carnaval, foi justamente quando conheci a brincadeira das “Nagôs Africanas” ou “As Nagôs”, como são popularmente conhecidas na cidade. Foi através do samba das Nagôs, da sua batida nos tambores no carnaval, que fui levada para um tempo e lugar que ainda não conhecia. Esse acontecimento me atravessou e me levou a essa pesquisa. Foram elas o ponto-chave do surgimento da produção deste trabalho, pois somente nesta cidade, além

² A cidade de Belmonte fica no mesmo território de Identidade Costa do Descobrimento que é um modo de organização política e geográfica feito pelo Governo do Estado da Bahia junto ao Ministério de Desenvolvimento e Agrário (MDA). No primeiro capítulo, faço uma apresentação sobre esta organização.

de Salvador, vi brincadeiras de afoxés, blocos afros e candomblés de rua, práticas negras que cresci vivenciando com os meus familiares.

O encontro com a brincadeira das Nagôs Africanas provocou vários outros encontros, configurando-se em uma verdadeira encruzilhada³. Entendo encruzilhada como um lugar que tanto pode ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial. Por perceber um reencontro comigo mesma e com minha ancestralidade, sendo cantada e performatizada por aquelas mulheres também negras, pude perceber que os nossos fluxos continuam correndo, construindo e desconstruindo modos de ser e viver na diáspora negra baiana, mostrando-me os caminhos que o movimento negro provoca.

A experiência no carnaval belmontense trouxe-me as lembranças dos afoxés e blocos afros de Salvador, realidade enegrecida que vivenciei dentro da cidade de Salvador por vinte e cinco anos. Como filha de pais camelôs, sobrinha de baianas de acarajé e também camelôs, cresci ouvindo Edson Gomes, Ilê Ayê, Muzenza, Olodum, dentre outros grupos negros da música afro-baiana. Tais influências culturais colaboraram com a minha formação pessoal e coletiva, pois ficava encantada ouvindo as histórias acerca da África, dos africanos e dos afrodescendentes sobre as quais as músicas cantavam. Sentia que a minha negritude era “bonita de se ver”!⁴

Entendia, a partir das músicas afro-baianas, que nós negros e negras também fomos protagonistas da história. Aprendi que lutamos e não nos curvamos ao racismo e às opressões que sofremos ao longo dos séculos. Foi a partir deste processo de aprendizagem que busquei realizar esta pesquisa, agora atravessada pelas Nagôs Africanas de Belmonte. Tal empreitada se tornou possível a partir da implantação do Curso de Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER) da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Campus Sosígenes Costa, sediado em Porto Seguro e espaço em que me tornei estudante.

A implantação do curso possibilitou o desenvolvimento de pesquisas que versassem sobre manifestações culturais de matriz africana em diversas áreas do conhecimento, entre elas a minha pesquisa. A entrada no PPGER foi a concretização de mais uma etapa na realização de um sonho. Ao ingressar no mestrado, um pouco mais madura do que na graduação, convicta dos meus objetivos, tive melhor desenvoltura na

³ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

⁴ Temática do DVD dos 40 anos do Ilê Aiyê, em Salvador, novembro de 2014.

escolha das disciplinas, dos textos e das atividades que desenvolvi durante o curso. A maturidade e o compromisso com que procurei realizar este processo de formação foram fundamentais para me manter acreditando na importância desta pesquisa para mim, para as mulheres negras e para a luta do povo negro que tanto lutou e luta para que formações como essa sejam ofertadas na perspectiva de fazer avançar a educação das relações étnico-raciais no Brasil.

1.1 PROBLEMÁTICA DA PESQUISA

O PPGER resulta, dentre outros fatores, das demandas oriundas das Leis n. 10.639/03⁵ e n. 11.645/08⁶, que estimulam o aprofundamento e a expansão de pesquisas e intervenções relacionadas ao campo das relações étnico-raciais e suas problemáticas nos diferentes espaços educativos.

Trabalhar com a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” nos currículos escolares, tal como a legislação propõe, não significa ter que pensá-la enclausurada nos espaços escolares ou em outros espaços formalmente destinados a ensinar pessoas. Ao contrário, defendo o argumento de que as instituições sociais, inventadas para moldar condutas aos moldes eurocentrados e condizentes com as exigências das sociedades capitalistas, não sejam os melhores espaços para aprender/ensinar os saberes étnico-raciais. Isto porque, conforme nos mostra os estudos da professora Eliana Póvoas Brito⁷, para escapar das armadilhas das identidades fixadas pelas normativas institucionais e desestabilizar os caprichos da disciplina e seus efeitos sobre os corpos negros, movimentos de subversão dos dogmas, das normatizações e dos mecanismos de controle presentes nos processos de escolarização são produzidos⁸.

Partindo deste entendimento, penso o bloco das Nagô Africanas da cidade de Belmonte- Bahia⁹ como espaço educativo caracterizado por processos de ensino-aprendizagens em constantes processos de desconstrução de estereótipos raciais, tal

⁵ BRASIL. Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 26/10/2018

⁶ BRASIL. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 26/10/2018

⁷ BRITO, E. P. P. O currículo do ensino médio baiano: entre a formação integral e a valorização das diferenças. *Currículo sem Fronteiras*, v. 18, n. 3, p. 1003-1024, set./dez. 2018./ BRITO, E. P. P. Entre a aceitação e a fuga: a juventude negra em trânsito nos currículos escolares. *Revista Exitus*, Santarém/PA, v. 9, n. 4, p. 37-65, out./dez. 2019.

⁸ Ibid.

⁹ Vale ressaltar que ainda é reduzido o número de pesquisas realizadas sobre a temática na região do Extremo Sul, em específico, sobre Belmonte

como proposto pelas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana¹⁰. Por efeito, o bloco das Nagôs Africanas constitui-se em um espaço de experiência educativa que envolve todas as camadas da sociedade, afetando de modo significativo os sujeitos envolvidos em seu cotidiano.

Pensar o espaço como plano de imanência – o espaço provocando o pensamento. O espaço e o pensamento se constituindo. O pensamento sendo –povoado pela geografia, pelo espaço.O espaço e o pensamento se constituindo. O pensamento sendo – povoado pela geografia, pelo espaço. *Pensar a questão do espaço no processo educativo a partir do campo.*¹¹(grifo do autor)

Por consequência, trabalho com a hipótese de que as Nagôs de Belmonte têm muito o que ensinar aos docentes no que diz respeito aos processos de escolarização e as tentativas destes de “ensinarem” as relações étnico-raciais a partir de modelito *sprêt-à-porter* produzidos a partir de compreensões equivocadas sobre os modos de saber/fazer do povo negro. Justifico essa compreensão, pois os grupos afro-carnavalescos são elementos fundantes do carnaval de rua e suas apresentações, além de significarem festa, também demarcam um lugar educativo, político e cultural da memória negra em diáspora da população afro-belmontense no campo da diferença étnica e cultural existente nos percursos das formações das identidades.

Os afoxés, como também podem ser identificados os grupos afro-carnavalescos, são desfiles realizados a partir dos elementos religiosos do candomblé, trazendo para o carnaval os elementos da ancestralidade e a filosofia africana somados às lutas por afirmação da negritude local. À vista disso, é possível pensar as práticas culturais negras na cidade de Belmonte não mais a partir de um lugar folclorizado, pré-fabricado, mas, sim, do seu espaço educativo, político, social e filosófico.

¹⁰ BRASIL. Ministério da Educação (MEC). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Conselho Nacional de Educação, Brasília/DF, out. 2004.

¹¹ TERRA, Marina Furtado. **Espaço e educação: cartografia de singularidades em um bairro de Juiz de Fora/ MG**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2012.

1.2 METODOLOGIA

A cartografia surge como um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, sua pragmática. Nesse mapa, justamente porque nele nada se decalca, não há um único sentido para a sua experimentação nem uma mesma entrada. São múltiplas as entradas em uma cartografia. A realidade cartografada se apresenta como mapa móvel, de tal maneira que tudo aquilo que tem aparência de “o mesmo” não passa de um concentrado de significação, de saber e de poder, que pode por vezes ter a pretensão ilegítima de ser centro de organização do rizoma. Entretanto, o rizoma não tem centro.¹²

O uso da cartografia como metodologia nos permite traçar um mapa a partir das movimentações micropolíticas que produzem rastros, linhas que nos permitem acompanhar seus processos de ações minoritárias. É preciso considerar que a oralidade é expressão marcante das práticas de enunciação da cultura popular afro-brasileira, pois, como nos ensinou Hall¹³,

Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação.

Por certo, na perspectiva do rizoma, “as pistas aqui apresentadas não formam uma totalidade, mas um conjunto de linhas em conexão e de referências, cujo objetivo é desenvolver e coletivizar a experiência do cartógrafo”¹⁴. Desta forma, procuro ler os movimentos das Nagôs Africanas no sentido afro-rizomático, analisando como elas criam suas linguagens na cultura afro-brasileira dentro dos espaços de saber/poder (carnaval belmontense), onde elas seguem reconstruindo memórias; reconfigurando identidades e subjetividades; bem como reescrevendo a história da população afro-brasileira na história do Brasil decorrente da diáspora africana.

¹²PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 10.

¹³ HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões sobre a Terra no Exterior). In: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.p. 14.

¹⁴ PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, op.cit., p. 14.

Estabeleço assim um diálogo com o conceito de rizoma na concepção de Deleuze e Guattari¹⁵, para ler, analisar e interpretar as linguagens culturais das Nagôs Africanas em seu processo de contato com a sociedade brasileira, provocando multiplicidades de significações na cultura afro-brasileira e permitindo-nos perceber as experiências afro-rizomáticas que são estabelecidas nas esferas de saber/poder e resistência étnico-racial.

A concepção rizomática da cultura afro-brasileira para as Nagôs Africanas é possível devido a seus desdobramentos na produção cultural negra através de suas linguagens que produzem campos múltiplos dentro e fora do seu lugar social, podendo assim ser lidas de modo rizomático. “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”¹⁶. Neste sentido, compreendo o movimento das Nagôs semelhante ao movimento cruzado dos bordados, onde as linhas se cruzam e não se fundem produzindo sempre a cada movimento um novo desenho a partir de multiplicidades que desencadeiam outros pontos cruzados, entrecruzados, embaralhados, formando novos arranjos sociais, políticos e identitários, sempre móveis, sempre instáveis.

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma.¹⁷

Quando as Nagôs Africanas entoam suas chulas vestidas de suas ancestralidades, elas se movimentam em sentido rizomático, transformando tais práticas numa tomada de poder pelo significante, do estar e ser na diáspora, entre o estar e ser negra constituída em um campo de multiplicidade. A multiplicidade permite-nos entender sobre as identidades diaspóricas, sobre as mulheres negras que se forjam dentro delas e sobre as suas estratégias de ser e estar neste lugar.

Deleuze e Guattari¹⁸ permitem-nos entendermos que as multiplicidades são planas e, por serem planas, elas não estão uma sob a outra em sentido hierárquico, mas

¹⁵DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1. p. 9. (Esgotado)

¹⁶ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 9.

¹⁷Ibid., p. 4.

¹⁸Ibid.

em sentidos de compartilhamento, coletividade, que se multiplicam preenchendo cada um o seu espaço e, assim, formando novos espaços que não se chocam nem viram um uno, são “biunívoca”, que, ao se tocarem, formam outros espaços diferentes afetados pelo fora na constante formação do dentro. É dentro deste universo de subjetividade e agenciamento que analisamos as práticas das Nagôs Africanas.

Trabalhar nas linhas da transversalidade permite-nos percebermos os movimentos sísmicos, de viscosidade, de fragmentações e de rupturas provocados pela cultura negra. “Tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um *agenciamento*.”¹⁹ que segue no sentido da multiplicidade. Assim, busco compreender a cultura negra das Nagôs Africanas, a partir de suas práticas musicais, corporais, religiosas e de coletividade que produzem agenciamentos coletivos e individuais na produção de novos lugares de aprender e ensinar sobre a história do povo negro e sua vivência na diáspora.

No que concerne à chamada coleta de dados, tal dificuldade é muitas vezes contornada pelo apelo à noção de observação participante e às entrevistas semiestruturadas. Assim, elaborei entrevistas semiestruturadas com imersão nos espaços de sociabilidade das Nagôs Africanas, onde, com elas, acompanhei o carnaval de 2018 e de 2019. No ano de 2018, estive em Belmonte com uma frequência de duas vezes ao mês, por meio de visitas que tiveram início no mês de agosto. Esse contato facilitou o estreitamento das relações de amizade entre nós. A aproximação mais estreita com as componentes do bloco me permitiu conhecer um pouco de seus cotidianos. Dentre os diferentes espaços de convivência, almocei na casa de D. Railda e Honorinda, fui ao terreiro de Ujuraí com D. Dezinha e Dita, onde fui muito bem recebida por todas e todos e convidada para participar de uma feijoada ofertada a Ogum. Um festejo de extrema lindeza!

Em 2019, consegui, apoiada por uma colega da UFSB, residir por um mês em Belmonte, pois ela me cedeu a residência durante todo o mês de janeiro deste ano. Estar em Belmonte foi significativo para o desenvolvimento desta pesquisa, pois permitiu-me acompanhá-las durante alguns dias de modo coletivo e individual. Neste período, tive a possibilidade de ir a uma festa de caboclo junto com D. Railda e, neste encontro, observar como ela sempre está acompanhada de suas filhas e seus netos. Foi possível também uma maior aproximação com D. Honorinda, na sombra da varanda de sua casa e

¹⁹ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 9.

assim ter mais contato com sua trajetória nas Nagôs. Foi neste verão que consegui me aproximar de Soleni, a qual foi a última a ser entrevistada devido à dificuldade de horários livres para que pudesse me receber.

Nessa ocasião, foram realizados registros fotográficos de suas apresentações e ensaios, bem como encontros individuais com as integrantes do grupo. Juntas, construímos o percurso da pesquisa a ser realizada. Esse momento de elaboração contou, em especial, com a parceria efetiva de Carol e Pedrina.

Ao longo do processo, muitos foram os espaços de escuta, seguidos de transcrição e escrita dos textos, constituímos um “texto-agenciamento”, uma espécie de “livro-multiplicidade” construído em diferentes momentos, em diversas circunstâncias, marcado por diferentes velocidades. Tais relações ocorreram durante os encontros de escuta e observação das apresentações das Nagôs Africanas, quando elas a todo momento me capturavam e me envolviam em seus/nossos universos culturais.

Foi em um destes encontros com as porta-estandartes do grupo, Carol e Pedrina, nos quais fui apresentar o projeto desta dissertação e as convidei para participarem da pesquisa, que surgiram as pistas metodológicas para este trabalho. Pois, enquanto conversávamos sobre o grupo, elas me relatavam sobre seus modos de fazer, suas formas de organização, enfim, sobre a gestão de suas vidas enquanto integrantes do bloco afoxé.

De forma curiosa, perguntei a elas se existia algum critério na disposição dos lugares das mulheres no momento da fila e, conseqüentemente, na roda. Busquei saber quais eram os critérios e se consideravam fatores como o tempo de participação no grupo, idade ou desempenho de alguma função específica no grupo. E elas responderam:

Olha, assim, na verdade, quem fica... Quem puxa são as mais velhas, que agora está sendo dona Quelé e (Tia Railda) Railda, que são... São as mais velhas, né? Que têm mais tempo de grupo, e elas têm função de puxar a roda. Elas têm na hora. Na hora do apito, quando dona Dezinha consegue... Apita, elas fazem uma roda ou então no samba troca de lugar, troca a fila, movimenta a fila, né? Troca uma de lugar com a outra, pode ser dando... Puxando a fila pelo lado direito, ou então no samba que elas samba no meio e faz a troca, né? No meio, uma vai pro lado da outra.²⁰

E foi a partir do modo como elas se organizam que Carol sugeriu que eu organizasse o meu trabalho. Falei para elas sobre o meu desejo de realizar o trabalho

²⁰ Entrevista cedida por Carol e Pedrina, em Belmonte, em 25 de setembro de 2018.

com o protagonismo delas e que tivesse como resultado final um dispositivo que as instrumentalizasse cultural e politicamente e que, ao mesmo tempo, contribuísse para as aprendizagens desenvolvidas nos espaços de ensino-aprendizagem escolarizados.

Com isso, deste diálogo, emergiu a proposta de fazermos uma espécie de caderno tomando como modelo de inspiração os “Cadernos do IPAC²¹” sobre a Festa da Boa Morte, que acontece anualmente na cidade de Cachoeira no Recôncavo Baiano, e sobre os desfiles de Afoxés da Bahia, que tratam das trajetórias históricas destes blocos afro-carnavalescos em Salvador. Estes cadernos fazem parte da coleção intitulada “Cadernos do IPAC” em parceria firmada ente o IPAC e a Fundação Pedro Calmon, autarquias da Secretária de Cultura da Bahia (Secult-BA). O projeto teve início a partir do ano de 2010.²²E, assim, começamos a caminhar...

Neste mesmo encontro com Carol e Pedrina, traçamos os caminhos metodológicos para o desenvolvimento da pesquisa. Elas propuseram que iniciasse as entrevistas com as mais velhas, pois elas possuíam mais tempo de grupo e, na sequência, com as que desempenhavam determinadas funções no grupo. Desta forma, elas também estariam inseridas, já que, embora sejam as mais novas no que diz respeito à idade, possuem uma trajetória de vida dentro do grupo desde a infância. Em seguida, elas listaram cada uma dessas mulheres, apontando seu tempo de grupo, bairro onde moram, nomes e como elas participariam da pesquisa. Por fim, chegamos a um total de 09 mulheres, relacionadas na Tabela 1:

Tabela 1 - Relação das entrevistadas²³

NOME	IDADE	FUNÇÃO NO GRUPO
Maria da Hora: Dezinha*	Aproximadamente entre 70 a 80 anos	Organizadora e moradora da Biela.
Benedita: Dita*	aproximadamente entre 50 e 60 anos	Amiga de Dezinha, e é quem ajuda Dezinha na organização do bloco.
Honorinda*	Aproximadamente entre 50 e 60 anos	Baiana do meio, integrante do grupo há mais de 20 anos.
Railda*	aproximadamente 50 anos	Responsável em ficar em uma das pontas das filas, orientando o grupo, está no grupo desde a adolescência.
Quelé*	aproximadamente Entre 70 e 80 anos	Responsável em ficar em uma das pontas das filas, orientando o grupo, está no grupo há mais de 20 anos.
Soleni	30 anos	Combone, moradora da Biela.
Carol	19 anos	Porta-estandarte e participa do grupo há mais de 10

²¹Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.

²²BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. **IPAC**. Festa da Boa Morte. / IPAC. ed. rev. e ampl. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011.

²³Durante as entrevistas, quando perguntadas sobre sua idade, elas preferiram não a revelar.

		anos.
Pedrina	22 anos	Porta-estandarte e participa do grupo há mais de 10 anos.
Detinha	82 anos	Prima de Dezinha e está no grupo há mais de 20 anos.

Fonte: Elaboração própria

Dona Deza, organizadora do grupo, considerada pelas meninas como a portadora do saber da cultura popular; Dona Detinha, prima de Dona Deza que a acompanha na brincadeira desde o tempo que a mãe de Dezinha fazia a brincadeira; Dona Quelé, também vizinha de D. Dezinha e integrante do grupo do mesmo período de Detinha; Honorinda, baiana do meio, tem a função de carregar o tabuleiro das Nagôs; D. Railda, faz parte do grupo desde a adolescência quando acompanhava a mãe; Dita, amiga de Dona Deza há mais de 25 anos e também integrante do grupo, é Dita quem acompanha D. Dezinha quando vai convidar as mulheres para integrarem o grupo.

Soleni marca o seu lugar nas Nagôs por ser a única mulher a fazer parte dos cambones, espaço ocupado majoritariamente por homens; e as porta-estandartes ou as meninas do meio, Carol, que cresceu ao lado da casa de D. Dezinha (local onde acontecem os ensaios, o que lhe permitiu ingressar no grupo muito nova, aos 09 anos de idade); e Pedrina, que também teve o seu contato com as Nagôs desde criança, pois era levada por sua mãe Miriam e por sua tia Railda. Foi justamente a partir desta configuração que me envolvi com as Nagôs e fui capturada por elas para desenvolver esta pesquisa, pois, à primeira vista, elas aparentam ser mais um grupo afro-carnavalesco, mas, quando nos aproximamos e as encontramos, podemos conhecer e adentrar o seu mapa e perceber seus pontos de rasura e diferença em relação aos demais grupos culturais da cidade.

A partir do desenho que fizemos, esta pesquisa segue os movimentos realizados pelas Nagôs Africanas na perspectiva de compreender como se organizam, como colocam em prática seus saberes, como podem nos ensinar enquanto professoras e professores a tornar os cotidianos escolares mais alegres, mais festivos e, sobretudo, mais respeitosos com as culturas afrodescendentes.

1.3 ALGUMAS SINALIZAÇÕES NO PERCURSO METODOLÓGICO

Procurei pensar a população negra não como uma categoria única, portadora de uma identidade fixa, mas, sim, compreendendo que as identidades são forjadas em constantes movimentos de negociações pessoais, culturais, sociais, políticas, religiosas, dentre outros. Moduladas por fluxos desejantes dos encontros em um processo que provoca novos lugares de enunciação, outras identidades individuais e coletivas. “As identidades, nessa concepção tornam-se uma “celebração móvel”: formada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam.”²⁴ Ou, ainda, acompanho Hall quando diz:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”.²⁵

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora dos discursos que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, as identidades emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e, por efeito, são mais uma produção da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma “identidade em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça sem diferenciação interna”.²⁶

Nas sociedades que se estabeleceram a partir da diáspora, as identidades são múltiplas, constituídas no trânsito da corporeidade, da religiosidade, da cultura, das linguagens ressignificadas pelas linhas de fuga, rabiscadas a partir de suas vivências diaspóricas afro-brasileiras, ou seja, o conceito de diáspora desenha-se nas linhas de significação e ressignificação da cultura.

²⁴ HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeus da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro, 2011. p. 13.

²⁵ HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.p. 112.

²⁶ Ibid., p. 110.

A expressão da cultura negra na diáspora se formula nas zonas de rasuras da diáspora e da identidade, sendo a cultura da encruzilhada da identidade e da diáspora, carregada de significações e signos, desterritorializando os sujeitos afetados por sua ação rizomática. Esta leitura nos permite compreender a cultura afro-brasileira, seguindo os sentidos dos “bulbos” da cultura afro-belmontense no desenho das Nagôs Africanas. Lá onde elas estão fundadas sobre as fronteiras entre o dentro e o fora, multiplicidades, que provocam lugares que fraturam o controle hegemônico fundado pelo espectro da escravidão ocidental que subalternizou a cultura africana e afro-brasileira. Neste sentido, as Nagôs seguem, reescrevendo a história afro-brasileira e protagonizando novos lugares de enunciação.

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas toma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado reconfigurando como um “entre-lugar” que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia de viver.²⁷

Identificar as Nagôs Africanas neste lugar fronteiriço da cultura é crucial para entendermos o desenrolar da história afro-brasileira, pois elas ressignificam o passado marcado por dor e subalternização colonial e o compõem como causa social, política, religiosa, afetiva, como um lugar onde algo acontece e se faz presente. Elas renovam o passado, reconfigurando com um “entre-lugar”, onde o protagonismo negro se dá de modo insurgente, mesclando passado e presente.

Elas produzem novas linguagens e pontos de referências no constante fluxo de rupturas e continuidades das identidades negras. Onde as fronteiras não são lugares fixos e nem as habitamos no estilo “pronta entrega”, mas é um lugar arbitrário. Também assim, os corpos que nelas habitam e tentam evitar “o testemunho da de posseção da cultura”. Pensar o bloco das Nagôs como esse espaço fronteiriço, um “entre-lugar”, permite concebê-las a partir de um agenciamento coletivo com linhas de fuga e linhas de vida contra as investidas coloniais.²⁸

A expressão cultural do bloco das Nagôs Africanas estabelece um lugar onde acontecem as relações de subjetividade internas e externas, vivenciadas quando elas reconfiguram o espaço do carnaval, elas agem como as abelhas agem nas flores e no

²⁷ BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2ed. – Belo horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 27.

²⁸ BHABHA, Homi K. op.cit., 2013, p. 64.

ecossistema. As Nagôs proliferam a cultura afro, a identidade afro, a história afro e assim compõem novos espaços sociais dentro e fora do carnaval. Tornam o carnaval um espaço de disputa²⁹ pelos saberes da população negra na luta pelo reconhecimento.

Neste sentido, essa dissertação se encontra atravessada e intercalada entre discussões conceituais, narrativas e fotografias das mulheres componentes das Nagôs Africanas, buscando estabelecer conexões e contatos com as temáticas percorridas, sem perder de vista os fluxos produzidos pelas Nagôs Africanas. Sua estrutura encontra-se multifacetada, pois, para o seu desenvolvimento, foram realizadas entrevistas, individuais e em grupo, registros fotográficos e gravações dos ensaios e dos cortejos durante os carnavais de 2018 e 2019. As entrevistas estão organizadas dentro do texto em itálico, o nome das entrevistadas e da pesquisadora está destacado em negrito, como um modo de evidenciar as falas das mulheres no percurso do texto, pois entendo que este texto foi escrito a muitas mãos. “Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante.”³⁰

²⁹ Tal leitura pode ser feita quando as Nagôs Africanas estabelecem diálogo, por exemplo, com a Secretaria de Cultura de Belmonte, sobre a sua participação no carnaval, pois a programação oficial da festa não leva em consideração a particularidade do bloco, em ser formado majoritariamente por senhoras com idades entre 70 e 80 anos. E colocando-as para desfilar em um horário inapropriado, por isso a necessidade do diálogo com os gestores públicos. Ou podemos notar também quando elas cantam suas chulas, músicas que rememoram suas ancestralidades e seus feitos de subversão da ordem ao saírem para o desfile no seu momento adequado, ou quando falam das estratégias de sobrevivência da população negra.

³⁰ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 1.

2. SAÚDO PAI, SAÚDO MÃE, SAÚDO TODOS OS ORIXÁS! *MINHAS NAGÔS EM PRIMEIRO LUGAR*³¹

As Nagôs Africanas, ao desfilarem, produzem duplo efeito: o de romper com os mecanismos de controle sobre as práticas culturais negras e dos corpos negros e o de evidenciar a sutileza desses mesmos dispositivos de controle e regulação social. Guattari e Rolnik,³² convencionaram chamar estas práticas de *maquinico capitalístico*, por se tratar de uma produção de subjetividade de natureza industrial, fabricada, modelada para ser consumida. Podemos perceber a instrumentalização do pensamento de Guattari e Rolnik, quando a prefeitura nomeia os grupos afro-carnavalescos da cidade como “blocos culturais ou como carnaval cultural” a fim de produzir um produto de consumo,

[...] o que caracteriza os modos de produção *capitalísticos* é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação, que eu chamaria de "cultura de equivalência" ou de "sistemas de equivalência na esfera da cultura".³³

A presença das Nagôs Africanas no carnaval de Belmonte se configura como um ato político, por demarcar o lugar político, econômico, social, cultural e da memória em diáspora da população afro-belmontense no campo da diferença étnica e cultural existente nos percursos das formações das identidades. Percebido a partir dos elementos religiosos do candomblé, religião que atravessa as mulheres do grupo, que, assim, marcam o carnaval com elementos da memória e da filosofia africana, somadas às lutas por afirmação da negritude brasileira.

À vista disso, é possível refletir sobre as práticas de enunciação que essas mulheres negras produzem na cidade de Belmonte. Agora, não mais a partir de um lugar folclorizado, romantizado e fortalecedor do discurso da harmonia racial, mas, sim, do seu espaço político, social e filosófico na reflexão do ser na diáspora.

Há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a

³¹ Trecho da música “Minhas Nagôs em primeiro lugar”, de autoria das Nagôs Africanas.

³² GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.p. 21.

³³ Ibid., p. 15-16.

cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também de superação. Essa é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas.³⁴

Dentro deste campo de batalha cultural, as mulheres negras das Nagôs Africanas têm estabelecido posições estratégicas nesta disputa de poder e lutado perpendicularmente em outros segmentos sociais por estarem inseridas numa sociedade majoritariamente branca e masculina. “[...] a inferiorização das mulheres negras se desenvolve a partir de um contexto onde assumem relevância características biológicas como cor da pele e sexo, que vão embasar sistemas de hierarquização social definidos como racismo e sexismo.”³⁵

A atuação das mulheres negras, a partir de suas “estratégias culturais capazes de fazer a diferença”³⁶ no território cultural e demais segmentos da sociedade em que ela está inserida torna-se um ato político, de sobrevivência e de resistência, devido às estratégias desenvolvidas para resistirem às opressões de raça, de gênero e econômicas.

Segundo Lago,³⁷ as mestras negras da cultura popular, nas músicas-danças negras, revelam-se em condição de equilíbrio com relação aos homens, pois começam a ganhar espaço na sociedade como projeto político a partir do governo Vargas, na tentativa de forjar uma unidade cultural brasileira embasada na mestiçagem. Werneck³⁸ chama-nos a atenção para o fato de que tal projeto de governo buscou preservar a hegemonia eurocêntrica estando presentes nela as linhas de divisão de raça, classe e gênero.

Lago,³⁹ em seu artigo sobre as mestras da cultura popular em Belém do Pará, discute a invisibilidade que as mulheres negras sofrem nas pesquisas sobre cultura popular, argumentando que, assim como as divisões de gênero no âmbito da cultura

³⁴HALL, 2003, p. 255.

³⁵ WERNECK, Jurema Pinto. **O SAMBA SEGUNDO AS IALODÊS: Mulheres negras e a cultura midiática**. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. p. 10.

³⁶ Ibid., p. 339.

³⁷ LAGO, Jorgete Maria Portal. **Mestras da Cultura Popular em Belém-Pa: Narrativas de Vida, Ativismos Culturais e protagonismo Musicais**. 2017. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

³⁸ WERNECK, op. cit.

³⁹LAGO, Jorgete Maria Portal. Mestras da cultura popular em Belém-PA: a importância da mulher na manutenção e divulgação da cultura popular. *In:18º REDOR*. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 24 a 27 nov. 2014. Tema: Perspectivas feministas de gênero desafios no campo da militância e das práticas.

escapam para além do racismo institucional praticado nas esferas públicas, este também se encontra presente nos ambientes acadêmicos, onde há pouquíssimas pesquisas que tratam das mulheres negras como protagonistas da cultura popular.

A importância dos mestres é vital para a existência e continuidade das manifestações populares, mas pouco se fala sobre eles. E sobre as mulheres, ou como chamarei aqui de mestras, a divulgação de seus saberes e fazeres junto aos seus grupos é quase nulo. Tal situação demonstra que, apesar da produção musical profícua dos grupos tradicionais, não percebemos uma produção acadêmica e de divulgação que seja proporcional. E se analisarmos a partir da atuação das mestras, o descaso é maior, demonstrando a relação assimétrica na divulgação da cultura popular em Belém.⁴⁰

A invisibilidade a que as mulheres negras são submetidas em nossa sociedade sexista pode ser lida a partir de marcadores da cor, pelo estrato social de desprivilegiadas de recursos econômicos, pelo local onde residem (bairros populares urbanos ou interioranos), pelos cargos de trabalhos ditos não prestigiados (como lavadeiras, marisqueiras, agricultoras rurais, donas de casa e trabalhadoras ambulantes). Ou como poderia ser parafraseado por hooks, “Nós negros temos sido profundamente feridos”⁴¹.

E num contexto de pobreza, quando a luta pela sobrevivência se faz necessária, é possível encontrar espaços para amar e brincar para se expressar criatividade, para se receber carinho e atenção. Aquele tipo de carinho que alimenta corações, mentes e também estômagos. No nosso processo de resistência coletiva é tão importante atender as necessidades emocionais quantos materiais.⁴²

As mulheres das Nagôs são marcadas pelas relações de gênero e pela categorização de raça e classe, por se tratarem de mulheres trabalhadoras rurais e urbanas, negras, marisqueiras, donas de casa, estudantes de escolas públicas, moradoras dos bairros populares. São meninas e mulheres negras marcadas profundamente pelas linhas raciais e sociais desta sociedade onde predomina o modelo euro-americano referenciado no patriarcado e na manutenção pela e na exploração racial.

A brincadeira das Nagôs é uma das mais antigas da cidade de Belmonte. De acordo com os relatos das brincantes, quem organizava as Nagôs era a mãe de D. Dezinha, D.Zezé, já falecida. Com a morte de D. Zezé, o esposo de D. Dezinha dá

⁴⁰LAGO, 2014.

⁴¹HOOKS, Bell. Vivendo de amor. Tradução: Maísa Mendonça. 9 mar. 2010. In: **Mulher Negra**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 26 nov. 2018.

⁴² Ibid.

continuidade na organização do bloco. D. Dezinha relata-nos que passou a cuidar da brincadeira depois do falecimento do esposo, desde então está à frente do bloco há mais de 30 anos (Figura 1).

Figura 1 - Organização do desfile para a saída no carnaval de 2018



Fonte: Arquivo pessoal

A presença masculina no bloco só ocorre com os *cambones*,⁴³ que são os tocadores dos tambores ou atabaques como são conhecidos os instrumentos percussivos utilizados normalmente nas práticas musicais e religiosas na Bahia, porém esta função de tocador no afoxé das Nagôs não está reservada exclusivamente para os homens. Entre eles está Soleni (Figura 2, a seguir), uma jovem de 30 anos, moradora da Biela, que nasceu e cresceu dentro de Belmonte, aprendeu a tocar atabaque bem novinha, já aos 05 anos de idade, com o seu avô, Sr. Donga. Seu avó é um dos organizadores de outras brincadeiras negras em Belmonte, como Os Negros e o Boi Duro. Soleni é também é parente de Dona Dezinha, o que nos leva a perceber que o cotidiano de sua infância e adolescência foi marcado por essas brincadeiras.

Quando a vi fazendo parte dos tocadores, fiquei bastante surpresa e, na primeira oportunidade que tive de conversar com Dona Dezinha, perguntei a ela sobre a participação de Soleni entre os tocadores, pois não é comum a presença de mulheres nessa função, principalmente quando o grupo possui linguagens religiosas: “***Mas só ela de mulher que pode tocar? Dona Dezinha: Só ela, porque Só que sabe?! As outras não sabem.***”⁴⁴ Desenvolverei esse debate mais adiante quando tratarei sobre os Afoxés.

⁴³ Nome dado aos tocadores dos tambores nos desfiles de afoxé e nas casas de candomblé de Belmonte.

⁴⁴ Entrevista cedida por Dona Dezinha, em Belmonte, em 18 de agosto de 2018.

Figura 2–Soleni tocando entre os cambones no carnaval de 2018



Fonte: Arquivo pessoal

Seguimos nas batidas de Soleni e retornamos a Dona Deza ou Dezinha, como costuma ser chamada pelas amigas. Ela é uma senhora bem reservada de poucas palavras com quem não é do seu círculo de amizade ou com quem ela não se sinta à vontade. Dona Deza atualmente frequenta regularmente o candomblé de Ujuarí, seu pai de santo, ela disse em sua primeira entrevista que: *“Dona Dezinha: Rapaz, não é da agora que ando em candomblé não, mas... depois fui indo fui indo foi desistindo... andei muito em candomblé por ai, moça.”*⁴⁵.

A mesma dedicação que ela tem pelo Bloco ela tem pelo candomblé. Dona Deza é quem faz a organização de tudo. Desde pensar as cores das roupas, as contas (colares) utilizadas pelas baianas, os detalhes das roupas das porta-estandartes ao convite das brincantes, ela sai de casa em casa junto com Dita, sua amiga há mais de 25 anos, convidando as mulheres para participarem principalmente as que já estão no grupo há muito tempo, além das baianas. Elas também vão juntas convidar os cambones para tocar e é neste momento que alguns homens passam a integrar o grupo.

D. Dezinha (Figura 3) é a responsável pelo apito, objeto que, dentro da organização do afoxé, orienta os integrantes e a percussão nos toques e nas músicas que serão tocadas. Portadora e propagadora dos saberes da cultura popular negra, D. Dezinha, além de organizar a brincadeira das Nagôs Africanas, também organiza um dos grupos de Boi Duro mais bonitos que já conheci. Digo isso, pois já houve várias premiações dentro e fora da cidade.

⁴⁵Entrevista cedida por Dona Dezinha, em Belmonte, em 18 de agosto de 2018.

Figura 3 - Dona Dezinha, na porta de sua casa e ao lado do Estandarte das Nagôs



Fonte: Arquivo pessoal

A festa do Boi Duro acontece durante os festejos de São Sebastião no mês de janeiro. Neste sentido, podemos reconhecer D.Dezinha como uma Mestreza da Cultura Popular. O termo mestre ou a mestra da cultura popular é designado como uma forma de valorizar os conhecimentos e as experiências da cultura popular, assim como sua contribuição na difusão e manutenção de manifestações tradicionais populares.⁴⁶

Companheira de Dezinha no processo de convidar pessoas e sensibilizá-las a participarem, Dita (Figura 4), além de amiga, também frequenta a mesma casa de candomblé que D.Dezinha, o que estreita ainda mais a amizade delas. Benedita é uma senhora de mais de 60 anos, moradora de Belmonte, que já trabalhou na mariscagem e atualmente trabalha em um sítio de veraneio na cidade de Guiaú, um distrito do município de Santa Cruz Cabrália. É uma simpatia de pessoa, sempre bem sorridente,

⁴⁶LAGO, 2017, p. 23.

que recebe muito bem a todos que chegam para conversar sobre As Nagôs, porém é um pouco tímida.

Figura 4 - Dita na concentração para o início do cortejo das Nagô



Fonte: Arquivo pessoal

Seguindo os movimentos das Nagôs, encontramos também outras mulheres pertencentes ao grupo que estão no grupo a partir dos laços de amizade, religiosidade, respeito e carinho pela brincadeira. Dentre elas, temos Dona Quelé, ou somente Quelé, como é chamada pelas Nagôs. Ela reside no Bairro da Biela já há muito tempo e acompanha as brincadeiras desde o tempo em que o marido de Deza organizava. De lá para cá, não deixou mais de dançar nas Nagôs.

Figura 5 - Quelé dançando nas Nagôs



Fonte: Arquivo pessoal

Quelé é uma das baianas das pontas que fica próximo aos tocadores (Figura 5). Junto com Railda, são elas que iniciam as coreografias a serem realizadas. Quelé, no

carnaval de 2019, durante uma conversa, minutos antes da saída do bloco na sala da casa de D.Dezinha, relatou que seguirá nas Nagôs até quando tiver vida e saúde para brincar.

No que se refere a Railda Bonfim dos Santos (Figura 6), sua relação com as Nagôs foi construída e entrelaçada ainda quando ela era menina durante sua adolescência, quando, do lado de fora da roda, acompanhava sua mãe, Dona Angelina, esta que já é falecida. Dona Railda recorda-se de quando sua mãe a levava junto com suas irmãs para a acompanharem na brincadeira e assim aquela foi pegando gosto também a ponto de desenvolver esta prática com suas filhas e suas netas.

Figura 6 - Railda dançando nas Nagôs



Fonte: Arquivo pessoal

D. Railda, assim como sua mãe, também leva suas filhas e netas para a acompanharem nos desfiles das Nagô. A netinha Emanuelle tem apenas 02 anos de idade e já vai aos desfiles e às apresentações vestida com os trajes de baiana Nagô, como pode ser visto na Figura 7 (a seguir).

D. Detinha, uma senhora de mais de 80 anos, é prima de D. Dezinha e está na brincadeira das Nagôs desde quando a Mãe de Dezinha fazia o desfile nas ruas da Biela, época em que as ruas ainda não eram pavimentadas (Figura 8, a seguir). Detinha vem brincando nas Nagô desde quando morava em Canavieiras, município vizinho a Belmonte, tendo o Rio Jequitinhonha como limite entre os dois municípios.

Figura 7 – Emanuelle vestida de Nagô



Fonte: Arquivo de Dona Railda

A senhora conheceu as Nagô quando Dona Detinha?

Detinha: Ah! Mia fia...(risos) Derde que eu brinco Nagô morei em Canavieiras. Brinquei nagô até não querer mais, vim pra qui, saí de lá entrei nas nagô de Zezé, das nagô de Zezé aqui... Até quando elas me quiserem, né.⁴⁷

Figura 8 - Detinha na festa de Iemanjá 2018



Fonte: Arquivo pessoal

⁴⁷Entrevista cedida por Dona Detinha, em Belmonte, em 08 de dezembro de 2018.

Detinha é vizinha de Honorinda na Biela (Figura 8). A sua ida e participação na brincadeira é um pouco limitada devido a problemas de catarata nos dois olhos, por conta da idade. Em função disso, ela só sai acompanhada, normalmente por Honorinda, em função da proximidade e também devido aos laços de amizade existentes entre elas. Honorinda é a baiana do meio, fica em destaque, pois sua roupa é toda branca. É ela quem carrega o tabuleiro. Segundo Honorinda, a sua posição representa as negras de ganho⁴⁸, do tempo do cativo e do pós-abolição: “*represento a força da mulher em ter tido a inteligência de ir pra rua vender seus quitutes e sustentar a sua família já que não foi dado nada ao negro quando foi liberto.*”⁴⁹.

Figura 9 -Onorinda com o tabuleiro das Nagô



Fonte: Arquivo pessoal

Honorinda é uma mulher de personalidade forte e envolvida na brincadeira desde a sua adolescência, quando ainda morava em Canavieiras (Figura 9). Ela é nascida em Belmonte e, atualmente, reside na Biela, mas passou boa parte de sua infância e adolescência no município de Canavieiras. Ela é mãe de quatro filhos e, durante sua juventude, viveu em Belo Horizonte com seu esposo que já é falecido. Durante o tempo que residiu na capital mineira, cursou Licenciatura em Estudo Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mas não chegou a atuar na área, pois logo após a conclusão do curso precisou retornar a Belmonte devido a um grave

⁴⁸Sobre esse tema, ver os trabalhos de: SOARES, Cecília Moreira. **Mulher negra na Bahia do século XIX**. 1994. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994./ e COSTA, JéssykaSâmya Ladislau Pereira; RIBEIRO, Nathália Saraiva. Escravas de ganho e senhoras das matas: perspectivas do trabalho feminino escravo e negro na cidade de Manaus 1854/1884. *In: 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Curitiba (UFPR), de 13 a 16 de maio de 2015. **Anais...** Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>. Acesso em: 22/05/2019

⁴⁹Entrevista cedida por Dona Honorinda, em Belmonte, em 15 de janeiro de 2019.

problema de saúde de seu pai, motivo que a fez retornar e fixar-se de vez em Belmonte. Em Belmonte, criou seus filhos e retornou a participar das brincadeiras afro-carnavalescas da cidade, envolvimento que ela tinha desde sua adolescência.

No meio da roda, junto com Honorinda, está Maria Caroline Reis Rocha, uma das porta-estandartes das Nagôs (Figura 10). Carol, na religiosidade dos orixás, é filha de Oxum, orgulho que é emanado quando fala sobre a sua religião e o seu pertencimento às Nagôs, pois foi neste grupo de mulheres negras que encontrou força e lugar para profanar a sua religião sem medo e com orgulho.

Figura 10 - Carol cantando durante a festa de Iemanjá



Fonte: Arquivo pessoal

Carol fala das Nagôs com muito orgulho e paixão no olhar, uma menina de voz doce como as águas de Oxum e olhos cor de mel como o dourado da sua mãe. Carol iniciou no grupo ainda muito nova, aos 05 anos de idade, pois, por ser moradora da mesma rua de D.Deza, ela cresceu assistindo aos ensaios e desfiles que aconteciam também na porta da sua casa.

A Figura 11 é de Pedrina e sua mãe, Miriam. A escolha por trazer sua foto junto com a mãe se dá pelo fato de o processo dela de integração ao grupo estar ligado aos laços familiares. A sua participação começou ainda na infância quando era levada pela mãe e pela tia, mas a grande influência e gosto pela brincadeira veio de sua avó, Dona Angelina, hoje, já falecida, que também encaminhou as filhas na brincadeira, levando-as desde novas para acompanhá-la.

Figura 11-À direita, Pedrina e, à esquerda, sua Mãe Mirian, na festa de Iemanjá



Fonte: Arquivo pessoal

A família de Pedrina é de trabalhadoras e trabalhadores rurais e vendedores ambulantes. Sua tia Railda atualmente vende cervejas na praia nos finais de semana que têm movimento e durante todo o verão. Por isso que a prática de levar os filhos para as brincadeiras é uma forma de proporcionar um momento de lazer, já que a rotina de trabalho informal exige bastante esforço e dedicação do trabalhador e trabalhadora. Dentro deste contexto, a sua mãe e a tia levavam-na, junto com suas primas, para os desfiles. Ela cresceu no cotidiano da brincadeira das Nagôs e assim deu continuidade, estando até hoje no grupo.

Pedrina, jovem de 23 anos, oriunda de escola pública do mesmo modo que Carol, local onde elas desenvolveram várias estratégias de enfrentar o racismo no ambiente escolar. É uma menina bastante tímida, mas, quando os cambones começam a tocar, toda timidez fica de lado e a diversão do samba toma conta.

As linhas extensivas rabiscadas pelas relações de afetividade, família, amizade, ancestralidade e de coletividade produzidas pelas Nagôs nos permitem enxergá-las como um rizoma por sua multiplicidade de dimensões, dentre elas, as ancestrais. Os fundamentos das Nagôs estão em seus entrelaçamentos com suas ancestralidades e descendência africana e suas experiências na diáspora transpassadas a partir das realidades de cada participante, traçadas em suas linhas de fuga carregadas de suas potencialidades e subjetividades.

2.1 AS NAGÔS AFRICANAS HISTÓRIAS E MEMÓRIAS

A brincadeira das Nagôs é uma das mais antigas da cidade de Belmonte. De acordo com os relatos das brincantes, quem organizava as Nagôs era a mãe de D. Dezinha, D.Zezé, já falecida, na época em que o bairro ainda não era pavimentado, como disseram Detinha e Honorinda: “a brincadeira era com o pé no chão, saíamos com a poeira nas canelas”⁵⁰.

Com a morte de D. Zezé, o esposo de D. Dezinha deu continuidade à organização do bloco. Dezinha relata-nos que passou a cuidar da brincadeira depois do falecimento do esposo e que ela desempenha a função há mais de trinta anos. Ela lembra que acompanha as Nagôs desde a sua mocidade, mas que não sabe ao certo quando o bloco foi fundado. As Nagôs (Figura 22) e os Netos de Gandhi são os blocos culturais, em atividade, mais antigos da cidade.

Figura 12 - As Nagôs Africanas, sábado de Carnaval 02/03/2019



Fonte: Arquivo pessoal

Quando a senhora começou com as Nagôs? E Quando as Nagôs começaram a sair na rua em desfiles?

Dona Dezinha: Não sei não... Mas, rapaz... Quando eu comecei a sair? Não comecei sozinha, não moça, comecei com o rapaz que morava. Eu comecei com ele, mas foi o tempo, ele faleceu, tem que continuar né, moça?

E já fazia muito tempo que seu marido organizava as Nagôs?

Dona Dezinha: Não, começou a fazer quando estava na minha companhia. Logo quando a gente comecemos a fazer os índio... Os índio na companhia dele. Nos índio... depois terminemo os índio. Comecemos as Nagô. Ele faleceu, aí eu fiquei tomando conta das Nagô.⁵¹

⁵⁰Entrevista cedida por D. Detinha e D. Honorinda, em Belmonte, em 08 de dezembro de 2018.

⁵¹Entrevista cedida por Dona Dezinha, em 18 de agosto de 2018.

Em outro momento, durante uma das conversas com Detinha e Honorinda, também sobre as Nagôs e sobre como a brincadeira começou, elas relatam que, quando a mãe de Dezinha era viva, esta fazia o samba de prato na porta de casa. Relatam também que, quando elas começaram no grupo, isso lhes permitiu compreenderem que o grupo possui uma longa trajetória de mais de cinquenta anos.

A senhora tem quanto tempo nas Nagôs?

Detinha: Oh! Menina eu tenho é tempo! Tempo, tempo, mermo...

Honorinda: Tem mais de cinquenta anos...

Detinha: Tenho. Tem um bucado, um bucado de anos mermo. Desde moderna que eu brinco com as Nagô.

A senhora lembra quando a mãe de Dona Dezinha começou a organizar? E como era quando era ela que organizava?

Detinha: Não. Assim como as outras samba né...

Ela fazia a mesma organização que Dona Deza faz?

Detinha: Era.

Honorinda: aqui é uma cultura assim que passa de um filho pro outro.

Detinha: A Dezinha desde pequena que ela brinca esse negócio de boi duro, fazia boi duro... Essa Dezinha, desde pequena que ela gostava de Boi duro. Ficou mais pra idade começou a ensaiar os negócio dos Nego, né? Da Nagô, das Nagô, tudo ali, brinca vai, ela já brincou dos índio, já fez índio, já fez tudo ela.

E como foi que vocês começaram a se juntar pra fazer o samba?

Detinha: Lá na Biela, os ensaios é tudo na rua!

Honorinda: Agora tá bom minha fia! Se a gente quiser vim pra casa tomar banho pode vim, de primeira vinha de poeira até aqui. (faz a marca no joelho).

Detinha: Era... Agora que tá de passeio, né? Mas, toda vida foi ensaio na porta.⁵²

Há também o relato de dona Railda, uma das baianas que está nas Nagôs desde a adolescência, começou acompanhando a mãe e ficava do lado do cortejo junto com as irmãs, vendo a mãe entre as baianas dançando nas Nagôs.

A senhora lembra de quando a sua mãe começou nas Nagô? Ela começou junto com Dona Dezinha ou o bloco já existia e ela entrou depois?

Railda: Já existia.

Quanto tempo já tem que a senhora começou a participar das nagôs?

Railda: Já tem um bucado de tempo... Eu acho que já tem uns.... (busca na memória) Eu já tinha Crispim... Eu acho que já tem uns vinte anos já que eu brinco nas Nagôs. Porque o meu menino caçula já tá com 23 anos e eu não fui mais pra roça.⁵³

⁵²Entrevista cedida por Dona Detinha e D. Honorinda, em 08 de dezembro de 2018.

⁵³Entrevista cedida por Dona Railda, em 24 de novembro de 2018.

Os relatos de Dona Dezinha, Detinha, Honorinda e Railda evidenciam um pouco da temporalidade do grupo e demonstram que o tempo do grupo é o tempo da mocidade delas, de quando Dezinha era casada, o tempo de quando não havia asfaltamento nos bairros. Ou seja, a temporalidade do grupo é a temporalidade das vivências afetivas construídas dentro de suas realidades sociais e culturais.

Anjos⁵⁴ argumentou que a memória no ato de reconhecer a origem estabelece delimitações, coloca o passado sobre o presente, cria um “nós, os da origem”. E é justamente a partir do cruzamento destes fragmentos de memórias das integrantes das Nagôs, que suas linhas cartográficas se engendram de forma rizomática, pois não “tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ela cresce e transborda”⁵⁵.

Atualmente, o bloco das Nagôs é composto majoritariamente por mulheres, ficando a participação masculina ligada à função de cambones, ou seja, de percussionistas. No cortejo, as Nagôs já chegaram a agregar mais de cinquenta baianas desfilando no carnaval de Belmonte. Sua composição está estruturada com as baianas vestidas semelhantes às iaôs (mulheres iniciantes no candomblé); as porta-estandartes, duas garotas sempre mais novas; a baiana do meio que carrega o tabuleiro; os cambones; Dona Dezinha que vem no meio puxando as chulas, organizando as baianas e os cambones.

As Nagôs também são atravessadas pela religiosidade dos orixás, desde a representação do tabuleiro, elemento presente em todos os blocos da cidade, até o cuidado com o toque realizado nos cânticos para que nenhuma das integrantes *rode* durante a brincadeira, pois, como Dona Deza sempre alerta, “*candomblé é coisa séria.*”.

As nagôs estão presentes na maioria dos festejos da cidade: na festa do Carmo, no carnaval, na festa de Iemanjá. Sempre que são convidadas, elas marcam lindamente suas presenças encantando a todos que as assistem. D.Deza também organiza um dos grupos de Boi-duro da Biela que é também um dos mais antigos do bairro (Figura 23). A brincadeira do boi é marcante no cotidiano da população da Biela. Durante o período da pesquisa de campo, pude perceber como esta brincadeira é tão presente nas crianças, elas brincam de boi duro nas ruas da Biela, com improvisos de caixas de papelão.

⁵⁴ ANJOS, 2006, p. 46.

⁵⁵ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 15.

Figura 13 - Boi duro de Dona Dezinha

Fonte: Arquivo pessoal

Os blocos afro-carnavalescos ou culturais de Belmonte, durante suas apresentações, ensaios e desfiles, provocam desterritorializações através de múltiplos comportamentos e práticas que atravessam os espaços sociais, culturais, econômicos, estéticos, afetivos e cognitivos. Fabricando subjetividades dissidentes que rompem com as fronteiras que circundam o território das identidades culturais, causam fissuras e possibilidades de escapes e criação de novos sentidos, rompendo com as representações estereotipadas. As linhas de fugas emergem dos processos criativos de singularização e desterritorialização e, nesse movimento, as identidades se constituem em territórios de subjetividades capitalísticas.

A afirmativa dos blocos afros como territórios negros não se dá simplesmente por eles agregarem uma maioria da população negra como foliões, uma vez que a presença da população negra antecede a formação dos blocos, mas justamente porque a sua formação se dá pelas produções subjetivas que ocorrem no cotidiano do lugar onde se vive. Daí os blocos funcionam como encruzilhadas por serem locais de encontros, trocas, negociações, conexões que provocam multiplicidades, pois a multiplicidade reside na singularidade ou subjetividade de cada bloco no processo de territorialização e desterritorialização.

3 “NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM NEGO JÊ! NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM ANGOLA!”⁵⁶: ENCRUZILHADAS NEGRAS

“Na Bahia tem Nagô? Oh! Tem Nego Jê!
Na Bahia tem Nagô? Oh! Tem Angola!”⁵⁷

Ouvir os tambores das Nagôs Africanas e suas chulas entoadas pelas ruas da Biela e assistir a seus desfiles é ser fortemente atravessada pela negritude e pela diáspora de uma maneira diferente, uma maneira única, sendo deslocada para outro plano, o dos encontros com novos territórios que estão em contato com os antigos territórios, como no campo da diferença, do múltiplo e não mais do uno. Para mim, foi como se uma cortina caísse aos meus pés e à minha frente se apresentassem movimentos que me convidavam a seguir suas linhas e conhecer a multiplicidade cultural negra de mulheres negras e territórios negros.

As Nagôs Africanas é um dos blocos culturais da cidade de Belmonte, localizada no Território da Costa do Descobrimento⁵⁸. A cidade de Belmonte destaca-se das demais cidades pertencentes ao território por conta do número expressivo de práticas culturais afro-brasileiras que se manifestam durante o carnaval e nas festas religiosas da cidade, como, por exemplo, a Festa de Santo Reis, em janeiro; a Festa de Nossa Senhora do Carmo, em julho; e a Festa de Iemanjá, em fevereiro.

Essas festividades são marcantes quanto à presença histórica da cultura negra belmontense. A cidade é fortemente marcada pelos conjuntos de expressões afro-diaspóricas, devido ao período de ocupação desde o período colonial, o auge do cacau entre o século XIX até meados do século XX, até os dias de hoje. Os períodos entre o Brasil colonial (1530-1822), o Império (1822-1889) e durante maior parte do século XX impulsionaram a diáspora africana e afro-brasileira para a Belmonte.

Neste sentido, seguir os ritmos das Nagôs é poder conhecer um pouco da história deste município; é conhecer Belmonte a partir de outra cartografia, a “cartografia do desejo” afro-rizomática em que constitui novos territórios, descentrados daqueles já conhecidos oficialmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) ou vistos à primeira vista por um visitante despercebido. As Nagôs produzem linhas sonoras, visuais e corporais que nos permitem desvendar a cidade e nos convidam a

⁵⁶ Música na Bahia tem Nagô, cantada pelas Nagô Africanas de Belmonte.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ A região da Costa do Descobrimento é composta por 08 municípios: Guaratinga, Itabela, Eunápolis, Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Belmonte, Itapebi e Itagimirim.

experimental e vivenciar Belmonte pelo bairro da Biela;⁵⁹ esta que não é sem saída, fechada, muito pelo contrário, é aberta e seu movimento produz encruzilhadas, encontros, acontecimentos e agenciamentos coletivos e individuais produzidos por/para seus moradores e para quem visita o bairro.

A Biela é um dos maiores bairros do município, com grandes ruas paralelas e perpendiculares, que, ao se encontrarem, abrem caminhos e formam conexões com outros pontos da cidade, compondo novos espaços de religiosidade, bem como novos espaços econômicos e culturais que emergem dos contatos produzidos e enunciados por seus moradores. A rua principal da Biela é a Tamandaré. Essa rua faz contato com a Avenida Rio Mar, uma das mais importantes, senão a avenida central da cidade, como o nome já diz, ela interliga o rio Jequitinhonha ao mar. É justamente deste encontro do rio com o mar que a história de Belmonte tem sido traçada, marcada...

Durante o período colonial, os rios e a costa marítima eram as principais rotas no transporte de mercadorias e pessoas, com isso as ocupações destas áreas eram fundamentais para a manutenção da segurança e da ordem no período da Colônia que prevaleceu até o Império. Dessa maneira, projetos que garantissem uma maior ocupação territorial e proteção das fronteiras foram criados. Destes projetos, destacamos o implantado pelo Marquês de Pombal, no século XVIII, por meio do qual foi ampliado o número de vilas no interior das Capitânicas e nas proximidades do mar. É neste contexto que a Vila de Belmonte foi criada em 1764, dentro da Capitania de Porto Seguro que possuía uma longa faixa territorial, sendo ao “sul seu limite era com o Rio doce no Espírito Santo; ao oeste, com a Capitania de Minas Gerais; ao leste, com o Oceano Atlântico e ao norte, com o Rio Jequitinhonha – separando-se de Ilhéus”.⁶⁰

A vila de Belmonte, localizada de maneira estratégica perto do Rio Grande (Jequitinhonha), “possibilitava ligações diretas com a Província de Minas Gerais”, de forma que pelo percurso do rio ao encontro com o mar se tornou uma importante rota, conectando o interior com o litoral e vice-versa no fluxo de pessoas e

⁵⁹Segundo o Dicionário Aurélio, Biela é uma peça de máquina que transforma o movimento retilíneo alternado do pistão em movimento circular contínuo do eixo do motor. *In*: FERREIRA, Aurélio Buarque. **Minidicionário Século XXI**: O minidicionário da língua portuguesa. 5. ed. 5. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 105.

⁶⁰CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **A Presença de não-índios nas vilas de índios de Porto Seguro**: Relações Interétnicas, Territórios Multiculturais e Reconfiguração de Identidade – Reflexões Iniciais. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 42-61, jul./dez. 2007. p. 48.

mercadorias.⁶¹Neste sentido, com a criação da Vila, houve também o processo de povoamento composto por uma população que produzisse economicamente para a coroa portuguesa e que garantisse ao mesmo tempo um território de administração portuguesa nos rigores do colonialismo.

Cancela⁶² ressalta que a coroa designou para esta região padres jesuítas com a função de catequizar os indígenas que, em sua maioria, pertenciam à etnia dos Botocudos, Camacans e Pataxós, essas duas últimas etnias em menor quantidade. Além dos jesuítas, também foram enviados para estas terras os degredados a pedido das autoridades coloniais para que estes colaborassem com o processo de povoamento, lavrando as terras das futuras Vilas, que, segundo as autoridades da Capitania de Porto Seguro, eram terras produtivas.

Esses degredados eram pessoas que cometiam algum delito contra a ordem pública em outras capitanias e, como punição, eram enviados para a Capitania de Porto Seguro. Cancela destaca em seu trabalho o perfil étnico e social destes degredados que foram enviados para as Vilas de Porto Seguro:

[...] os degredados que foram enviados para Porto Seguro apresentavam características étnicas e sociais bastante diversificadas. Entre eles havia brancos, mulatos, pardos e negros. Além disso, esses indivíduos tinham trajetórias de vida distintas, sendo alguns deles até ex-escravos. Desta forma, podemos concluir que a presença de degredados nas vilas de índios de Porto Seguro possibilitou a formação de um cenário multiétnico, uma vez que, para além de brancos, outros indivíduos “de cor” compunham também a categoria de degredados.⁶³

Cancela⁶⁴ salienta que a entrada desta parcela da população produziu um cenário étnico-racial diversificado, fator determinante nas relações sociais e raciais na Capitania de Porto Seguro e suas Vilas. A ampliação do número de Vilas atrelado ao crescimento econômico demandou também a intensificação da mão de obra, principalmente negra, fosse ela escravizada ou livre.

O tráfico interprovincial foi determinante para o desenvolvimento econômico no interior da Colônia, pois era realizado o comércio interprovincial de cativos. Segundo

⁶¹ LAUREANO, Jamilly Bispo. **Entre Passos e Medidas:** alguns aspectos do território belmontense do século XIX. 2017. Monografia (Graduação em História) – Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia, *Campus XVIII*, 2017. p. 26.

⁶²CANCELA, 2007. p. 53.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **De projetos a processo colonial:** índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808). 2012. 338 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

Laureano⁶⁵, boa parte da população cativa da vila se estabeleceu em Belmonte através desta dinâmica, onde boa parte da população negra chegou por meio da relação comercial estabelecida entre as províncias da Bahia, Sergipe e Alagoas por concessões “a terra e transporte gratuito através da Companhia de Navegação Baiana”. A autora destaca que a rota comercial do Rio Jequitinhonha foi bastante utilizada nestas relações interprovinciais, permitindo à Bahia dialogar também com Minas Gerais e funcionando também um canal de trânsito de cativos e libertos para Belmonte.

De acordo com França Filho,⁶⁶ foi no período imperial que Belmonte se sobressaiu economicamente a partir da expansão da lavoura cacaueteira. A vila chegou a ocupar o terceiro lugar na produção baiana em 1860, uma vez que a produção do cacau durante o regime imperial foi uma das bases de sustentação econômica da época. A forte produção do cacau impulsionou a migração de europeus, brasileiros e negros libertos para Belmonte, contribuindo para o seu desenvolvimento político, econômico, social e cultural conduzindo-a nos primeiros anos da Primeira República à categoria de cidade em 23 de maio de 1891.

Belmonte despontou em um momento favorável da economia com a produção agrícola do cacau, “símbolo de progresso, poder, riqueza, ascensão social, política e econômica”,⁶⁷ na região sul da Bahia, junto com Ilhéus e Canavieiras, ela ocupava o terceiro lugar no Estado. O auge da produção cacaueteira perdurou em Belmonte de meados do século XIX até quase o final do século XX, destacando-se das demais cidades pela sua posição geográfica estratégica de acesso ao mar e ao rio, rotas importantes na circulação de mercadorias e pessoas para o interior do estado e do país.

Outro fator importante foi a construção do aeroporto, espaço que potencializou ainda mais sua influência política e econômica na região.⁶⁸ Os anos de ouro da produção cacaueteira na região e na cidade entraram em depressão no final de 1980. Esse declínio foi resultado de uma série de elementos, dentre eles a vassoura de bruxa, doença que assolou a produção, além da concorrência internacional, fatores climáticos e

⁶⁵LAUREANO, 2017, p. 56-55.

⁶⁶FRANÇA FILHO, Durval Pereira da. **Belmonte, Memória, Cultura e Turismo: numa (re)visão de Iararana de Sosígenes Costa**. 2003. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003. p. 16 -17.

⁶⁷ ROCHA, Lurdes Bertol. **A região cacaueteira da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção e representação**. Ilhéus: Editus, 2008. p. 255.

⁶⁸ CUNHA, Levi Sena. **Cidade e Memória: Urbanização e conflitos na Eunápolis dos anos de 1970 a 1988**. 2014. Monografia (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado da Bahia, Campus XVIII, Eunápolis, 2014.

falta de estrutura para os produtores, desde insumos a créditos financeiros, colaborando para o agravamento da crise econômica em torno da cultura cacauzeira.⁶⁹

A cidade de Belmonte possui um grande patrimônio arquitetônico que pode ser notado à primeira vista ao se chegar à parte central da cidade. Os casarões capturam quem chega por suas belezas, construídos no início do auge da produção cacauzeira ainda no período imperial; localizados nas ruas e avenidas principais, abrigando os órgãos públicos. Na Av. D. Pedro II, estão localizadas antigas residências dos grandes coronéis do cacau que viveram na cidade, bem como a sede da Filarmônica de Belmonte, fundada em 15 de setembro de 1895, e a sociedade Filarmônica Lira Popular de Belmonte, fundada em 08 de dezembro de 1914.

As filarmônicas foram criadas a partir dos interesses de grupos políticos dos coronéis do cacau, para exporem suas posições políticas. Seguindo a Av. Rio-Mar, a principal da cidade, está localizado o prédio da prefeitura municipal, construído em 1907; era a residência de um italiano e é um dos prédios mais exuberante e maiores da cidade ocupando duas ruas, um prédio que faz parte do patrimônio histórico arquitetônico.⁷⁰

Na Av. Marechal Deodoro, está localizado o casarão do Instituto do Cacau, a Capitania dos Portos e, atualmente, a agência do Banco do Brasil. Na Beira Rio, que fica de frente para o Rio Jequitinhonha, estão o Conjunto Comercial dos Wildeberger, a Santa Casa de Misericórdia e também é o local onde muitos estrangeiros se fixaram (como os italianos), marcando de forma significativa a presença dos imigrantes italianos na cidade, pois a praça 13 de maio que fica localizada na Beira Rio é conhecida popularmente como a “Praça dos Gringos”. Neste sentido, as ruas, as casas e as praças são a representação simbólica da realidade de um povo, que, no caso de Belmonte, diz muito sobre sua organização social e política e sobre as relações raciais⁷¹.

Assim, procuro analisar o encontro da Rua Tamandaré com a Rio-Mar, não como um simples encontro de duas ruas, mas, sim, perceber tal contato como uma encruzilhada, “como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades”.⁷² É possível perceber nesse caminhar histórico por Belmonte que, partindo de suas encruzilhadas entre rio, mar, terra e céu, os

⁶⁹ ROCHA, op. cit.

⁷⁰ FRANÇA FILHO, 2003, p. 55-56.

⁷¹ Ibid., p. 57.

⁷² ANJOS, 2006, p. 19.

pontos de encontros com os diferentes caminhos multiplicam-se, configurando novos territórios em multiplicidades.

A Biela é um bairro cortado por ruas estreitas e largas que conduzem para várias partes da cidade para outros territórios, que são muitas das vezes históricos, culturais, políticos, econômicos, religiosos e negros ou enegrecidos. É neste desdobrar múltiplo que seguiremos as linhas cartográficas da Biela.

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanta a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesmo. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamento, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.⁷³

A grande quantidade de produções e expressões culturais no bairro muito se dá pelo modo como os seus moradores se apropriam deste território em que as relações afetivas, sociais e culturais são estabelecidas no seio do seu cotidiano e delas novos territórios vão se configurando em multiplicidades. O Bairro da Biela concentra uma grande quantidade de grupos culturais com uma diferente pluralidade de linguagens denominadas de “cultura popular negra” que são produzidas no interior do cotidiano do espaço vivido por seus moradores.

A Biela está entre os maiores bairros de Belmonte que é composto por 18 logradouros entre ruas e avenidas, algumas localizadas próximas ao mangue, próximas ao rio e ao caminho que dá acesso ao mar, o que lhe permite uma excelente localização geográfica, além desses elementos naturais consistirem em espaços de trabalho e lazer para seus moradores e moradoras. Por ter se formado próximo aos locais onde se desenvolvem as atividades da pesca, da prática de mariscagem, ambientes que, em sua maioria, são constituídos por pescadores, pescadoras e marisqueiras profissionais que vivem da pesca de subsistência e do extrativismo, o bairro foi e é ocupado exatamente por eles e elas.⁷⁴

De acordo com o censo do IBGE de 2010, Belmonte dispunha de 21.798 habitantes (23.328 pessoas, estimadas para 2019), sendo que 15.817 são pardas, 2.502

⁷³GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323.

⁷⁴Infelizmente não obtivemos dados que apresentassem um contingente demográfico específico do bairro, mas ainda assim acreditamos ser um dos mais populosos da cidade devido sua extensão.

são pretas e 2.598 são brancas.⁷⁵ Se forem somadas à população parda e à preta, fica evidente a larga diferença em comparação com a população branca, soma que denota que a população de Belmonte é majoritariamente negra, pois, de acordo com a convenção do IBGE de 1996⁷⁶, são considerados negros todos os que se declaram pretos e pardos.

A categoria parda foi incluída nas pesquisas demográficas para mensurar uma parcela da população que não se encontrava na classificação nem de branco, nem de preto, ela “sempre foi pensada como uma categoria residual ou não rotulo”.⁷⁷ Neste sentido, concordamos com Sena quando afirma que,

Daí surge o pardo como a gente conhece hoje. O pardo não é raça, não é povo, não é cidadão brasileiro. Ele é o estágio transitório entre a base da pirâmide (os negros) e o topo (os brancos). Não é branco, ainda não chegou no estágio sublime de branquitude que garante o direito à vida, oportunidades e cidadania[...].⁷⁸

O pardo ou mestiço “é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade”.⁷⁹ O mestiço tem em seu processo histórico de concepção, em primeiro momento, o período de dominação colonial impulsionado pela força hierárquica racial dos brancos, colonizadores, frente aos negros e índios, colonizados, como resultado de relações afetivas que em muitas das vezes se davam pela força. Como resultado, os mestiços ou pardos são os nascidos destas relações inter-raciais conflituosas.

Mais tarde, o termo mestiço foi utilizado como elemento importante nas ideologias de embranquecimento, “daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço”.⁸⁰ As afirmativas sobre a miscigenação tornaram-se uma das

⁷⁵ IBGE. **Censo Demográfico 2010, amostras da população residente por cor e raça.** Amostra – Religião. 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/belmonte/pesquisa/23/22107?detalhes=true>. Acesso em: 12/01/2019

⁷⁶ HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Vale. Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil. **Cad. Pesq.**, São Paulo, n. 73, p. 5-12, maio 1990. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1092/1097>. Acesso em: 17/10/2017

⁷⁷ CAMPOS, Luiz Augusto. O pardo como dilema político. In: **Meu Mulato Inzoneiro**, out./ nov./ dez. 2013. Disponível em: <http://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-pol%C3%ADtico.pdf>. Acesso em: 02/11/2018.

⁷⁸ SENA, Isabela. **O (não) lugar do “pardo”**. 4 jun. 2018. p. 4. Disponível em: <https://medium.com/@isabelapsena/o-n%C3%A3o-lugar-do-pardo-941b3dce6028>. Acesso em: 05/07/2019

⁷⁹ MUNANGA, Kenbengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.p. 119.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 119.

principais narrativas-base para justificar o discurso de harmonia social, política e racial no país, ocultando assim as práticas estruturais de discriminação realizadas pelo Estado brasileiro.

A categoria parda engloba uma minoria étnica que são os mulatos, caboclos, morenos e similares,⁸¹ entendidos pelo Estado também como mestiços. Os órgãos governamentais competentes responsáveis pelo levantamento populacional criam uma nuvem de fumaça, ocultando o processo histórico de discriminação racial ao realizar os censos demográficos sobre as condições sociais, políticas, econômicas, religiosas e culturais, obtendo resultados que não condizem com a realidade da sociedade brasileira.

Hasenbalg e Silva⁸² desenvolveram uma pesquisa com os grupos de cor classificados pelos dados demográficos do IBGE, na década de 1970, com o objetivo de avaliar as condições de mobilidade social destes grupos. Durante a pesquisa, os autores conciliaram a população parda e preta e as classificaram como “não-branca”, pois perceberam, no decorrer da pesquisa, que as pessoas pardas, em sua maioria, encontravam as mesmas dificuldades de oportunidades que os pretos, quando comparados com os brancos.

⁸¹Munanga, ao estudar sobre os dados do IBGE, destacou que, a partir do levantamento feito pelo historiador Clóvis Moura, após o Censo de 1980, ilustra com eloquência a adesão popular ao mito de democracia racial brasileira e ao ideal do branqueamento sustentados pela mestiçagem. Um total de 136 cores. Inquiridos os brasileiros não brancos sobre a sua cor, eles responderam que era: "Acastanhada, agalegada, alva, alva-escuro, alvarente, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amarelada, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem-branca, bem-clara, bem-morena, branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, burguesinha-escuro, burro-quando-foge, cabocla, cabo verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha-clara, cobre-corada, cor-de-café, cor-de-canela, corde-cuica, cor-de-leite, cor-de-ouro, cor-de-rosa, cor-firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquecimento, escurinha, fogoió, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira-clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio-amarela, meio-branca, meio-morena, meio-preta, melada, mestiça, miscigenação, mista, morena-bem-chega da morena-bronzeada, morena-canelada, morena-castanha, morena-clara, morena-cor-de-canela, morenada, morena-escuro, morena-fechada, morenã, morena prata, morena-roxa, morena-ruiva, morena-trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negota, pálida, paraíba, parda, parda-clara, polaca, pouco-clara, pouco-morena, preta, pretinha, puxa-para-branca, quase-negra, queimada, queimada-de-praia, queimada-de-sol, regular, retinta, rosa, rosada, rosa-queimada, roxa, ruiva, ruço, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha, além de outros que não declararam a cor". O que significa o total de 136 cores levantadas nessa pesquisa? Emprestando os argumentos do próprio autor citado, esse total de cores demonstra como o brasileiro foge de sua realidade étnica, de sua identidade, procurando, mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior, isto é branco: "a identidade étnica do brasileiro é substituída por mitos retificados, usados pelos próprios não-brancos e negros especialmente, que procuram esquecer e/ou substituir a concreta realidade por uma enganadora magia cromática na qual o dominado se refugia para aproximar-se simbolicamente, o mais possível, dos símbolos criados pelo dominador". In: MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁸²HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Vale. Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil. **Cad. Pesq.**, São Paulo, n. 73, p. 5-12, maio 1990. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1092/1097>. Acesso em: 17/10/2017

Os autores, ao utilizarem os dados do IBGE do ano de 1982, para medir os graus de desigualdades de oportunidades entre os grupos de cor, compararam a origem das pessoas de cor (pretas, pardas e brancas) e sua progressão de classe social, como, por exemplo, a inserção no mercado de trabalho e ingresso nas instituições de nível superior, e perceberam que há um grande distanciamento nos índices de mobilidade entre os autodeclarados “brancos” e “não-brancos”. Ficou evidenciando que pardos e pretos só estão separados pela terminologia, mas estão agrupados nos índices de baixo desenvolvimento social, econômico, herança histórica de exclusão e privação de direitos predominante da população negra.

Fazendo o mesmo exercício dos autores, percebemos que, em Belmonte, pardos e pretos encontram-se em condição de desigualdades quando comparados com a população branca. Segundo os dados do IBGE, referente ao Censo de 2010, o rendimento mensal da população branca foi de R\$880,41, enquanto o da população preta foi de R\$554,03 uma diferença aproximada de 58,5% entre brancos e pretos, resultado não muito diferente, quando comparada com a população parda, que apresenta um rendimento de R\$555,48. Muito diferente em relação à raça branca, aproximadamente 58,9%. Outros fatores estruturantes das desigualdades entre brancos e não brancos aparecem juntos, como, por exemplo, a falta de estrutura para os estudos, moradia, saúde e meios de produção.⁸³

São nítidas as linhas que dizem das diferenças de condições que marcam a população parda e preta residente na Biela e, em outros bairros populares, em relação à população branca, como a exemplo das diferenças de rendimentos entre brancos, pretos e pardos. Os instrumentos discriminatórios de segregação racial nem sempre são explícitos ou declarados. Eles são sutis. Trata-se da operação geral de forças legitimadas pelos valores sociais, servindo de interesse para a naturalização e reprodução das hierarquias raciais⁸⁴.

As desigualdades nos rendimentos retratam a ocupação dos sujeitos no mercado de trabalho de forma bem evidente. Ao analisarmos estes dados em Belmonte, fica evidenciado que pretos e pardos encontram maiores dificuldades para ocuparem postos no mercado de trabalho, principalmente quando se trata da posição de empregador. O contraste é significativo, pois, do universo de 2.958 pessoas brancas, 38 delas são

⁸³ IBGE, 2010.

⁸⁴ PEREIRA, Amauri Mendes. **O Poder Negro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

empregadores; dos 15.817 pardos, somente 14 delas são empregadores; e dos 2.502 pretos, somente 12 deles são empregadores.

A disparidade entre empregadores brancos com relação à população negra é larga, o que também favorece a população no quesito dos trabalhadores com carteira assinada, já que são 260 pessoas com carteira assinada do universo dos 2.958 brancos, os pardos são 1.137 pessoas com carteira assinada de um total de 15.817 pessoas e os pretos são 233 trabalhadores com carteira assinada das 2.502 pessoas pretas registradas no censo do IBGE.⁸⁵

Essa condição se reflete significativamente na população em relação ao trabalho informal, pois, se a população branca é maioria entre os empregadores, por consequência é a população negra que se encontra em maior número entre os que estão no trabalho informal sem carteira assinada com 20,6% de pretos e 13,8% dos pardos sem carteira assinada. Tais disparidades estão atreladas a fatores de desigualdades educacionais, uma vez que a população negra tende a deixar os estudos mais cedo para trabalhar, logo acessam menos os espaços de educação formal.⁸⁶

Foi justamente em razão dos dados estatísticos como estes que o Estado brasileiro veio, na década de 1990, a reconhecer formalmente, perante a Organização Internacional do Trabalho (OIT), a existência de racismo, de discriminações baseadas na cor da pele ou na origem étnica dos indivíduos.⁸⁷ (IPEA, 2011, p. 3)

Mesmo que a segregação racial não seja tema central deste estudo, ela cruza toda a nossa discussão. Mas, como estamos seguindo *linhas, estratos, linhas de fuga e intensidades*, a cartografia da Biela nos leva a espaços múltiplos, nesse sentido, é notado como a segregação racial atravessa significativamente a população negra de Belmonte, por isso procuramos fazer um trabalho analítico das dimensões sócio espaciais que envolvem as moradoras do Bloco das Nagôs Africanas, como é caso da Biela.

⁸⁵IBGE, op.cit.

⁸⁶BRASIL.Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA; Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher – UNIFEM.Mercado de Trabalho. p. 26. In:BRASIL.Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA; Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher – UNIFEM. **Retrato das Desigualdades Gênero Raça**. Brasília: IPEA; UNIFEM, [2004]. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>. Acesso em: 26/10/2016

⁸⁷ IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. 4. ed. ONU Mulheres, Secretaria de Políticas para as Mulheres – SPM, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 26/10/2016

A estrutura discriminatória produzida pelo Estado fomenta a manutenção das desigualdades de oportunidades decorrentes do racismo institucional que “se instaura no cotidiano organizacional, inclusive na implementação efetiva de políticas públicas, gerando de forma ampla, mesmo que de maneira difusa, desigualdades e iniquidades” impedindo que pardos e pretos tenham as mesmas condições de oportunidades que a população branca.⁸⁸

É justamente dentro deste cenário de segregação e desigualdades de oportunidades, no qual a população negra belmontense encontra-se, que pretos e pardos configuram e produzem significados no lugar onde vivem. A segregação é consequência do sistema capitalista e, dela, identidades são fabricadas e colocadas à disposição da população negra. Em oposição às identidades criadas pela *máquinacapitalística*, emergem as subjetividades dissidentes, produzidas nas organicidades negras existentes no Bairro da Biela, como os blocos culturais negros, a associação das marisqueiras, os terreiros de candomblé e a relação de significação dos moradores com o cotidiano do bairro e da cidade, produzindo uma *subjetividade negra*.⁸⁹

As subjetividades podem ser individuais ou coletivas. Para Guattari e Rolnik⁹⁰, as produções de subjetividades ocorrem em variadas dimensões como a social, a religiosa, a cultural, dentre outras, podendo vir a ser de modo consciente ou inconsciente, a partir das *singularizações* que, por sua vez, *desterritorializam* a Biela e Belmonte.

A essa máquina de produção de subjetividade eu oporia a ideia de que é possível desenvolver modos de subjetivação singulares, aquilo que podemos chamar de *processos de singularização*: uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modo de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos.⁹¹

⁸⁸ JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mário (org.); JACCOUD, Luciana; OSÓRIO, Rafael Guerreiro; SOARES, Sergei. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008. p. 180.

⁸⁹ SILVA, Ana Cláudia Cruz da. Segregação espacial e produção de territórios negros por blocos afro em Ilhéus, Bahia. **Ponto Urbe**, 31 jul. 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1475?lang=en>. Acesso em: 20 abr. 2019.

⁹⁰ GUATTARI e ROLNIK, 1996.

⁹¹ Ibid., p. 16-17.

A partir do *processo de singularização*, definido por Guattari e Rolnik⁹², podemos notar como o território da Biela perpassa o sentido político e emerge de *linhas de impulsões desejantes* alimentadas por forças internas e externas da produção capitalística, pois é o *desejo* que gera movimento, sentido, rupturas, novos espaços no processo de significação da *singularização*, sejam elas singularizações individuais ou coletivas. O modo como seus moradores, a partir de seus corpos e linguagens marcados por estas *linhas* cortantes que configuram novos territórios diante da realidade vivida, forjam incessantemente linhas de sobrevivência, resistência, ancestrais, políticas e afetivas que provocam *desterritorializações* e produzem territórios negros.⁹³

Mesmo com o *desejo* da *máquina* burocrática da cidade em exprimir a “impessoalidade de circulação de pessoas, grupos e bens”, esse desejo “falha”, pois sempre há cortes. Segundo Deleuze e Guattari⁹⁴, “o *desejo* faz correr, flui e corta” fluxos, pois, mesmo que a máquina burocrática da cidade organize seu território em ruas, avenidas e praças de modo linear, haverá desvios em algumas partes da cidade estranhos para os “padrões da cidade: a territorialidade”.⁹⁵

O território é o espaço subjetivo, vivido, lugar onde transcorrem os acontecimentos, como desfiles, blocos culturais negros, ensaios, ancestralidades, afetividades etc. O território bloco das Nagôs Africanas acontece em movimento pulsante afro-rizomático, composto por *linhas de fuga* que originam reterritorializações de espaços subjetivos produzidos pelas singularizações dissidentes negras na formação de novos territórios em um movimento constante de desterritorialização.

4. TERRITÓRIOS NEGROS DISSIDENTES

⁹²Ibid.

⁹³DELEUZE e GUATTARI, 1995,p. 9.

⁹⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia** 1. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 16.

⁹⁵ ANJOS, 2006, p. 39.

A seguir, analiso como os espaços se encontram reconfigurados a partir das práticas negras, locais esses como o bairro, a cidade, as atividades de trabalho e o bloco na perspectiva de uma “espacialização” das Nagôs Africanas e das culturas negras locais. Com isso, preciso dizer que a noção de território aqui apresentada encontra ressonâncias com a concepção filosófica de Deleuze e Guattari,⁹⁶ quando dizem que o “conceito é evidentemente conhecimento, [...] em construir o novo das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos[...]”. Neste sentido, estou tratando de um conceito que considera as subjetividades das práticas humanas que se desdobram em acontecimentos, agenciamentos.

Com isso, em diálogo com a filosofia da diferença, a utilização do conceito de território possui um sentido mais amplo, ultrapassando o uso que dele fazem a etologia e a etnologia. Os seres existentes organizam-se segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. “O território aqui é relativo ao vivido, é um sistema de apropriação, subjetivação, um conjunto de projetos e representações, de comportamentos, de investimentos no tempo e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos”.⁹⁷

Figura 14 - Nagôs Africanas, Travessa Marquês Herval - Biela



Fonte: Arquivo pessoal

A fotografia (Figura 12) retrata o início do desfile, momento em que as Nagôs Africanas iniciam seu percurso pelas ruas, avenidas e travessas da Biela em direção ao

⁹⁶DELEUZE, 1992, p. 46.

⁹⁷GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 323.

circuito oficial do carnaval. Organizadas em duas fileiras, as mais velhas estão nas pontas, próximas aos tocadores; e as mais novas, no outro extremo da fila. Ao meio, vem a baiana D.Honorinda, toda vestida de branco, com sua saia contendo 07 camadas, em respeito ao rito religioso do candomblé, e o tabuleiro na cabeça, cheio de frutas.

Ainda no meio, junto com a baiana, estão as porta-estandartes Carol e Pedrinha, as jovens do grupo. Dona Dezinha, puxando as chulas cantadas por todas, sem microfone ou carro de som, com a força das suas cordas vocais de mais de 70 anos e ao ritmo dos tambores tocados pelos cambones; sua voz ecoa pelas ruas. Os cambones, pelo fato de serem atravessados pela presença feminina, visto que, Soleni conduz o batuque no atabaque junto aos tocadores homens. E, assim, seguem provocando descentramentos. Durante o percurso, elas vão seguindo pelas ruas de Belmonte, passando por pontos que não pertencem exatamente ao circuito do carnaval oficial da cidade. Elas próprias decidem seus percursos, traçam seus caminhos.

No rito do desfile, a trajetória segue uma linha tecida a partir de suas afetividades, que acabam por marcar os pontos de parada da brincadeira, junto aos moradores da rua, e se relacionam com sua religiosidade, entre outros elementos. O cortejo, por fim, cruza o circuito oficial. Esse parece ser um dos momentos de maior relevância, quando a brincadeira é manifestada da mesma forma que nos outros pontos de parada. Ao se apresentarem naquele espaço, as Nagôs seguem no mesmo ritmo, dando continuidade à sua tessitura, agora, de volta para a Biela, pois, nesse momento, o fluxo é contínuo, e pré-anunciam os outros carnavais.

Elas não estão centradas em uma única vontade de participar do carnaval e realizar o percurso estabelecido pela prefeitura, mas cortam este espaço e formam outros percursos, outros territórios negros dissidentes no carnaval e no lugar onde acontecem suas relações cotidianas. É muito difícil entrar na Biela e perguntar a uma criança moradora do Bairro por uma das baianas que brincam nas Nagôs e ela não saber imediatamente indicar onde cada uma delas mora ou, no mínimo, dizer de quem elas são parentes.

As linhas destas mulheres negras nos guiam em direção aos “territórios negros” dissidentes que emergem das suas inquietudes e produções do “lugar onde se vive”, contrastando com suas condições socioeconômicas apontadas pelo IBGE. Não é pelo fato de a Biela agregar um grande número de pessoas da população negra que ela é vista

como “território negro”⁹⁸, pois é preciso ponderar que a inserção da população negra em bairros populares não se deu simplesmente por livre escolha, mas, sim, foi provocada por um longo processo histórico de exclusão racial implantada desde o colonialismo com a escravidão.

Neste sentido, a concepção de território negro é enveredada por dimensões e linhas de força, como as do “afeto”. Ao analisar como a população negra vive em situação de desigualdade de condições e mesmo assim consegue romper com o espaço desenhado pelo Estado, além de, a partir de seus movimentos, construir novos espaços consolidados pela afetividade, “o local onde se vive”, fica evidente a criação de redes de sobrevivência, resistência, existência, irmandade e afetividade.

[...] mesmo a senzala, desenhada pelos senhores brancos como espaço de confinamento dos escravos [...], configurou-se como território negro. [...] Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo – cujo único laço era a ancestralidade africana – em comunidade.⁹⁹

Quando o desfile das Nagôs africanas se apresenta pelas ruas da Biela, todo o bairro se movimenta. Ou, nas palavras de Davis¹⁰⁰, “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo.”.

É a partir deste movimento das ruas que se revela o jeito negro de viver da Biela, construído por laços de afetividade, transformando o bairro em um território negro. O processo de formação dos territórios negros segue em direção ao rompimento de espaços com circuitos fechados, transformando-os em multiplicidades. Ou seja, o lugar

⁹⁸SILVA, 2009, p. 4.

⁹⁹ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**17 – CEEA, Universidade Cândido Mendes, set. 1989. p. 2. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4627715/mod_resource/content/1/OB_ROLNIK%20-%202007%20-%20Territórios%20Negros%20nas%20cidades%20brasileiras. Acesso em: 04/06/2017

¹⁰⁰ DAVIS, Ângela. Atravessando o Tempo e Construindo o Futuro da Luta Contra o Racismo proferida no salão nobre da Universidade Federal da Bahia – UFBA, em comemoração ao Dia da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. Organizadores: Instituto Odara, Coletivo Ângela Davis, Núcleo de Estudos Interdisciplinar da Mulher (NEIM), da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 25 jul. 2017. In: O discurso completo de Ângela Davis na UFBA. **Luciana Genro**. 28 jul. 2017. Disponível em: <https://lucianagenro.com.br/2017/07/o-discurso-completo-de-angela-davis-na-ufba/>. Acesso em: 24/10/17

onde se vive é produzido coletivamente de dentro para fora por uma espécie de dispositivo coletivo que elabora e reelabora suas formas de ser, fazer e estar no mundo.

Nesta perspectiva, ao entrarmos no Bairro da Biela, logo de início temos impressão de que suas ruas são semelhantes aos demais bairros populares da cidade. No entanto, após transitarmos por suas ruas e avenidas com um pouco mais de atenção, passamos a perceber suas rasuras, como, por exemplo, crianças descalças brincando na rua e sendo observadas pelos olhos atentos dos vizinhos sentados na porta de casa ou por aqueles que passam pela rua, tal como pode ser observado na imagem abaixo que registra o cotidiano na Rua Floriano Peixoto.

Figura 15 - Rua Floriano Peixoto - Biela



Fonte: Arquivo pessoal

A disposição das casas também nos chama atenção, pois são construídas umas bem próximas das outras, parede com parede, demonstrando certa proximidade entre os moradores, embora seja sabido que boa parte das pessoas residentes possua ligações familiares. As linhas de fronteiras entre a casa e a rua são quase inexistentes, percebidas desde o hábito dos moradores de pôr as cadeiras na calçada para conversar no final da tarde, até pelo fato de a porta de entrada das casas estar rente com a calçada. Neste sentido, a relação dialética entre a casa e a rua constitui novos espaços que separam as fronteiras do espaço fechado que normatiza as relações entre o público (rua) e o privado (casa/residência).

Segundo Da Matta,¹⁰¹ os espaços da rua e da casa significam mais que ambientes distintos; eles revelam “papéis sociais e ideologias, ações e objetos específicos, pois todos esses elementos constitutivos de uma sociedade e cultura não estão soltos ou

¹⁰¹DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

individualizados na estrutura social”¹⁰². Tal dinâmica pode ser notada na Biela, quando percorremos o Bairro e notamos gaiolas de pássaros penduradas nas janelas de algumas casas, prática que fala muito sobre o cotidiano dos seus moradores e sobre como são estabelecidas as dinâmicas sociais e culturais no Bairro; e também quando os trabalhadores da pesca se sentam à porta de casa para consertar ou confeccionar redes de pesca. Tais práticas revelam os elementos simbólicos que configuram os espaços da rua e da casa como outros espaços sociais, ao produzirem símbolos e significados no bairro.

Assim, a noção de território aqui trabalhada não se refere a territórios, como comumente é utilizada pelos estudos da Geografia tradicional, mas a campos de forças e de relações que obedecem muito mais à lógica do movimento de forças do que à ideia de fixação de lugar.

4.1 MAPAS BRINCANTES

Por sua vez, a cartografia propõe uma reversão metodológica: transformar o metá-hódosemhódometá. Essa reversão consiste numa aposta na experimentação do pensamento – um método não para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude. Com isso não se abre mão do rigor, mas esse é ressignificado. O rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida ou da normatividade do vivo, de que fala Canguilhem. A precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção.¹⁰³

Seguindo as orientações de Deleuze¹⁰⁴, “numa cartografia, pode-se apenas marcar caminhos e movimentos, com coeficientes de sorte e de perigo. É o que chamamos de 'esquizoanálise', essa análise das linhas, dos espaços, dos devires”. Neste sentido, cartografar é também reconstruir um mapa, “conectável, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”¹⁰⁵. Para esses autores, o mapa é sempre aberto e sujeito a sofrer interferências e modificações constantemente. Assim, o que apresento a seguir é a cartografia de Belmonte, buscando perceber

¹⁰² DA MATTA, 1997, p. 96.

¹⁰³ PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, op.cit., p. 10 e 11.

¹⁰⁴ DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.p. 48.

¹⁰⁵ GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 21.

multiplicidades, estabelecendo conexões e composições, ou, ainda, seguindo os movimentos de *desterritorialização* e *reterritorialização*.

4.2 SAMBA DE RODA DAS MARISQUEIRAS E MARISCAGEM

A brincadeira do samba de roda das mulheres negras belmontenses (Figura 14), na areia da praia do mar moreno, no dia do festejo em saudação a Iemanjá, diz muito sobre o modo como elas se movimentam no lugar onde vivem e como, a partir de tais movimentos, provocam desterritorializações e constituem novos territórios a partir da máquina-corpo,

definida como um sistema de cortes. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade, mas de expandir realidade vivida formada por linhas de fuga que emergem de seus movimentos variáveis, dado que toda *máquina* é corte e é fluxo, movimento no qual irrompe o desejo.¹⁰⁶

Figura 16 - Samba de roda das Marisqueiras - Festa de Iemanjá



Fonte: Arquivo pessoal

Assim, os corpos destas mulheres constituem-se como espaço de produção dos territórios negros a partir de subjetividades que exprimem sua condição social, esta que muitas das vezes é marcada pela segregação social fomentada pela “subjetividade capitalística” em relação à população negra. Neste sentido, os corpos dessas mulheres, abastecidos pelo desejo, realizam movimentos de corte nos fluxos da máquina capitalística que interpõem sobre suas realidades e, neste movimento maquínico, elas

¹⁰⁶DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 54.

engendram uma “subjetividade dissidente”, que, neste caso, é a subjetividade das mulheres negras em Belmonte”.¹⁰⁷

As produções culturais ocorrem das relações constituídas no terreno dos encontros onde culturas se chocam e identidades são postas em jogo a partir dos lugares de enunciação criados a partir de espaços antes subalternizados; logo, as produções culturais negras ou as identidades culturais vão sendo formuladas no decorrer das experiências vividas pelos grupos sociais no lugar onde vivem.

Assim, podemos perceber tais enunciações a partir dos modos de vida dos moradores da Biela, como as marisqueiras, as pescadoras, os pescadores, os trabalhadores agrícolas, quando falam da lida da mariscagem, da pesca, da venda de quitutes, o trabalho nas matas com a panha de mangaba, cajá e dendê, a religiosidade e a ancestralidade de modo subjetivo durante suas apresentações artísticas. Pode-se acompanhar então as linhas de fuga que fazem correr, fluir e cortar, dessa forma, desterritorializam os territórios e engendramentos das identidades culturais, que os atravessam durante suas apresentações.

Durante a minha primeira visita ao bairro, em conversa com Sr. Celso, um dos membros mais antigos do bloco afro-carnavalesco “Netos de Gandhi”, ele me disse que a Biela é conhecida como o “bairro dos pescadores”. Essa afirmação é percebida ao adentrarmos as ruas da Biela, pois é comum encontrarmos nas paredes das residências placas indicando a venda de peixes e de crustáceos (como siri, guaiamum, caranguejo, camarão, dentre outros predominantes na fauna do território de Belmonte e tão apreciados na culinária local).

No mangue, no rio, no mar, em casa, no cotidiano comunitário, nas ruas e nos blocos culturais, a vivência no bairro é construída a partir dos fluxos de contatos entre os moradores, agregando um conjunto de comportamentos que perpassam os espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos. A partir de seus movimentos *maquínicos*, os moradores e as moradoras engendram novos territórios por meio das suas práticas culturais, a exemplo da formação dos blocos afro-carnavalescos, como os Netos de Gandhi, os Negros Mirim, as Nagôs Africanas, o Samba de Roda das Marisqueiras, o Ubuntu e as Africanas.

¹⁰⁷ ROLNIK e GUATTARI, 1996, p. 12.

A mariscagem é um conjunto de práticas que se constitui a partir da coleta de mariscos, envolvendo o ato de limpar e catar os crustáceos. Essa atividade é desenvolvida predominantemente por mulheres, o que não quer dizer que seja exclusiva delas, mas que elas a ocupam e desempenham com maior intensidade, pois, com a saída dos homens para a pesca em alto mar e rio adentro, as mulheres ficam em casa e, logo, são as responsáveis por proverem os alimentos para seus filhos, além de também participarem da renda familiar através da venda dos mariscos.

Neste sentido, elas fazem do mangue uma das principais fontes de sustento para a família, conseguindo conciliar as atividades domésticas e o cuidado dos filhos com a mariscagem. Tal conciliação entre as tarefas, que envolvem a ida ao mangue e o labor de casa, é viável por conta da primeira depender do horário da maré baixa, quando a extração dos mariscos é possível. Logo, a jornada de trabalho destas mulheres começa entre a ida ao mangue, os trabalhos de casa e o trato do marisco, o que envolve o limpar e catar o que foi pescado no mangue e, por fim, realizar a venda do catado.

Os manguezais, localizados nas comunidades ribeirinhas, representam, para as famílias que vivem na sua proximidade, fonte de sustento e desenvolvimento econômico. Isso acontece por conta de o rio e o mangue serem locais onde é encontrada uma diversidade de peixes e crustáceos, favorecendo a aglutinação humana e a formação de importantes territórios econômicos, bem como o desenvolvimento da pesca e da mariscagem extrativista, atividades essas que movimentam significativamente a economia da cidade de Belmonte e do Território Costa do Descobrimento.

Figura 17 - Biela – Belmonte



Fonte: VERACEL CELULOSE S.A.¹⁰⁸

¹⁰⁸ VERACEL CELULOSE S.A. Documento de Monitoramento do desembarque pesqueiro da costa do descobrimento. 2014.

Por conta da mariscagem e da pesca, atividades fundamentais para o sustento de algumas famílias, surgem espaços de ocupação ligados a essas práticas no núcleo urbano de Belmonte. Entre esses está o Bairro da Biela, que se constitui como um território de produção pesqueira, destacando-se por abrigar a colônia de pescadores Z-21 e a Associação de Marisqueiras e Pescadoras de Belmonte. A organização destes trabalhadores e trabalhadoras colaborou significativamente para o desenvolvimento das atividades econômicas da cidade e do bairro. No que se refere às atividades da pesca extrativista ou artesanal, o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável e Solidário (PDTSS)¹⁰⁹ e o Documento de Monitoramento das embarcações produzido pela Veracel Celulose apontam que tais atividades econômicas são responsáveis pelo desenvolvimento socioeconômico da cadeia produtiva da região da Costa do Descobrimento.¹¹⁰

A extração de mariscos consiste em uma das principais fontes de renda e sustento para boa parte das famílias que moram na Biela. D.Dezinha, em entrevista, relatou que criou seus filhos vivendo da pesca e da mariscagem no Rio Jequitinhonha e no rio de Santa Cruz Cabrália: *“Olha, minha fia, criei meus filhos na lida da pesca, já pesquei muito nesse rio e também lá no rio de Cabrália onde é a balsa hoje, quando eu ia pescar passava dias por lá.”*¹¹¹.

A mariscagem é uma prática contínua entre as mulheres da comunidade, construída dentro de um contexto histórico de segregação e relações sociais, de gênero e raça, onde as mulheres muitas das vezes eram as únicas provedoras da família, como foi o caso de D.Dezinha.

O canto, as rezas e o trabalho coletivo fazem parte do cotidiano das marisqueiras, sendo que sua atividade foi estruturada pelas linhas da oralidade e ancestralidade transmitidas, de geração a geração, por aquelas que dela vivem. A ida ao mangue geralmente se dá em parceria ou em grupo, o que possibilita a transmissão dos saberes relacionados à prática da mariscagem.

¹⁰⁹BAHIA. **Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável e Solidário (PTDSS) do Território de Identidade Costa do Descobrimento**. Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia (SEPLAN): Bahia, 2016.

¹¹⁰VERACEL CELULOSE S.A. **Projeto de Monitoramento do Desembarque Pesqueiro**. 4. ed. jun. 2018. Disponível em: <http://www.veracel.com.br/wp-content/uploads/2016/04/DESEMBARQUE-PESQUEIRO.pdf>. Acesso em: 03/05/2019

¹¹¹Entrevista cedida por Dona Dezinha, em 18 de julho de 2018.

Um exemplo do trabalho coletivo envolvendo a oralidade se dá na pesca do aratu, uma espécie de caranguejo menor; prática em que elas ficam paradas sem fazer muitos movimentos e cantando, para conseguir capturá-lo. Segundo elas, quando os pequenos crustáceos as ouvem, saem dos esconderijos, por isso, durante a pesca, elas costumam rezar em voz alta para atrair os aratus. O mangue torna-se uma encruzilhada “como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, massegem como pluralidades”¹¹², fazendo com que, durante a lida da mariscagem, uma multiplicidade de encontros ocorra: afetividade, religiosidades, dificuldades, alegrias. O mangue desterritorializa-se.

As músicas estão presentes no dia a dia das marisqueiras, tornando-se práticas desterritorializantes, pois são carregadas de subjetividades coletivas e individuais que forjam novos espaços e ultrapassam o limite do mangue e da casa. Os cantos das marisqueiras configuram-se em territórios de mariscagem, quando elas formam o samba de roda, para festejar, brincar e agradecer nas festividades da cidade.

Atualmente, o samba de roda das marisqueiras está sendo organizado pela Associação das Marisqueiras e Pescadoras de Belmonte, localizada no Bairro da Biela, local de moradia da maioria das marisqueiras. A associação foi fundada em 2001, mas só veio ganhar força política organizacional a partir de 2009, quando as marisqueiras e pescadoras passaram a compor o coletivo de Mulheres da RESEX¹¹³ de Canavieiras. A formação do coletivo deu-se em prol da transformação e da qualidade de vida, por meio de cursos de capacitação, seminários, conferências e espaços de aprendizagem para a capacitação empreendedora e acúmulo de capital social entre as mulheres da RESEX. Tais iniciativas foram apoiadas pelo projeto de capacitação e fortalecimento da Rede de

¹¹²ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

¹¹³ “A Reserva Extrativista de Canavieiras (RESEX), como as demais RESEX, tem o objeto de estudo sob a ótica da atividade pesqueira das comunidades locais que fazem parte dessa reserva é uma unidade de conservação federal gerida pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio, órgão vinculado ao Ministério do Meio Ambiente. Localiza-se no sul da Bahia, nos municípios de Canavieiras, Belmonte e Una, sendo que dos 100 mil hectares da área, 83% correspondem à parte oceânica, 12% são restingas e manguezais, o restante (menos de 5%) constitui áreas de terra firme. A criação dessa RESEX tem como objetivo proteger os meios de vida e a cultura da população extrativista residente na área de sua abrangência e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade”. Cf. CAVALCANTE, Aniram Lins. **A arte da pesca: análise socioeconômica da Reserva Extrativista de Canavieiras, Bahia – Ilhéus, BA**. 2011. 112 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, Ilhéus, Bahia, 2011. p. 16-17.

Mulheres das Comunidades Extrativistas do Sul da Bahia, entre 2009 e 2011, com o apoio da ONU Mulheres.¹¹⁴

A iniciativa das marisqueiras de Belmonte em comporem um Coletivo de Mulheres das Comunidades Extrativistas do Sul da Bahia transformou de maneira significativa suas realidades em Belmonte e na Biela. A partir do conhecimento adquirido junto com a organização coletiva, somado às experiências do lugar onde vivem, elas conseguiram articular parcerias e diálogos com os poderes públicos e privados da região, visando a garantia de políticas públicas e direitos sociais básicos versados nas questões de gênero e referentes às atividades da mariscagem e pescaria. Benefícios previdenciários, licença maternidade, seguro pelo defeso, a construção da sede da Associação das Marisqueiras e Pescadoras, dentre outros que foram conquistados junto às esferas do público e do privado. Hoje, as marisqueiras de Belmonte são referências de organicidade coletiva dentro do Território Identidade Costa do Descobrimento.

Figura 18 - Samba de Roda das Marisqueiras, Elionete, atual presidente da Associação das Marisqueiras e Pescadoras de Belmonte



Fonte: Arquivo pessoal

¹¹⁴ “A Rede de Mulheres – nome vulgarmente denominado no local – foi criada em 2009, pelas pescadoras e marisqueiras da região Sul da Bahia, unidas pelo ideal de ‘dar voz’ às demandas e necessidades das mulheres que exercem a atividade de pesca e coleta de mariscos, bem como valorizar o trabalho extrativista desempenhado pelas mulheres. A rede abrange seis municípios do sul da Bahia (Santa Cruz de Cabrália, Belmonte, Ilhéus, Itacaré, Una e Canavieiras). Desde sua constituição, tem sido possível articular políticas públicas e setoriais versadas nas questões de gênero para as extrativistas participantes, destacando-se a luta pela garantia dos direitos sociais básicos, como os benefícios previdenciários, licença maternidade, seguro pelo defeso, dentre outros. O fortalecimento da Rede tem permitido a suas integrantes maior influência nas decisões relativas à RESEX e em suas comunidades, dando-lhes penetração nas instâncias da gestão de suas comunidades e da Reserva, nas quais se fomenta o poder e a liderança, em virtude do empoderamento alcançado com o acesso a novos conhecimentos”. Cf. CARMO, Jhader Cerqueira do. *et al.* Voz da natureza e da mulher na Resex de Canavieiras-Bahia-Brasil: sustentabilidade ambiental e de gênero na perspectiva do ecofeminismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 406, jan.-abr. 2016, p. 171-172. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p155>. Acesso em: 03/05/2019

O samba de roda das Marisqueiras de Belmonte representa muito mais que uma brincadeira ou um momento de lazer, ele se configura em um movimento de fluxos desejanter que cortam os territórios hegemônicos de poder, marcando a Biela como uma encruzilhada através de agenciamentos coletivos e individuais na configuração de novos espaços subjetivos constituídos a partir do cotidiano das mulheres negras belmontenses.

4.3 NETOS DE GANDHI

Os Netos de Gandhi (Figura 19) é um dos mais expressivos blocos afro no carnaval de Belmonte, além de ser um dos mais antigos da cidade. Sua história é fortemente marcada pela religiosidade do culto aos orixás, fator determinante para que a brincadeira tivesse início.¹¹⁵

Figura 19 - Tabuleiro para Oxalá, os Netos de Gandhi na abertura oficial do Carnaval de Belmonte, 01/03/2019



Fonte: Arquivo pessoal

O bloco dos Netos de Gandhi data do final da década de 1970. A sua trajetória nos desfiles começou como uma brincadeira organizada por um grupo de mulheres moradoras da Biela, foram elas: Dona Estrelita, Dona Ana Ursulano, Dona Aurea, Dona Nenem e Dona Juranice. De início, elas tiveram o apoio do Pai de Santo Walmir

¹¹⁵ SOARES, Bianca Arruda. **Oscandomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Matalandê e “objetivo do bloco era fazer uma brincadeira de carnaval inspirada na cultura dos terreiros, com as pessoas vestidas de almas e de baianas.”¹¹⁶.

Outra versão da história do bloco é a de Seu Celso, o atual presidente do bloco “Netos de Gandhi”. Ele relata como surgiu a iniciativa de Estrelita e os membros da família Ursulano para montarem o bloco das Almas. A inspiração para o bloco veio do ritual religioso organizado pelo pai de santo Gildásio, que começou a realizar a entrega de oferendas para os *moços* e *exus* na sexta-feira de carnaval, seguindo pela Avenida Rio-Mar com cânticos de culto aos orixás ao som dos tambores tocados pelos cambones, em cortejo, acompanhados pelas filhas e filhos de santo até o local da *entrega*. Este movimento festivo religioso que atravessava a principal rua da cidade e o carnaval foi cativando alguns foliões, que, ao passar do tempo, começaram a se juntar à brincadeira, vestidos de branco ou usando um lençol branco. “Com o passar do tempo, a *entrega* virou uma *brincadeira* tradicional que abre o carnaval belmontense.”¹¹⁷.

Com o crescimento da brincadeira na sexta-feira de carnaval, houve também a ampliação do bloco, o que demandou mudanças significativas na sua organização. Em homenagem ao bloco Afoxé Filhos de Gandhi, que se encontra na cidade de Salvador, as lideranças do bloco das Almas mudaram o seu nome para Filhos de Gandhi. Outras transformações ocorreram quando “Seu” Celso assumiu a organização do bloco na década de 1990, a convite de uma das fundadoras do bloco das Almas. “Seu” Celso é filho de Belmonte, mas passou uma longa temporada em Salvador, onde vivenciou e experimentou em seu cotidiano os afoxés, os blocos afro, as escolas de samba e o candomblé de rua nas festas populares da cidade de Salvador, manifestações, em sua maioria, marcadas pela expressiva participação afro-religiosa.

“Seu” Celso, ao assumir o bloco, realizou mudanças significativas, entre elas a mudança do nome de bloco Filhos de Gandhi para Netos de Gandhi, ação que foi associada por muito tempo à criação da Associação Beneficente Cultural Netos de Gandhi, com o desenvolvimento de atividades voltadas para a área social. Já no que se refere à brincadeira, o bloco ganhou mais incrementos com a inclusão das baianas, da saudação aos orixás com as participantes travestidas em referência aos orixás e a permanência do tabuleiro para a entrega, como pode ser notado na Figura 18 (a seguir).

O bloco Netos de Gandhi nasce do fluxo do desejo da brincadeira do carnaval e de entrega religiosa, como se pode perceber no registro desta fotografia do desfile da

¹¹⁶ Ibid., p. 195.

¹¹⁷ SOARES, 2014, p. 184.

sexta-feira de carnaval, onde o bloco entrou na Avenida Rio-Mar, com as mulheres vestidas saudando os orixás Iansã, Oxóssi, Oxum, bem como a cigana e os Caboclos e a Baiana com o tabuleiro, representando a entrega da oferenda para os orixás.

Figura 20 - Desfile dos Netos de Gandhi, na Avenida Rio-Mar, sexta-feira de Carnaval, abertura do carnaval de Belmonte, 01/03/2019



Fonte: Arquivo pessoal

Nesse fluxo, o bloco agora organizado por Seu Celso segue, provocando desterritorializações religiosas, políticas e sociais nos espaços da cidade de Belmonte.

4.4 AS AFRICANAS E OS NEGROS MIRINS

Os corpos brincantes das Africanas e dos Negros Mirins, através de suas posturas, seus gestos e seus movimentos dançantes do maculelê, expressam muito mais que uma brincadeira carnavalesca da diversão pela diversão, fala muito sobre as condições sociais, étnicas e históricas de um determinado grupo social; operando como elemento produtor de identidades culturais. Afinal, a dança do maculelê representa para a população negra uma memória de luta e reconhecimento que provoca multiplicidades de saber/poder.

O maculelê é uma prática cultural que conta ritos e lendas ancestrais africanas através da dança e de cânticos. Sua origem está associada a uma lenda africana, a qual conta a história de um jovem guerreiro que lutou sozinho contra rivais, utilizando apenas pedaços de pau para se defender e proteger os mais velhos de sua tribo.¹¹⁸

Além de estarem atravessados pelas ancestralidades africanas, os elementos musicais do maculelê refletem muito sobre as relações afetivas existentes na

¹¹⁸LIMA, Alcides de. **Maculelê.** Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/maculele/maculele.html>. Acesso em: 20/06/2018

comunidade em que está inserido, apresentando características de tratamento em suas músicas entre o grupo e os ouvintes. Cada música entoada tem suas designações: a música de iniciar o desfile; chegando a uma casa, é entoado o pedido de permissão para se apresentar na frente da mesma; em homenagem a pessoas importantes para a história do grupo e da comunidade; as de agradecimento pela hospitalidade; e as de louvação aos ancestrais e orixás.

Figura 21 - As Africanas, desfile de 2018



Fonte:Arquivo pessoal

As africanas fazem seus desfiles, organizadas em duas grandes fileiras, cada uma delas com o seu par, de acordo com a altura, para que no momento da dança haja sincronia entre eles e não ocasione acidentes com o movimento das madeiras utilizadas durante as apresentações. As músicas são as chulas, normalmente puxadas pelos organizadores e os participantes do bloco, e respondem ao ritmo dos *cambones*. Podemos perceber tais enunciações a partir da brincadeira das Africanas em Belmonte durante seus desfiles. O bloco das Africanas é formado por mulheres, homens, adolescentes e crianças, sendo um dos blocos afro que atravessa de adultos a crianças como brincantes.

Seus participantes iniciaram as atividades em janeiro de 2004, organizados por mulheres que saíam na brincadeira dos Netos de Gandhi. A partir de então, este grupo de mulheres passou a organizar o bloco, que agrega moradores de boa parte da cidade.

A maioria dos participantes é da Biela e da Ponta de Areia, bairro que fica na entrada da cidade para quem vem da BR-367.

O bloco Negros Mirins começou sendo organizado por Seu Donha, um senhor de mais de 70 anos, responsável por organizar as brincadeiras na Biela. Donha é reconhecido por todos que atualmente organizam as brincadeiras na Biela e nos demais bairros de Belmonte. Ele é um dos idealizadores da brincadeira do Boi duro, o grupo de Boi bandido, um dos mais antigos da cidade. Atualmente, tanto a brincadeira do Boi como a dos Negros Mirins estão sendo organizadas nos carnavais e na festa de Santo Reis, no mês de janeiro, por seu filho, Nengo.

O bloco dos Negros Mirins é semelhante ao das Africanas na realização da dança do maculelê, o que marca a diferença entre eles é que o primeiro é composto só por garotos, crianças, adolescentes e adultos com idades variadas, desde os 6 anos aos mais velhos, desde que tenham fôlego para participar da brincadeira, marcada ao som dos tambores e chulas entoadas pelos participantes enquanto dançam o maculelê.

4.5UBUNTU

O Ubuntu é um dos blocos afro mais novos de Belmonte, fundado há pouco tempo por Honorinda. O bloco é marcado fortemente pela saudação aos orixás e caboclos. Durante sua apresentação na abertura do carnaval, na sexta-feira, a religiosidade do candomblé é fortemente marcada desde as indumentárias até às músicas cantadas no caminhar do desfile.

O Ubuntu, segundo Honorinda, foi criado para que a “*cultura não morra*” e, ao mesmo tempo, para que a cultura negra seja conhecida. É possível identificar no bloco Ubuntu, os elementos do candomblé de rua, pelos instrumentos utilizados, pelas músicas que são cantadas nas brincadeiras dentro do terreiro, pelos cuidados na escolha dos orixás e de quem vai usar as suas roupas durante o desfile. Pude perceber todos esses rituais durante a saída do bloco no carnaval de 2019, enquanto aguardava a chegada de todos e todas integrantes do bloco. Boa parte das/os componentes do bloco frequentam alguns dos terreiros da cidade seja como filho da casa ou como simpatizante da religião dos orixás. Durante o desfile do ano de 2019, o orixá homenageado foi Omolu, como pode ser conferido na Figura 20).

Figura 22 -Ubuntu, Carnaval 2019

Fonte: Arquivo pessoal

Honorinda junto com os integrantes do bloco que são adeptos do candomblé organizaram um belo altar para a divindade Omolu, na carroceria de um carro muito bem arrumada com pipocas, folhas e palhas da costa (Figura 21). Sentado ao lado da bacia de pipoca está o seu neto, responsável por distribuir pipocas para quem assistia ao desfile e se aproximava do altar. Ela relatou que é de costume distribuir acarajé no final do percurso, só que neste ano não foi possível devido à prefeitura não ter liberado recursos para a compra do material.

Figura 23 - Altar de Omolu, desfile sexta-feira de carnaval 2019

Fonte: Arquivopessoal

5 CARNAVAL: NOSSAS IDENTIDADES SOB RASURA

As práticas culturais produzidas que compõem um determinado território apresentam-se como elementos fundamentais para a constituição da tão desejada “identidade nacional”¹¹⁹. As narrativas sobre a nação são produzidas a partir de um sistema de significação social, político, econômico e cultural, a fim de definir a noção de pertencimento a uma sociedade como um espaço comum a todos, a Nação.

Anderson¹²⁰ elabora a expressão “comunidade imaginada” com o intuito de conceituar o termo nação, pois compreende que a identidade nacional é concebida a partir da ideia de que dela fazemos. Uma vez que, para esse autor, é impossível conhecer todos os pertencentes ao território, por menor que ele seja, argumentando que os conhecemos de maneira fragmentada, a partir dos discursos daqueles que os forjam. Portanto, o seu sentido de nação e identidade nacional estão imbricados nas narrativas e signos que se constroem sobre elas, sendo que a identidade nacional se constitui a partir das “diferentes formas pelas quais elas são imaginadas”¹²¹.

A noção de “cultura nacional é um discurso” que age como elemento articulador na produção dos sentidos, signos e significados sobre a identidade nacional, organizando tanto as ações coletivas que constituem o sentido de comunidade quanto as que constituem o sentido individual no entendimento sobre quem somos e os elementos que constituímos enquanto sujeitos sociais. Neste sentido, Hall¹²² salienta que as “culturas nacionais”, ao produzirem sentidos, constroem “identidades”.

No caso brasileiro, podemos perceber que as narrativas sobre identidade nacional e identidades negras foram sutilmente produzidas pelo Estado, ou melhor, foram “imaginadas” discursivamente de modo que produzisse a tão desejada Nação brasileira racialmente democratizada, representando assim uma suposta harmonia racial

¹¹⁹ Utiliza-se “identidade nacional” entre aspas, para enfatizar que esta identidade não significa um dado em si da realidade, mas sim se refere a uma construção social. Se a nação é uma comunidade simbólica, imaginada, forjada em nível representacional, como analisa Hall (2006, p. 48-49 ANO), pode-se inferir que, no caso específico do Brasil, a construção dessa “identidade nacional” foi elaborada por uma elite política e intelectual brasileira, inserida num contexto específico que, profundamente influenciada pelas teorias raciais europeias e norte-americanas, buscava forjar uma aparente hegemonia da raça branca sobre todas as outras.

¹²⁰ ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexão sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

¹²¹ Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. Cf. ANDERSON, 2008, p. 32.

¹²² HALL, 2011, p. 47.

e social; prática que silencia todo um processo histórico de exclusão e segregação sofrido pela população negra e indígena decorrente dos 300anos de escravidão.

A consolidação de uma única identidade brasileira, a Identidade Nacional ou o nacionalismo, foi um produto que ganhou força nos governos Vargas para unificar o território a fim de demarcar fronteiras geográficas e culturais, simbólica e politicamente, entre as classes sociais e categorias raciais. Para tanto, foram construídos símbolos e signos da identidade nacional que serviram como elementos de identificação na produção da subjetividade do pertencimento à nação brasileira.

Getúlio Vargas, em seu governo, investiu significativamente em diversas áreas desde a medicina, sanitarismo, segurança pública e cultura popular, embasado profundamente pelas teorias eugenistas fortemente defendidas pela escola “Nina Rodrigues”, representada por Afrânio Peixoto, onde pensava as categorias raciais negras de maneira “biotipológica”, que visava uma limpeza racial e social para que chegasse ao ideal de nação com o embranquecimento e eliminação das demais raças. “Branquear-se não só a “pigmentação”, mas a “psicologia” e a “alma brasileira.”¹²³. Para tanto, o pensamento científico eugenista não influenciou somente as áreas médicas, de segurança pública e sanitarista, mas também teve significativo suporte em produções sociológicas.

Como Cunha¹²⁴ destaca: “Quanto à noção de *elegia*, presente de forma paradigmática em *Casa grande & senzala* (1933) de Gilberto Freyre, é impossível pensá-la descolada do ideal nacionalista que teve na ciência seu grande suporte.”. Essa produção serviu de suporte para a ciência, corroborando para a construção sociológica de que as relações sociais e raciais na “história da construção da nação foram feitas por meio da “sensibilidade”, “sensualidade”, “força”, “docilidade” e “servidão” de negros e negras.”¹²⁵; o que representaria o sucesso do colonialismo europeu iniciado no século XVI e, assim, a consolidação de um projeto bem sucedido, que tinha como objetivo um conjunto de ações: políticas, militares, econômicas e de dominação cultural.

A cultura brasileira, ou melhor dizendo, as culturas brasileiras começaram a ser concebidas e produzidas pelo Estado para a governabilidade, com o intuito de

¹²³CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação. In: PANDOLFI, Dulce Chaves (org.). **REPENSANDO o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 263. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br>. Acesso em: 01/10/2017

¹²⁴Ibid., p. 263.

¹²⁵ Ibid., p. 280.

“disciplinar a sociedade e construir uma identidade nacional”¹²⁶, para que o projeto de identidade nacional alcançasse o imaginário da maioria da população brasileira e ganhasse o sentido pretendido. Foi através da pluralidade cultural existente no Brasil que intelectuais e governantes passaram a justificar o discurso da identidade nacional como característica da nação, declarando que, a partir da existência das várias culturas, havia uma “convivência racial supostamente harmoniosa”¹²⁷ e, por conseguinte, uma identidade nacional também supostamente consolidada no Brasil.

Tradições são inventadas, espaços são inventados e a nação se torna uma grande “comunidade imaginada”, tendo as práticas culturais como signos principais para a formação da identidade nacional.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras táticas ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através de repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.¹²⁸

Tomando o conceito de “invenção das tradições” elaborado por Hobsbawm e Ranger, podemos compreender como o carnaval foi sendo consolidado como a maior expressão da tradição brasileira e, conseqüentemente, de sua identidade, a partir das três primeiras décadas do século XX, no período do Estado Novo, quando foram desenvolvidas táticas que procuraram agregar as práticas das culturas populares negras, antes vistas como perigosas, da “ralé”, do “Zé povinho”¹²⁹, como ameaçadoras da ordem social. Porém, sua presença era predominante nas procissões religiosas e nos festejos carnavalescos, desde quando se praticava o entrudo.

A tradição do carnaval como a festa do povo possibilitou o controle e o ordenamento social, político e cultural na sociedade de modo estratégico e sutil. DaMatta¹³⁰ chama-nos a atenção para o fato de que o Estado mantinha uma forma típica de sistema preocupado em manter “cada um em seu lugar”, ou seja, conservar as hierarquias existentes na sociedade.

¹²⁶ZANELATTO, João Henrique. **Estado, cultura e identidade nacional no tempo de Vargas**. p. 2. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/historia/article/view/418>. Acesso em: 27/01/2019/

¹²⁷ ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA FILHO, Walter Filho. **Cultura Negra e Cultura Nacional: Samba, Carnaval, Capoeira e Candomblé**. Cap. IX. In.: ALBUQUERQUE, WlamyraR. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 225.

¹²⁸ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 8.

¹²⁹ “Termos que designavam negros e pobres.”, Cf. ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, op. cit., p. 223.

¹³⁰ DA MATTA, 1997, p. 108.

As primeiras práticas do carnaval no Brasil têm suas heranças nos folguedos do Entrudo, implantado ainda no período colonial e garantindo a diversão da sociedade aristocrática colonial. Era uma festa que pertencia ao calendário cristão referente aos festejos momescos. O entrudo era praticado pelas famílias patriarcais brancas que brincavam durante o carnaval. Em suas brincadeiras, usavam água, farinha e máscaras, práticas que perduraram até o século XIX, quando todos saíam às ruas e brincavam.

Segundo Germano¹³¹, a participação negra só ocorria de duas maneiras: uma, como apoio, auxiliando seus senhores, buscando água, limpando as sujeiras das residências, produzindo os limões de cera e sendo alvo dos arremessos de farinha para serem embranquecidos servindo de chacotas. E a outra, longe dos olhos e das residências dos seus senhores e somente entre si.

A forte presença negra nos festejos populares de rua e no entrudo se acentuou junto com o processo de desenvolvimento das cidades no século XIX. O entrudo começou a se popularizar, escapando dos espaços privados patriarcais e tomando as ruas, os becos e os arrabaldes. Na rua, o entrudo passou a ter um alcance maior da população na participação da brincadeira, não ficando fechado apenas a um grupo social, pois o espaço da rua é marcado pela predominância negra.

As áreas urbanas eram os espaços de comércio e sociabilidade para a população cativa e livre naquele período, principalmente a feminina, esta que era predominante nas atividades comerciais. As mulheres pobres e de rua produziam unidades de relações, valores e significados próprios de uma cultura popular que vinha sendo desenvolvida desde o período colonial. Estas mulheres eram agenciadoras das resistências culturais que caracterizavam a cultura popular desde a colônia, fato que era visto como ameaça da ordem pública, pois existia um grande receio do Estado de que houvesse levantes contra o sistema escravista; na medida em que se via na popularização dos festejos o risco de perda de controle da classe escravizada e popular¹³².

A popularização das brincadeiras momescas nas ruas, marcada pela forte presença negra, tende a provocar agenciamentos coletivos e individuais, a partir de suas participações nas brincadeiras. É importante, neste momento, entendermos o termo agenciamento, principalmente quando estamos tratando das vivências negras na

¹³¹ GERMANO, Iris. O Carnaval no Brasil: da origem européia à festa nacional. In: *Caravelle*, n. 73, 1999. La fête en Amérique latine. p. 131-145. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/carav_1147-6753_1999_num_73_1_2857.pdf. Acesso em: 21/02/2018

¹³² FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). *Afro-Ásia*, n. 21-22. 1998, p. 239-256. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>. Acesso em: 14/11/2019

diáspora provocada pelo colonialismo, pois tal experiência foi extremamente violenta para os africanos e seus descendentes que sobreviveram ao regime tendo o corpo como o único bem.

Por isso, compreender o termo agenciamento a partir da conceituação de Deleuze e Guattari¹³³ nos permite compreendê-lo enquanto um acontecimento, um fazer-se existir. Ponderando acerca do agenciamento no interior das práticas negras, é possível pensá-lo como um vetor de forças que desterritorializa o corpo negro da condição de máquina-objeto e o territorializa como máquina desejante produtora de acontecimentos que escapam, rasuram, causam fissuras no mapa do controle social que estabeleceu e estabelece como devem se dar as relações entre negros e brancos ao longo da história do Brasil.

Lido dessa maneira, entendemos porque a presença negra incomodava a elite não negra, por provocar desterritorializações a partir do espírito de liberdade presente no imaginário dos festejos carnavalescos. Por isso, o imaginário de liberdade gerava incômodo nas estruturas das relações raciais e sociais de poder. Via-se o risco da “ralé”, dos “moleques” do “Zé-povinho” ultrapassarem os limites da brincadeira, se julgassem em pé de igualdade com os senhores, damas e senhoritas brancas da sociedade. O entrudo passa então a ser visto como uma ameaça, pois era evidente a possibilidade da tomada de consciência da população negra com relação aos antagonismos sociais existentes. A participação negra nos festejos significava a presença do negro em outros espaços sociais que não era o braçal nas lavouras, nos trabalhos domésticos, nas casas dos senhores.

A atuação negra significava rasuras, o surgimento de novas linhas conectivas nas relações de negociação política entre negros e brancos, pois as atuações da população negra nos festejos rompiam com os estratos sociais da dominação colonial, a partir dos elementos subjetivos de liberdade e igualdade existentes nos festejos, condicionando-os a um espaço de não escravizados.

É a partir desta subjetividade que o agenciamento acontece, “estabelecendo conexões entre os elementos que participam da constituição de alguma coisa”¹³⁴; neste caso, a coisa é a sociedade colonial e, conseqüentemente, o que virá a ser a Nação

¹³³DELEUZE e GUATTARI, 1995.

¹³⁴SILVA, Ana Cláudia Cruz da. **Agenciamentos coletivos, territórios existenciais e capturas uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2004. p. 23.

Brasileira. Este era o receio da sociedade colonial patriarcal branca: que a população em meio ao calor da brincadeira se considerasse em pé de igualdade com eles.

Uma vez que as brincadeiras do carnaval acentuavam o que tinha de mais grotesco na sociedade, em tom de crítica ao comportamento socialmente hegemônico e respeitável, a partir da popularização do entrudo, da linguagem informal e do sentido de ridicularizar ou achincalhar ao jogar a farinha nos rostos negros, houve uma inversão das práticas e era cada vez maior o número de negros vestidos de nobres, homens travestidos de mulheres (geralmente de noivas), “pretas africanas carregadas em cadeira de arruar eram personagens constantes na crítica e inversões dos entrudos baianos”.¹³⁵

Diante deste cenário de festejo popular que escapava ao protagonismo da elite da época, em 1878 o entrudo foi proibido definitivamente pelo Estado. Em seu lugar, passava a ser instituído o carnaval, festejo exportado da Europa, festa então concebida como familiar, realizada nos ambientes privados dos grandes casarões, dos clubes e associações fugindo dos estigmas de popular que o entrudo conduziu.

O final do século XIX e o início do XX foi um forte período de transição na sociedade brasileira, principalmente no que diz respeito às práticas culturais e como estas refletiam na organização social do país. O “ordenamento e a disciplinarização” das festas momescas faziam parte das novas políticas dos governos que davam início aos novos modelos de república que estavam sendo instaurados no Brasil. Neste contexto, a importação dos costumes, da moda, do estilo de vida e das festas europeias ganhou força na elite brasileira e, com isso, a elite retira-se das ruas e passa a realizar os bailes de carnaval nos salões dos grandes clubes de festa, implantando um novo estilo de carnaval familiar e exclusivo a um único segmento social. Os salões dos clubes tornaram-se os espaços da elite, criando assim as sociedades carnavalescas, resultantes da busca por se diferenciar e se distanciar das brincadeiras e batuques das ruas promovidas pelo entrudo, fugindo assim do “popular e do grotesco”¹³⁶.

O poder público passou a ordenar os espaços do carnaval, permitindo então que a elite retornasse às ruas com desfiles, tendo reservadas as principais ruas e avenidas para que a elite pudesse exibir toda sua pompa em suas carruagens ornamentadas. A organização das vias públicas para o desfile das elites representava as profundas marcas das diferenças sociais existentes. Essa ação “revelava os aspectos da posição cultural,

¹³⁵ FERREIRA FILHO, 1998, p. 247.

¹³⁶ GERMANO, 1999.

política, econômica e social”¹³⁷ da classe dominante em relação ao povo, como mais uma maneira de se diferenciar e se manter distante dos estigmas do popular que o carnaval carregava. Uma vez que o espaço da rua no período da festa se configurava em múltiplos espaços de apropriação e significação do povo, as “ruas se transformam e ficam diluídas as fronteiras” entre os espaços privados e públicos entre o povo e a elite; e enunciações acontecem provocando neste mesmo espaço da rua “deslocamentos conscientes, ritualizados e invertidos”¹³⁸ na estrutura das relações sociais durante a festa.

A população negro-mestiça usou da brecha do espaço do carnaval para fazer um movimento contrário ao da população branca que fazia uma Europeização no carnaval e, segundo a imprensa da época, realizou uma africanização da festa. Tal estratégia se efetivou em desfiles, por meio dos quais os grupos saudavam aos Reis e Rainhas africanas durante o mês de janeiro, com a festa da Rainha de Lagos (festividade que acontecia na cidade de Lagos na Nigéria): rememorando as festas africanas, como relata Querino:

Na cidade de Lagos, no mês de janeiro, há uma diversão pomposa, em que se exibem indivíduos mascarados, diversão que designam pelo vocábulo *damurixá*, festa da rainha. Nesta, apenas tomam parte os indivíduos filiados ao clube que se encarrega da festa, não sendo facultativo a quem quisesse mascarar-se. O Soberano com os seus ministros participa daquele divertimento, recolhendo-se antes de terminar para, com as formalidades régias, agradecer.¹³⁹

Os desfiles das agremiações negras desde o final do século XIX destacaram-se dentro do modelo de carnaval extraído da Europa para o Brasil. Mesmo utilizando os “carros alegóricos, fantasias e adereços” impostos pelo ordenamento do carnaval, em suas apresentações conseguiram se destacar, por exprimirem nelas suas ancestralidades africanas, performatizando os reinados e exaltando suas riquezas. Os blocos afro atuavam “Tematizando a África, o clube desfilava com carros alegóricos que conduziam foliões vestidos de reis, ministros e feiticeiros africanos”¹⁴⁰.

Foram inúmeras as interpretações dadas sobre os cortejos negros no carnaval baiano. Jornalistas e intelectuais, ao observarem suas primeiras apresentações,

¹³⁷ GERMANO, 1999, p. 133.

¹³⁸ DA MATTA, 1997, p. 112.

¹³⁹ QUERINO, 2010, p. 88 apud ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006.

¹⁴⁰ ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, op. cit., p. 223.

designaram-nas como “candomblé de rua”, por elas apresentarem características de cadência do *ijexá*.¹⁴¹

Albuquerque e Fraga Filho¹⁴² salientam que, para os intelectuais do início da república, como Nina Rodrigues, os Afoxés ou cortejos negros eram uma “representação vinda da África inculta nos escravizados vindos para o Brasil”¹⁴³. A utilização do termo africanização designada aos Afoxés por Nina Rodrigues é de modo depreciativo para desqualificar as práticas culturais herdadas da África, pois a elite irritava-se ao ver toda a primazia dos desfiles dos afoxés, como eles chamavam de “africanização”.

Essa criatividade da população negra irritava as autoridades que, exaustivamente, proibiam as “africanizações”, as apresentações de “usos e costumes da Costa da África”, mas que viam, ano após ano, o Carnaval sendo recriado a partir de referências ao continente negro.¹⁴⁴

A africanização é um afrontamento ao colonialismo, que, por sua vez, tinha como objetivo civilizar e firmar a cultura europeia nos festejos brasileiros. Por isso, a “africanização” era um afrontamento, afinal os cordões, os afoxés e as agremiações afro-carnavalescas estavam muito mais ligadas ao bojo identitário comum dos afrodescendentes que ao ideal europeu de civilização¹⁴⁵, provocando a popularização do carnaval já que trazia para a festa o cotidiano do popular.

É a partir da ocupação feita pelo povo preto e pobre que o carnaval toma corpo como festa popular que aparentemente agrega a todos, devido à falsa ou ligeira impressão de diluição das fronteiras sociais e raciais. Dentro deste contexto, o carnaval constitui-se como festa popular por se tornar “ponto de encontro” nas ruas e nos bailes

¹⁴¹Também chamados de “candomblé de rua” no começo do século XX, são manifestações carnavalescas que têm como características a cadência do *ijexá*(ritmo percussivo tocado nos terreiros para saudar os orixás), cânticos, indumentárias, instrumentos musicais e rituais do candomblé. Cf. BARBOSA, Magnair. Estudo Histórico. In: BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. **Desfile de Afoxés.** / IPAC. – Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. p. 26-27. (Cadernos do IPAC, 4).

¹⁴²ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006.

¹⁴³ICKES, Scott. Era das Batucadas: o carnaval baiano das décadas 1930 e 1940. **Revista Afro-Ásia**, p. 199-238, 2013. Tradução: Mariângela de Mattos Nogueira. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21282>. Acesso em: 03/10/2017. p. 216.

¹⁴⁴ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, op.cit., p. 32.

¹⁴⁵Essa criatividade da população negra irritava as autoridades que, exaustivamente, proibiam as “africanizações”, as apresentações de “usos e costumes da Costa da África”, mas que viam, ano após ano, o Carnaval sendo recriado a partir de referências ao continente negro. Cf. ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, op. cit., p. 223.

nos salões fechados da população, aparentemente como o espaço “igualador para todos”¹⁴⁶.

Com o tom de festa popular que agregava a todos, foi possível ao Estado, na segunda década do século XX, a implantação de táticas disciplinares nos grupos sociais através do espaço do carnaval, a fim de regulamentar e ordenar as relações sociais e raciais no cotidiano brasileiro; principalmente no que diz respeito aos grupos que apresentavam possível ameaça à ordem política e social, como no caso das práticas culturais negras realizadas nos festejos do carnaval, por serem carregadas de enunciações da memória africana e escravista que o Estado não desejava que fosse rememorada ou incluída na sociedade brasileira, uma vez que a aderência à festa carnavalesca se deu com o intuito de se aproximar do ideal europeu.

Por consequência, o carnaval foi visto como local do encontro, pois, segundo DaMatta¹⁴⁷, os ritos realizados pelos populares objetivavam o encontro, não a separação. A partir daí, no carnaval a ênfase está no encontro e no cerne da sociedade, em sua vertente criativa chamada de *popular*. É neste contexto político e social que o carnaval começa a ser constituído como o espaço do popular e do simbólico.

A construção da nacionalidade encontrou nas práticas culturais negras diaspóricas e nos espaços de sociabilidade do carnaval um campo fértil para a disciplinaridade, devido a sua força narrativa e psicológica para construção da identidade nacional. Estes espaços de integração produzem e reproduzem valores, contam histórias sobre o cotidiano das pessoas envolvidas na festa, dos grupos sociais, das relações raciais, de gênero, entre outros.

A festa possui elementos subjetivos de pertencimento nacional como uma pedagogia de valores do país ou a pedagogia da festa. Neste sentido, o sentimento de pertencimento à nação perpassa as relações políticas e pessoais, ele atravessa o sentido puro de cidadão, pois as pessoas compõem e participam da ideia de nação, ou seja, também são elementos pertencentes aos símbolos que representam a cultura nacional. A nação é uma comunidade simbólica e isso explica o seu poder de gerar sentimentos de pertencimentos, de identidades.¹⁴⁸

Como um festejo, o carnaval também pode ser entendido como um dispositivo construído pelo Estado. Digo dispositivo, pois, ao ser atrelado ao discurso da identidade

¹⁴⁶ DA MATTA, 1997, p. 56.

¹⁴⁷ DA MATTA, 1997.

¹⁴⁸ HALL, 2011, p. 49.

nacional, é possível perceber a sua operacionalidade no conceito de dispositivo interpretado por Deleuze¹⁴⁹, e, a partir das produções de Foucault, como um conjunto multilinear, composto por linhas de naturezas diferentes, alicerçado em três dimensões: saber, poder e subjetivação¹⁵⁰. O dispositivo é uma máquina que produz subjetividades, e, como tal, é uma máquina de governo; que se articula a partir dos discursos, estabelecendo as configurações da naturalização do poder¹⁵¹.

O carnaval constitui-se como um forte signo carregado de significados na construção da identidade nacional, pois, na medida em que ele vai ganhando força e tamanho devido ao seu poder agregador do povo, vai também provocando rasuras no *status quo* a partir do momento em que gera enunciações descentralizantes em um sentido ambivalente de força social, política e cultural. Ele se torna um dispositivo, devido à sua operacionalidade na narrativa de nacionalidade e por carregar um imaginário de liberdade em abundância, de romper com as regras sociais do *status quo* vigente, como um “suposto” espaço de igualdade para todos e que todos vivem em harmonia como se não houvesse hierarquias sociais e raciais¹⁵². Ou seja, as narrativas do Estado, buscando construir uma identidade nacional, ancoraram-se nas produções culturais e políticas como estratégia na construção da nação (essencializada) e das identidades raciais de modo unificado, ainda que esta mesma narrativa possua um efeito ambivalente de nação.¹⁵³

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora dos discursos que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, as identidades emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder, e são, assim, mais o produto de marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma “identidade em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça sem diferenciação interna.”¹⁵⁴

¹⁴⁹DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo**. [1996]. Disponível em: http://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo. Acesso em: 02/08/2018

¹⁵⁰Ibid.

¹⁵¹AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?** Santa Catarina: Outra travessia, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12576/11743>. Acesso em: 13/04/2018

¹⁵² Sobre o imaginário do carnaval, ver: BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

¹⁵³BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávil, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renete e Gláucia Renete Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.p. 229.

¹⁵⁴HALL, 2004, p. 110.

Segundo Hall¹⁵⁵, “não existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressiva em todas as outras dimensões”. A linguagem da cultura negra que o Estado almeja que apareça no carnaval é a do negro domesticado pelo colonialismo, pois, assim, “o que implica, automaticamente, é uma continuidade em relação ao passado”.

Em termos de Bahia, o carnaval é também, na prática, uma “performance da diferença racial e de classe¹⁵⁶” que revela as resistências para a aceitação de práticas afro-baianas. A existência das organizações afro-carnavalescas nas disputas por espaços no carnaval baiano pode ser percebida pelas estratégias desenvolvidas pelas Nagôs Africanas no caso do carnaval de Belmonte, quando as Nagôs dão significado às experiências vividas no seu dia a dia através de suas apresentações nos cortejos do carnaval com práticas anti-hegemônicas.

[...] a identidade negra é atravessada por outras identidades [...] A política identitária essencialista aponta para algo pelo qual vale lutar, mas não resulta simplesmente em libertação e dominação. Nesse contexto complexo, as políticas culturais e a luta incorporam e se travam em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive a vida cotidiana, a cultura popular e a cultura de massa.¹⁵⁷

Como aponta Hall¹⁵⁸, a identidade negra é atravessada por outras identidades no processo de construção social do ser negro na diáspora. As identidades desse contexto se tornam “múltiplas”, porque são construídas por meio de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas, estando as identidades sujeitas à historicização e em constante processo de mudanças e transformação¹⁵⁹.

A organicidade e a performance poética das Nagôs Africanas produzidas em seus cortejos são também lugares de fala ou agenciamentos individuais e/ou coletivos, a partir de suas experiências vivenciadas nas dimensões dos locais em que elas estão inseridas, ou que foram condicionadas a estarem. *É audácia, é ousadia de poder dizer to viva, tô velha, mas não tô morta. [...] Você se sente tão importante quando as pessoas vêm: posso tirar uma foto?*¹⁶⁰

¹⁵⁵ HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 386.

¹⁵⁶ ICKES, 2013, p. 47.

¹⁵⁷ HALL, 2003, p. 12.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ HALL, 2014, p. 108.

¹⁶⁰ Entrevista cedida por D. Honorinda, em 15 de janeiro de 2019.

5.1 O CARNAVAL BELMONTENSE

A cidade de Belmonte é bastante conhecida na região por sua produção cultural e estética das camadas populares negras, fator que a prefeitura utiliza como símbolo da cultura popular local, narrativa construída principalmente nas festas carnavalescas. O tema do carnaval do ano de 2018, primeiro ano que acompanhei a festa como pesquisadora, foi “Belmonte: Cidade Cultural”, como pode ser visto nas Figuras 24 e 25.

Figura 24 - Belmonte: Cidade Cultural - carnaval 2018

Fonte: Jornal Belmonte¹⁶¹

Figura 25 - Carnaval 2019- Arrastão da Alegria

Fonte: Jornal Belmonte¹⁶²

¹⁶¹ASSESSORIA Cabrália Notícias. Prefeitura divulga programação oficial do Carnaval de Belmonte 2018. **Jornal Belmonte**. 03 fev. 2018. Disponível em: <https://jornalbelmonte.com.br/noticia/prefeitura-divulga-programacao-oficial-do-carnaval-de-belmonte-2018>. Acesso em: 10/07/2019

As Figuras 24 e 25, retiradas do site Jornal Belmonte, foram produzidas pela prefeitura para divulgar o carnaval dos anos de 2018 e 2019, respectivamente. Nestes materiais, a prefeitura utilizou uma narrativa da cidade a partir da centralidade cultural, designando em sua programação quais os blocos culturais que participariam da festa e indicando dias e horários reservados a cada apresentação no carnaval.

Neste discurso, percebe-se como a prefeitura utiliza-se do termo “cultural” a partir das expressões da cultura popular negra que predomina na comunidade para nominar a festa, mas não concede a eles um espaço apropriado para a festa. A prefeitura diz ser a cidade cultural, mas propõe muito mais atrações externas do que as da própria cidade.

No ano de 2018, acompanhei a saída das Nagôs da Biela, que já começou com o adiantar das horas, entre 17h, quase 18h, pois elas não tinham como sair no horário estipulado pela organização do carnaval devido ao calor e o sol alto, fatores que geram mal-estar já que o bloco é composto por uma maioria de mulheres com idades de 50a 80anos, além das roupas também contribuírem com o aumento da temperatura.

Elas seguiram pelas ruas do Bairro da Biela no sentido do circuito do carnaval. Durante o cortejo, pararam em frente a algumas casas para saudar as famílias e, antes de chegarem à Avenida Rio-Mar, a principal do carnaval, cortaram o caminho e foram em direção à saída da cidade, no sentido do Bairro Ponta de Areia, pois D. Dezinha tinha se comprometido com uma casa em levar a brincadeira até lá e assim o fez.

Durante todo o percurso, fui contagiada pela alegria, curiosidade, respeito e admiração que elas provocavam por onde passavam. As pessoas saíam de suas casas para vê-las desfilarem e as acompanharam cantando, dançando e saudando sua brincadeira. No enredo, elaborado a partir de sua caminhada, percebi o momento culminante do desfile: a chegada delas à rua de uma das casas que as esperava. Na chegada, foram recebidas com muita festa, alegria, abraços e muita dança. As pessoas que as aguardavam eram também adeptas ao candomblé. Na sequência, fui avisada por uma das baianas do grupo, que ali se tratava da casa do Pai de Santo de D. Dezinha, informação que me ajudou a compreender a importância do momento. Esse mesmo

¹⁶²ASSESSORIA Cabrália Notícias.Confirmada a programação do Carnaval Belmonte 2019. **Jornal Belmonte**. 21 fev. 2018. Disponível em: <https://jornaldebmonte.com.br/noticia/confirmada-a-programacao-do-carnaval-belmonte-2019>. Acesso em: 10/07/2019

trajeto, independente do circuito do carnaval previsto e divulgado pela prefeitura, foi feito no ano seguinte, em 2019.

Uma vez que a festa em Belmonte se inicia oficialmente na sexta-feira de carnaval, com os Netos de Gandhi e o Ubuntu, responsáveis pela abertura oficial do carnaval, os demais blocos se apresentaram na sequência. É importante dizer que o fato de estes grupos estarem inclusos na programação da prefeitura com algum destaque na festa não significa que eles tenham a mesma atenção que as bandas maiores vindas de outras cidades. Durante os desfiles, nos dois anos da pesquisa (2018-2019), não identifiquei uma estrutura que garantisse a apresentação destes grupos.

Os blocos culturais, com exceção dos Filhos de Gandhi, cujas saídas ocorreu com o apoio de um trio elétrico no ano de 2019, os demais desfilaram sem apoio de trio elétrico, carro de som ou microfones. Essa situação desqualificou suas apresentações, pois eles precisaram cantar sem uma amplificação eletrônica mesmo em alguns momentos concorrendo com os blocos maiores que dispunham de todos os aparatos eletrônicos de amplificação cedidos, na maioria das vezes, pela prefeitura, como pode ser observado na sequência de figuras abaixo:

Figura 26 - Chegada das Nagôs na Rua paralela ao circuito principal do carnaval



Fonte: Acervo pessoal

Figura 27 - As Nagôs entre o trio-elétrico e o povo- 2019



Fonte: Acervo pessoal

As Figuras 28 e 29 (a seguir) demonstram o movimento que as Nagôs fazem durante o carnaval. Estas imagens foram registradas na terça-feira de carnaval de 2019, dia oficial do feriado, momento em que se apresentam as grandes atrações vindas de fora e os principais blocos fechados; é também o dia em que a cidade está mais cheia de foliões devido ao feriado. Os blocos afro-carnavalescos da cidade não são inclusos oficialmente na programação deste dia, porém as Nagôs burlaram a programação e fizeram o cortejo, saindo às ruas, prática feita durante todos os carnavais.

Figura 28 - Entrada das Nagôs na frente do trio elétrico



Fonte: Acervo pessoal

Entoando uma chula que repetidamente dizia: “*Aê! Nagô, vamos cortar dendê?/ Vamos cortar dendê/ Nagô, vamos cortar dendê*”, seguiram o seu ritual pelas ruas de Belmonte. Nesse movimento, elas cortaram a programação do carnaval, cortaram a estética do carnaval dos trios, das bandas populares, do circuito determinado pela prefeitura. As Nagôs, na terça-feira de carnaval, fizeram o circuito delas, seguiram seu fluxo, iniciando o desfile nas ruas da Biela, parando e visitando algumas casas; e atravessam a cidade para fazer a festa em outros bairros que o carnaval oficial não alcança. Escolhi essa sequência de fotos porque são as que mais se aproximam do movimento de corte e fluxo.

Figura 29 - Saída das Nagôs do circuito pela lateral do mercado de peixe sentido Biela



Fonte: Acervo pessoal

Essas imagens registram o momento em que elas reencontram o circuito do carnaval e, para que elas conseguissem adentrar na Avenida principal, local de concentração das grandes atrações, elas literalmente cortaram, interromperam o fluxo do trio e atravessaram a avenida deixando todos surpreendidos com tamanha potencialidade, autonomia e autenticidade de ação.

Embora a prefeitura não tenha incluído os blocos culturais neste dia na programação, o ápice da festa foi a presença delas nas ruas belmontenses. Percebo, nesta postura da prefeitura, o que Guattari e Rolnik¹⁶³ apontam como cultura em sua esfera profundamente reacionária, devido a sua maneira ou potencialidade de quem busca forjar e separar as atividades semióticas, que são as de orientação no mundo social e cósmico, em esferas, de modo segmentado, separado e hierarquizado, por meio de uma semiotização dominante, e editadas de acordo com o interesse das realidades políticas. Esse sentido de cultura exprime muito mais o desejo de se manter cada um em seu lugar do que de fato reconhecer as práticas culturais da cidade como partes constituintes da festa.

¹⁶³GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 15.

6. DA DIÁSPORA

O corpo africano foi a única ferramenta que o sujeito em diáspora utilizou para se relacionar com o ecossistema ao seu entorno e com sua ancestralidade. Como resultado da trajetória, os indivíduos diaspóricos vieram marcados pelas linhas das religiosidades; pelas filosofias africanas sobre a concepção de mundo; pelas memórias coletiva e individuais, musicalidades, danças, dentre outras relações afetivas de subjetividade que compõem o corpo negro.

Segundo Mbembe¹⁶⁴, o corpo africano ao ser negrificado passou a ser construído dentro da máquina social mercantil como técnica indissociável do capitalismo inventada com o objetivo de excluir, embrutecer e degradar.

Humilhado e profundamente desonrado, o negro é na ordem da modernidade, o único de todos os humanos a ter a carne transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria, – a cripta viva do capital. Mas esta é a sua manifesta dualidade – numa reviravolta espetacular, tornou-se símbolo consciente de vida, força pujante engajado no ato de criação e até de viver em vários tempos e histórias ao mesmo tempo.¹⁶⁵

Os povos africanos que foram extraídos das suas terras originárias pelo mercantilismo europeu a partir do século XVI por via do tráfico atlântico negreiro, a fim de alimentar o sistema escravocrata nas Américas, em sua partida, a única bagagem possível de carregar foi o seu corpo. Ao adentrar o universo ocidental colonial, seu corpo tornou-se espaço de existência e, ao mesmo tempo, continente e limite no sistema colonial escravista.¹⁶⁶

Neste sentido, por meio dos registros das câmeras, ao capturarem os movimentos de produção de subjetividade das Nagôs Africanas, a *imagem-movimento*¹⁶⁷, identificada através da dança, do corpo, dos tambores, da musicalidade e das religiosidades, nota-se que Elas realizam uma "dialética" entre signos e significados presentes nas práticas culturais afro-diaspóricas. “O movimento assim concebido será, portanto, a passagem regulada de uma forma a outra, isto é, uma ordem de *poses* ou de *instantes privilegiados*, como uma dança”¹⁶⁸.

¹⁶⁴MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

¹⁶⁵Ibid., p. 19.

¹⁶⁶ROLNIK, 1989.

¹⁶⁷DELEUZE, Gilles. **Cinema 1 A imagem-movimento**. Tradução: Stella Senra. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1983.

¹⁶⁸DELEUZE, op.cit., p. 9.

Figura 30 - Apresentação das Nagôs na porta do Pai de Santo Ujuraí



Fonte: Arquivo pessoal

O momento registrado desta fotografia (Figura 30) foi no sábado de carnaval, momento da chegada das Nagôs à casa do Pai de Santo de D.Dezinha, Ujuraí. A chegada das Nagôs transformou-se em um território de alegria composto pelos movimentos corporais através da música, da dança, das religiosidades, harmonizados pelas chulas cantadas por D.Dezinha e marcados pelos toques dos atabaques. O registro fotográfico provoca quase que uma visão instantânea da realidade experimentada pelas Nagôs Africanas, pois, ao registrar seus movimentos, é como se exprimissem suas realidades em um devir abstrato, uniforme e invisível presente nas suas expressões¹⁶⁹.

Com isso, as práticas culturais afro-brasileiras possuem uma estética diaspórica, por serem elaboradas no campo das diferenças emergentes da diáspora negra. Provocando novos cenários sobre a escrita afro-diaspórica, por meio das linguagens culturais nas sociedades Ocidentais que se configuraram por via da escravidão no período colonial¹⁷⁰, produzindo lugares de fala.

*Carol: O que é ser? Para mim é uma emoção né. Eu acho que, pra mim, ser das nagô é como eu tá demonstrando um pouco da minha raiz, um pouco de tudo que a gente viveu, né. Porque eu acho assim, lindo. Quando a gente vai redescobrir essas histórias dos negros africanos que antes não podia... Eles eram na senzala, então agora a gente poder mostrar um pouquinho do que a gente é, da nossa crença do que a gente faz, no carnaval ou então qualquer outro momento e ser respeitado, para mim uma alegria.*¹⁷¹

¹⁶⁹DELEUZE, 1983, p. 7.

¹⁷⁰HALL, 2013, p. 37-38.

¹⁷¹Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

Nesse caminhar, nós nos desdobraremos sobre as linhas que emergem das práticas culturais das Nagôs Africanas, a fim de percebermos seus agenciamentos a partir de seus movimentos de territorializações e desterritorializações, ou seja, evidenciarmos sua cartografia rizomática afro-brasileira ou o que chamaremos de afro-rizoma.

6.1 DIÁSPORA E MULTIPLICIDADES

O território da diáspora negra foi desenhado a partir de um campo composto de multiplicidades africanas, logo ele emerge no campo da diferença, constituído dentro de uma relação tríplice entre Colonizador, Sociedade Ocidental Moderna e Povos Africanos que eram distintos política, social e culturalmente entre si. É a partir deste campo cruzado que a diáspora negra foi forjada ao longo da história no Brasil. Quando “corpos interditados” e história concebem novas enunciações, revisitando a memória negra e reescrevendo a História¹⁷² do povo negro, identidades são postas ‘em jogo’ na encruzilhada das subjetividades que atravessam a realidade deste grupo social¹⁷³.

A diáspora é ocasionada pela dispersão de povos por motivos diversos, sejam eles voluntários ou involuntários, de forma que, em alguma das vezes, o sentimento de retorno é manifestado de algum modo subjetivo no cotidiano das pessoas que saíram do seu meio social, principalmente entre os povos em que a diáspora ocorreu de modo forçado e tiveram as realidades estabelecidas pelo escravismo¹⁷⁴. Nas sociedades em que a diáspora ocorreu de modo involuntário e teve a escravidão como ponto de encontro entre diversos povos extraídos de seus territórios, o sentimento de retorno foi transfigurado para outros espaços e linguagens de onde emergiram linguagens culturais, religiosas, modos de ser e viver oxigenados por movimentos desejantes múltiplos de onde emergem linhas de fuga e espaços de agenciamentos.

¹⁷² Refiro-me à História enquanto ciência.

¹⁷³ FONSECA, Silvana Carvalho da. Afro-Rizomas da Diáspora Negra entre Brasil, Angola e Portugal. **Encontros de Vista**, Recife, v. 19, n. 1, p. 112-123, jan./jun. 2017. p. 113. Disponível em: https://www.academia.edu/25068045/Afro-rizomas_na_diáspora_negra_as_literaturas_africanas_na_encruzilhada_brasileira. Acesso em: 25/01/2019

¹⁷⁴ AvtarBrah (1996, p. 180) chama de um *desejo por um lar* (que difere de um desejo por uma pátria). Esta distinção é importante no sentido de que nem toda diáspora sustenta uma ideologia de volta, mesmo que as condições de vida dificultem o sentir-se em casa no novo país — volta esta que, no caso da diáspora africana, era impossível. Desta forma, a teorização na/da encruzilhada diaspórica transcultural pode fornecer uma compreensão não essencialista de formações identitárias e de cidadanias interculturais e transnacionais. Cf. WALTER, Roland. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. **Revista A cor das letras**. v. 12, n. 1, 2011. p. 10. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1483>. Acesso em: 06/07/2017

Neste sentido, entender a diáspora no sentido de rizoma definido por Deleuze e Guattari¹⁷⁵ torna possível perceber os movimentos, não lineares, mas diversos e plurais de produção de linhas, intensidades, rupturas, rasuras e multiplicidades que a diáspora provocou nos corpos e lugares afetados por ela. O rizoma em seu movimento provoca pluralidades influenciadas por forças externas e internas de heterogeneidade. Rizoma é desejo, produção de movimentos, difusão, encontros dos atos de produção; “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.”¹⁷⁶. Ao se encontrarem, produzem novos encontros e, assim, aumentam seu campo de ação.

Com isso, os movimentos desejantes da diáspora territorializam, desterritorializam e reterritorializam espaços e sujeitos, produzindo agenciamentos e significações, no caso em análise, à população negra. Essas dimensões podem ser identificadas, pensando a partir das Nagôs Africanas, nas linguagens culturais quando elas, durante suas apresentações, criam e recriam territórios múltiplos que exprimem sobre seus modos de ser e de sobreviver.

A Figura 31 registra a apresentação das Nagôs Africanas na festa de Iemanjá na beira da praia. Percebe-se que elas formaram uma roda onde cantaram, dançaram e celebraram suas religiosidades em saudação à Rainha das águas salgadas.

Figura 31 - Festa de Iemanjá, 4 de fevereiro de 2018



Fonte: Arquivo pessoal

A partir da participação das Nagôs Africanas, na festa de Iemanjá, organizada pela Secretária de Cultura do município de Belmonte em parceria com as casas de

¹⁷⁵DELEUZE e GUATTARI, 1995.

¹⁷⁶Ibid.,p. 4.

Candomblé da cidade, é possível notarmos o seu sentido rizoma, uma vez que elas se movem de modo descentrado, produzindo uma estética negra própria durante o festejo, mesmo que em diálogo com suas ancestralidades africanas. Efeitos que ocorrem durante suas apresentações, na formação da roda, da dança, das músicas, do estandarte marcando o espaço.

Tal demarcação ocorre pelo movimento que considero afro-rizomático, por ter suas subjetividades específicas do grupo, das mulheres pertencentes e de suas vivências negras na sociedade belmontense, baiana e brasileira. Por isso que, ao dissertarmos sobre a diáspora e seus movimentos, percebidos nas expressões de linguagens das Nagôs Africanas, dissemina-se linguajando a diáspora pelas expressões literárias convencionais e não convencionais contestando assim narrativas findadas a partir da dominação colonial¹⁷⁷.

Neste sentido, as práticas culturais na diáspora podem ser entendidas como parte do processo de produção de outras reconstruções, construções ou reelaborações das identidades afro-culturais brasileiras, o que não quer dizer que se referem a uma ação de busca de retorno original às raízes africanas ou brasileiras, mas de subverter o sentido cristalizado elaborado pelo discurso do colonialismo sobre as identidades. Com isso, neste movimento de subversão, a África na trama da diáspora, segundo Hall, tornou-se o elemento mais subversivo nas linguagens culturais negras na diáspora, na medida em que cada vez mais muitos têm se apropriado deste termo para convertê-lo conforme a ordem do discurso colonial sobre a África e os afrodescendentes¹⁷⁸.

A sociedade Euro-Moderna Ocidental produziu uma narrativa sobre a África a partir do discurso elaborado por ela sobre as raças, baseado na divisão da humanidade e estabelecendo uma escala de valores entre as chamadas raças branca (Europa), preta (África e autóctones da Austrália) e amarela (Ásia), categorizando-os biologicamente. Tal trabalho realizado pelos cientistas europeus fez com que eles se sentissem no direito de hierarquizar, estabelecendo uma escala de valores entre as chamadas raças a partir da relação entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais¹⁷⁹.

¹⁷⁷ FREITAS, Henrique. Dez-a-fios epistemológicos para as Literaturas africanas no Brasil. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. **Afro-rizomas na diáspora negra: As Literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013. p. 54-55.

¹⁷⁸ HALL, 2013, p. 39-40.

¹⁷⁹ MUNANGA, Kabengele. **Negritude - Usos e Sentido**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios)

Neste sentido, uma lógica vertical de raça foi estabelecida e a raça “branca” foi colocada no topo em relação às demais, a raça “negra” e a “amarela”, sendo estas duas consideradas inferiores desde seus traços biológicos considerados feios, até seus modos de organização social, política, religiosa e cultural. Sendo submetidos a todas as formas de exploração como a escravidão moderna, a partir da teoria da “raciologia”¹⁸⁰, que serviu para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial, submetendo-os a todas as formas de dominação produzidas pela sociedade branca Euro-Moderna do século XVI-XIX, ao invés de explicar as diferenças humanas¹⁸¹.

Desse modo, os europeus, ao aplicarem a teoria da “raciologia” à África, ao negro, ao africano, à africana e aos afrodescendentes— termos de uma construção moderna—categorizaram todas as culturas, povos e línguas em uma única categoria racial tendo no seio da dominação um ponto em comum – o tráfico negreiro e a escravização moderna – para sustentar as produções econômicas das colônias europeias.

Contrapondo, assim, construções discursivas da dominação colonial por meio das práticas enunciativas que emergem da multiplicidade provocada pelo rizoma, subvertem signos e constroem novos territórios. Com isso, a ressignificação do sentido de África e de ser negro na diáspora, por exemplo, é um desses efeitos de produção de multiplicidades, que surgiu a partir de ações de desterritorialização dos movimentos negros e de suas práticas culturais na ressignificação do termo “Afro”¹⁸².

Uma vez que “o termo ‘África’ é uma construção moderna¹⁸³”, conseqüentemente o negro também é, já que este termo é produzido socialmente pelo colonialismo para se referir aos povos que descendem deste continente. Os efeitos destas ações desterritorializantes da diáspora oxigenados pelo desejo eclodem, provocando reterritorializações do sentido e do desejo de ser negro na diáspora e sua ligação com a África.

¹⁸⁰ Segundo Munanga, “os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram a conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito alias cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem”./ MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação**— PENESB-RJ, 05 nov. 2003. p. 4-5. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em:

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Trabalhos como os de: MUNANGA, 1988./ DOMINGUES, Petrônio José. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. Mediações. **Revista de Ciências Sociais**, v. 10, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2137>. Acesso em: 21/10/2017 /GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 21/10/2017

¹⁸³ HALL, 2013, p. 34.

Os conceitos da diáspora e da fronteira referem-se ao tema da mobilidade (física ou imaginada): o entrelaçamento da desterritorialização com a reterritorialização dentro ou entre espaços onde as posições de gênero, classe, raça, etnicidade, sexualidade e idade dos sujeitos complementam-se de maneira contraditória; isto é, muitas vezes são simultaneamente enraizadas e dispersas, se cruzam ou são justapostas, contestadas, afirmadas e negadas em consequência de uma confluência heterotópica de processos econômicos, políticos, históricos, culturais e identitários.¹⁸⁴

Walter¹⁸⁵ destaca que a formação do conceito da diáspora negra ocorrida nas Américas está diretamente atrelada ao processo histórico da escravidão e suas consequências na vida dos africanos e seus descendentes, o que reflete, conseqüentemente, nos processos de formação das identidades culturais que são produzidas neste fluxo de desterritorialização e reterritorialização onde perpassam as condições sociais, psicológicas e físicas oxigenadas pelo “desejo do retorno a terra natal, a África. Assim, a diáspora negra assume o caráter de um fenômeno dinâmico, contínuo e complexo de interseccionalidade que abrange tempo, geografia, classe e gênero”.

O significado atribuído ao termo “afro” pelos movimentos intelectuais e culturais no Brasil é uma das linhas de fuga emergentes do movimento desejantes por uma África, como o lugar ancestral, como tronco familiar e como o lugar de retorno de modo subjetivo. Neste sentido, o termo afro remete para estas sociedades que sofreram e vivenciaram a experiência do regime escravocrata o sentido de referência ao povo africano, ao imaginário das sociedades africanas e da África como um local do retorno, de ancestralidade do norte para os negros e negras em diáspora¹⁸⁶.

A partir destes sentimentos, a população negra diaspórica vem construindo e reconstruindo modos de vida, de se comportar, de ver e de se afirmar nas sociedades pós-escravocratas, discursos que têm sido constantemente criados por movimentos da intelectualidade e da cultura popular negra que eu identifico como afro-rizomático. Isso porque o termo afro constituído nesta dimensão de multiplicidades, enunciados e agenciamentos operam no sentido rizomático, provocando novos espaços, novas leituras e releituras da etnicidade brasileira que assim escapa do discurso¹⁸⁷ hegemônico de identidade nacional, de negro e África grafado pela dominação colonial.

¹⁸⁴ WALTER, 2011, p. 15.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ FONSECA, 2017, p. 113.

¹⁸⁷ Vale ressaltar que, neste trabalho, a referência ao termo discurso não é uma simples reprodução das palavras de modo neutro ou aleatório e puramente cognitivo para estabelecer a comunicação, mas sim no sentido foucaultiano, como um sistema que produz um imaginário social, que constrói espaços políticos e

Nesta perspectiva, as identidades negras afro-brasileiras são maquinadas por corpos que nasceram de um processo de *diasporização* no terreno das encruzilhadas, transcendendo espaços e provocando rasuras. Segundo Hall, são, por conseguinte, resultados de suas próprias formações autônomas, atravessados por uma lógica que opera dentro de uma referência diferente de tempo e espaço no tempo da *difference*¹⁸⁸.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Esta fundada sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *difference*— uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage* (*lugares de passagem*), e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura.¹⁸⁹

O conceito de diáspora ultrapassa as fronteiras territoriais genuinamente políticas e multiplica-se em sentido rizomático, pois as linhas que produzem os signos e significados no seu interior exibem os fluxos presentes nas identidades culturais que têm por vez efeitos desterritorializantes. “As culturas, é claro, têm seus ‘locais’. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. Que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo”¹⁹⁰.

As culturas negras e as identidades são resultados de uma lógica autônoma em sua formação constituída no campo da *difference*. É nesse sentido que operamos a leitura da diáspora negra e o caminho para a entendermos é o rizoma, cujas linhas, ao serem observadas por nós, mostram suas redes sempre em um *por vir*. A partir deste movimento rizomático sobre a diáspora é que percebemos como as identidades são constituídas, não mais de modo cristalizado, fixo, essencializado ou permanente. A identidade vem a ser uma “celebração móvel”¹⁹¹.

sociais estabelecendo relações de poder e controle. “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. Cf. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 8-9.

¹⁸⁸ HALL, 2013, p. 40.

¹⁸⁹ Ibid., p. 36.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ HALL, 2011, p.13.

Os movimentos das práticas culturais negras na diáspora produzem identidades negras diaspóricas forjadas em jogos de negociações pessoais, culturais, sociais, políticos, religiosos etc. Nesse processo de troca, as práticas culturais tornam-se agenciamentos coletivos e, pelo fato da linguagem, desdobram-se como ondas, provocando novos lugares de enunciação individual e coletiva. Com isso, o sentido rizoma em diáspora procura ser descentrado no que se refere aos fluxos negros, que percorrem os espaços de sociabilidade, coletividade e sobrevivência negra nas sociedades que foram marcadas pelo colonialismo.

Gilroy¹⁹², em sua obra *Atlântico Negro*, entende a diáspora em uma “estrutura rizomórfica” devido à complexa estrutura apresentada em suas produções “transcultural e internacional”, diluindo as noções fixas presentes no pensamento de origem única e de pertencimento cultural, em que a ideia de raça associa a pessoa ao seu lugar de origem, no caso, a África. Neste sentido, a produção historiográfica produzida pelo autor nos permite entender as estruturas da “diáspora” e as ramificações da “intercultural”, construída na coletividade, em que as fronteiras oficiais da cultura foram alargadas e renegociadas, deslocando a noção de diáspora em um “empreendimento político, histórico, filosófico descentrado ou mais precisamente multicentrado”, formatando novos territórios culturais.

Na encruzilhada fronteiriça da diáspora, exige perceber suas linhas de negociações em que as subjetividades são formadas por múltiplas linhas históricas, linguísticas, étnico-raciais e culturais nas Américas. Reis¹⁹³, pesquisador das sociedade escravocratas, destaca que os africanos souberam, no seio do seu cotidiano, elaborar estratégias de sobrevivência e existência, produzindo assim sua linguagem ou suas identidades culturais na diáspora.

Desde que pisaram neste lado do Atlântico como escravos, o africano soube dançar, cantar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, às vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Esse verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental.¹⁹⁴

¹⁹² GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

¹⁹³ REIS, João José. Resistência escrava na Bahia - "Poderemos brincar, folgar e cantar...": o protesto escravo na América. **Afro-Ásia**. v. 14, p. 107-123, 1983. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20823>. Acesso em: 08/07/2017

¹⁹⁴ REIS, 1983, p. 109.

Tendo como resultado comunidades heterogêneas, fluidas e fragmentadas a partir de diferentes contextos socioculturais, Walter¹⁹⁵ afirma que a diáspora tem suas especificidades por ter sido constituída na encruzilhada mediada pela “noção da diferença cultural como *processo* transcultural de compartilhamento das identidades e da cultura”¹⁹⁶. Desse modo, as produções culturais ou as identidades culturais que emergem do afro-rizoma incitam rasuras em relação ao controle hegemônico cultural ocidental que ainda é engendrado na escravidão. Assim, o afro-rizoma desenvolve-se, produzindo zonas de contestações com relação às imposições culturais e raciais do ocidente em relação ao povo negro.

¹⁹⁵ WALTER, 2011.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

7 AFOXÉ: UMA CARTOGRAFIA DA CULTURA NEGRA

“Todo mundo dizia que as Nagô não saia, as Nagô está na rua com prazer e alegria! Eu sou Nagô!”¹⁹⁷

Afoxé: “*a fala que faz acontecer*”, “*a fala que faz*”, “*encantamento*”, “*palavra eficaz, operante*”, “*enunciação que faz acontecer*”¹⁹⁸. Através desta definição foi possível compreender melhor o movimento da brincadeira realizada pelas Nagôs Africanas, proporcionando a intersecção entre a *fala*, o Afoxé, com o mundo social, político, religioso e cultural em que estão inseridas. A interação também envolve os indivíduos que as escutam. Por meio de uma concepção própria, elas priorizam analisar os reflexos do mundo exterior sobre o mundo interior, perpassando o coletivo como também o individual de cada uma do grupo, como também da cultura negra e do povo negro a partir de seu afoxé. Esse movimento acaba por deslocar todos que se deixam envolver pela palavra que *faz acontecer*.

O *acontecimento* é o instante da produção do desejo, que é fluxo, local onde “o rizoma opera por impulsões exteriores e produtivas”¹⁹⁹. Neste sentido, buscaremos seguir os fluxos das Nagôs Africanas com o intuito de evidenciar sua cartografia afro-rizomática; para isso, o diálogo com Deleuze e Guattari²⁰⁰ faz-se necessário, pois estes autores, a partir da filosofia da diferença, construíram o conceito de rizoma, exibindo suas dimensões e efeitos, as linhas de fugas, os agenciamentos e as multiplicidades.

Quando refletimos sobre as práticas culturais negras realizadas pelas Nagôs Africanas, é possível notar que elas desenvolvem um estilo e uma atitude própria. É produzindo um fazer próprio negro-belmontense, historicamente localizado. Uma produção marcada pelo tempo e lugar. Assim, é possível pensar sobre as práticas do afoxé das Nagôs não mais a partir da folclorização da cultura negra idealizada pelo Estado e repetida pelos discursos dominantes, mas, sim, a partir de outras dimensões políticas, sociais, culturais, afetivas...

Durante a pesquisa de campo, registrei a manifestação de 06 grupos afro-carnavalescos em sua programação oficial do carnaval da cidade: As Nagôs Africanas, Netos de Gandhi, Ubuntu, As Africanas, Negros Mirins e Os Africanos. Eles produzem linguagens plurais diversas sobre a cultura negra em Belmonte que percorre do afoxé,

¹⁹⁷ Música das Nagôs Africanas: “Eu sou Nagô”.

¹⁹⁸ RISÉRIO, 1987 apud SILVA, 2004.

¹⁹⁹ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 10.

²⁰⁰ Ibid.

ao samba de couro e ao maculelê, tendo a presença marcante dos atabaques (tambores), do apito, do agogô, do canto, das expressões corporais através da dança e das indumentárias.

Estes blocos estão localizados nos bairros populares da cidade, como Biela, Bom Jardim e Ponta de Areia, sendo compostos por moradores destes e de outros bairros. A presença de familiares de sangue e de santo dos membros dos grupos é marcante no cortejo, mas esse fator não cria um empecilho na participação em outros grupos; pelo contrário, ele permite a circularidade dos brincantes entre os blocos, ou seja, um mesmo indivíduo pode participar de mais de uma brincadeira. Como eles não saem todos no mesmo dia de carnaval, é possível desfilar em dois ou mais blocos, como é o caso da maioria das mulheres que desfilam nas Nagôs, que também saem no Ubuntu e nos Netos de Gandhi.

Durante os desfiles, percebemos que as Nagôs Africanas se aproximam da prática da poética do Afoxé, ao tematizarem sobre suas realidades vividas. Protegidas pela égide de suas ancestralidades, elas se expressam pela musicalidade e danças ritmadas pelo som do ijexá. Toda a cena é preenchida por meio dos significados decorrentes do processo criativo de expressão de suas subjetividades, presentes nas manifestações afro-carnavalescas baianas. O grupo é composto pela percussão, contendo 05instrumentistas, 04tambores e 01agogô, conjunto que traduz o ritmo do ijexá, sob os cânticos orquestrados por D. Dezinha e respondidos pelas baianas. Como se pode perceber na Figura 32, D.Honorinda carrega o tabuleiro de frutas e verduras que possui sentidos múltiplos: da religiosidade, mas, também, do trabalho da mulher negra do pós-abolição, *as negras de ganho*.

Figura 32 - Desfile das Nagôs Africanas no circuito do Carnaval 2018



Fonte: Arquivo pessoal

Ainda ao meio estão as porta-estandartes que seguram o estandarte das Nagôs, que, junto com as indumentárias utilizadas pelas integrantes, também compõem o fazer do afoxé (Figura 32). Segundo o IPAC-BA, o afoxé é definido como uma manifestação carnavalesca, o que não quer dizer que suas apresentações só ocorram no carnaval, mas por ser o carnaval o local de predominância de suas apresentações e também o local onde os afoxés marcaram o poder do acontecimento negro, ressignificando a festa momesca, vinda da Europa. O IPAC-BA apresenta a composição dos elementos que integram o afoxé: o ritmo ijexá (ritmo percussivo tocado nos terreiros para saudar os orixás), os cânticos, as indumentárias, os instrumentos musicais e o ritual. A partir da conjugação destes itens, realiza-se o desfile, que segue em cortejo pelas ruas dos bairros onde os blocos estão inseridos e nos circuitos oficiais do carnaval²⁰¹.

A prática do afoxé é composta por multiplicidades produzidas a partir de suas dimensões decorrentes do seu fluxo: o *acontecimento* afoxé. Penso, aqui, a noção de multiplicidade, a partir da concepção de Deleuze²⁰², a qual não designa uma combinação de múltiplo e de Uno, mas, ao contrário, é a organização própria do múltiplo como tal, que, de modo algum, tem necessidade da unidade para formar um sistema²⁰³. Neste sentido, o afoxé forma-se a partir do entrelaçamento da pluralidade de estratégias subjetivas de sobrevivência e das heranças afro-diaspóricas por via das ancestralidades então linguajadas e performatizadas nas expressões negras.

O afoxé possui uma ampla dimensão ligada às matrizes religiosas africanas e também aos desfiles das realezas e suas festividades que ocorriam nos territórios Yorubá. A dimensão com as religiosidades afro-brasileiras é uma das vertentes de multiplicidade do afoxé²⁰⁴, tornando-se fundamental para a sua compreensão, pois, devido ao seu entrelaçamento com a espiritualidade, desenvolveu-se também através da oralidade, pela memória, pela musicalidade, pelos rituais, pelas línguas, pelas organizações coletivas como as irmandades e por meio dos terreiros de candomblé.

²⁰¹ BARBOSA, 2010, p. 13.

²⁰² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Introdução: Rizoma**. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia). São Paulo: Editora 34, 1995.v. 1. (Esgotado.)

²⁰³ DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.p. 174.

²⁰⁴ Afoxé é uma festa realizada como uma obrigação pelos integrantes do candomblé e, talvez, influenciada pelas festas de Coroação dos Reis do Congo, chamadas de congadas. Cf. BARBOSA, 2010, p. 13.

Produções acadêmicas da área de História e Antropologia, como as de Lima, Souza, Risério, dentre outros²⁰⁵, relatam que os primeiros registros de apresentações de afoxés acontecidos na Bahia versam sobre a cidade de Salvador ainda no século XIX. Esses relatos externavam seu pensamento sobre o mundo negro na diáspora africana provocada pelo mercantilismo colonial, bem como seu desejo de relembrar as festas que ocorriam em África expressas nas performances dos seus cortejos.

Albuquerque²⁰⁶ destaca que existia uma pluralidade das linguagens inventadas no cotidiano dos escravizados, livres e libertos, decorrente das diversas etnias africanas que aportaram na Bahia. A partir de suas recriações, os grupos evidenciavam as nítidas distinções étnico/raciais que chegaram à Bahia, bem como as formas de enfrentamento ao sistema escravista vigente no período recriaram espaços de afetividades e de crenças religiosas expressas em suas celebrações públicas em forma de cortejo, em que, para o desenvolvimento, os africanos e seus descendentes apegavam-se as suas memórias da África e das realidades vividas na sociedade escravocrata.

Esses grupos afro-carnavalescos eram formados predominantemente pela juventude negrestica e suas práticas buscavam rememorar suas heranças africanas, que, durante suas apresentações, formavam verdadeiros territórios afros na diáspora, características notadas a começar pelos nomes que intitulavam aos grupos por fazerem referência à África²⁰⁷, como: Os Congos D'África, Nagôs em Folia, Chegados da África, Filhos D'África, Lembranças da África, Guerreiros da África, Embaixada Africana, Folia Africana, Pândegos da África, Império da África, Congos D'África,

²⁰⁵Cf. LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés: manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés. *Revista Esboços*: Histórias e contextos globais, UFSC, v. 16, n. 21, p. 89-110, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n21p89>. Acesso em: 20/06/2018. p. 89./

SOUZA, Ester Monteiro de. **Akodidé: Poder Feminino e Relações de Gênero no contexto dos Afoxés de Pernambuco. Fazendo Gênero 8- Corpo, Violência e Poder.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2010./ RISÉRIO, 1995./ SOUZA, Gabriella Silva de. **Ao som do Ijexá: Afirmção Política e Expressão Religiosa nos Afoxés de Olinda e Recife – PE.** 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014./ SANTOS, Liliane Maria de Santana. **Dos terreiros para as avenidas: uma análise política sobre as lideranças dos afoxés em Sergipe.** 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, 2013./ VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **Nem só de afoxés brincam os homens: manifestações carnavalescas negras em Salvador Bahia no final do século XIX e princípios do XX. XXVIII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social.** Natal-RN 22-26 de jul. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911531_ARQUIVO_Final.pdf. Acesso em: 20/06/2018. ALBUQUERQUE, WlamyraR. de. **Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia.** *Revista Estudos Afro-Asiáticos*. 1ª rev. 04 out. 2002; 2ª rev: 15 out. 2002. Cliente: Beth Cobra – Produção: Textos & Formas. p. 218-219.

²⁰⁶ALBUQUERQUE, Ibid., p. 218-219.

²⁰⁷VIEIRA FILHO, 2013.

Lanceiros D'África. A presença destes grupos chamou a atenção da imprensa da época, segundo Albuquerque e Fraga Filho²⁰⁸,

Na interpretação dos jornalistas os Pândegos da África promoviam nas ruas um verdadeiro candomblé. Tematizando a África, o clube desfilava com carros alegóricos que conduziam foliões vestidos de reis, ministros e feiticeiros africanos. A multidão negra tomava as ruas, cantando canções em língua iorubá ao som de atabaques, os mesmos tambores usados nos cultos afro-brasileiros.

A partir de narrativas construídas por esses grupos afro-carnavalescos, Albuquerque²⁰⁹ argumenta que eles subvertiam a ordem e o lugar de marginalidade que lhes eram atribuídos na sociedade naquele período. Este fato foi notado quando a Embaixada Africana, no carnaval de 1897, exaltou o rei Menelik por sua vitória ao derrotar a Itália, por ocasião da tentativa de colonização de suas terras e ao produzir um manifesto reivindicando ressarcimento por parte do governo baiano quanto a prejuízos causados pelos açoites em praça pública sofridos pelos africanos em decorrência da Revolta dos Malês, em 1835²¹⁰. Os Pândegos da África, em seus cortejos, denunciavam as perseguições às suas tradições religiosas. Com isso, a autora permite-nos compreender que tais grupos souberam construir espaços de afetividades, lutas, sociabilidade e de comunidade a partir de suas expressões culturais ancestrais.

Albuquerque e Fraga Filho²¹¹ lembram que as práticas de exaltação aos feitos africanos e afro-brasileiros e suas festividades não eram vistos com bons olhos pelas autoridades do período:

Essa criatividade da população negra irritava as autoridades que, exaustivamente, proibiam as “africanizações”, as apresentações de “usos e costumes da Costa da África”, mas que viam, ano após ano, o Carnaval sendo recriado a partir de referências ao continente negro.²¹²

Para o Estado, a africanização era um afrontamento ao pensamento colonial, responsável por trazer o carnaval para o Brasil a fim de civilizar e firmar a cultura europeia nos festejos, pois os cordões, os afoxés e as agremiações afro-carnavalescas estavam muito mais ligados ao bojo identitário comum aos afrodescendentes do que ao ideal europeu. Os grupos afro-carnavalescos buscaram e buscam ainda hoje utilizar

²⁰⁸ ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 223.

²⁰⁹ ALBUQUERQUE, 2002.

²¹⁰ Sobre a Revolta dos Malês, ver: REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

²¹¹ ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006.

²¹² Ibid., p. 232.

diferentes mecanismos de subversão, de modo a questionar o lugar marginal que lhes designam socialmente, e também de elementos ancestrais para o estabelecimento de laços com a África e com a comunidade negra.

Nessa direção, penso que as práticas artísticas performatizadas pelas Nagôs Africanas de Belmonte parecem tecer aproximações com afoxés devido à presença marcante da cadência do som do ijexá, mas é preciso considerar que a repetição é também o que marca a sua diferença em relação aos afoxés. A partir da diferença, percebemos a multiplicidade que a cultura negra produz, fugimos da concepção unitária de linguagens negras e notamos que há singularidades e pluralidade nos modos de ser e fazer a cultura popular negra²¹³.

7.1 OS TAMBORES DAS NAGÔS

O ritmo das Nagôs é marcado pelo toque dos atabaques (tambores), produzindo a cadência do ijexá. As Nagôs desfilam com três tocadores e uma tocadora, a Soleni (Figura 33). Os modelos dos tambores utilizados pelas nagôs são semelhantes aos dos ritos religiosos do candomblé, compostos pelo Rum, o maior, que possui o registro do som mais grave; o Rumpi, com o som médio; e o Lé, com o som mais agudo.

Figura 33 - Composição dos tocadores e da tocadora das Nagôs Africanas



Fonte: Arquivo pessoal

A presença de Soleni na função de tocadora escapa da regra de ter somente homens tocando e ocupando esta função em afoxés, muitas das vezes regidos pelos fundamentos dos ritos dos cultos aos orixás, tarefa que é de exclusividade atribuída aos homens na função de ogã.

²¹³DELEUZE, 2006.

Souza²¹⁴, em seu trabalho sobre as Relações de gênero nos afoxés de Recife, aponta que a presença feminina é quase que inexistente devido à ligação dos afoxés com a religião dos Orixás. Característica que fez com que os afoxés fossem popularmente identificados como “candomblés de rua”. Com isso, a presença de Soleni, como tocadora, provoca o que Hall chama de descentramento ou deslocamento das antigas hierarquias²¹⁵ e das grandes narrativas, sobre a cultura popular negra no Brasil, provocando rasuras nas estruturas de saber/poder que envolvem gênero e raça e abrindo caminhos para novos espaços de contestação de modo interseccional sobre raça e gênero.

Ainda neste conjunto percussivo, há o agogô, instrumento de ferro idiofone com duas campânulas de metal, com sonoridade diferente percutidas por vareta. É ele quem dá o ritmo aos demais instrumentos durante o cortejo. O agogô é também um dos instrumentos significativos entre os cultos afro, sendo o responsável por guiar o som do ijexá²¹⁶. Nas Nagôs, quem toca o agogô é o neto de Dona Dezinha,

Seu neto toca?

Dona Dezinha: Toca agogô é... Meu filho toca tambor, mas é de veneta. É de veneta, mas eu nem gosto que ele toque.

Mas seu neto vem com a senhora pro barracão? (referindo-me ao terreiro)

Dona Dezinha: Não...É difícil ele vim.

Mas ele aprendeu a tocar onde?

Dona Dezinha: Meu neto só toca agogô.

Ele aprendeu a tocar onde, com quem? Ele tocava mais eu. Eu apitava eu cantava e eu tocava o agogô.

A senhora foi ensinando ele a tocar?

Dona Dezinha: É... Ele ficava junto de mim, nisso agora o agogô é dele. Quem ganha é ele, é. A gente tá no retrato eu mais ele junto assim, ele com o agogô.²¹⁷

Pode-se perceber a existência de uma relação de carinho, merecimento e reconhecimento por parte de D.Dezinha, ao permitir que seu neto conduza o grupo tocando o agogô, função que é importante para o movimento do grupo. A ligação das Nagôs com as práticas do candomblé está além das saudações religiosas e do ritmo musical do ijexá, está também presente nas transmissões orais, como artifícios de ensino

²¹⁴SOUZA, Gabriella Silva de. **Ao som do Ijexá: Afirmação Política e Expressão Religiosa nos Afoxés de Olinda e Recife** – PE. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

²¹⁵HALL, Stuart. Que “Negro” é Esse na Cultura negra? *In: SOVIK*, op. cit., 2003, p. 347.

²¹⁶IKEDA. Ijexá no Brasil: rítmica dos deuses nos terreiros, nas ruas e nos palcos da música popular. Dossiê música popular brasileira na USP. **Revista USP**, São Paulo, n. 111, p. 21-36, out./nov./dez. 2016. p. 31-32.

²¹⁷Entrevista cedida por Dona Dezinha, em 18 de agosto de 2018.

e aprendizagem e na transmissão de étnico-saberes entre os seus e suas integrantes. A oralidade produz-se “numa multiplicidade à medida que ela aumenta suas conexões”²¹⁸. A transmissão dos saberes pela oralidade é marcante no processo de aprendizagem no grupo, desde aprender a tocar os instrumentos a aprender as músicas, como pode ser percebido no relato de Caroline sobre o aprender. Assim, “há nos saberes e linguagem dos tambores o impedimento do esvaziamento da memória”²¹⁹.

O toque do tambor, também ensina?

*Carol: Sim. Nos ensina muito a respeitar, primeiramente a respeitar, saber que ali tem... Mesmo que, quando a gente saia não tem, que... Dona Dezinha, tem todo um processo, toda uma delicadeza de escolher os pontos para poder não... pra que o orixá não venha, né. Que, para a gente ali, seria normal se ele viesse. Porém, para pessoas que estão vendo, poderia dizer que foi um... poderia dizer que foi um vexame. Então, toda essa delicadeza, toda delicadeza do toque, que a gente pode ver que o toque das Nagô, comparado com toque do Candomblé, mesmo que os nossos orixás não venham, mas eles estão ali, presentes conosco. Então, a gente que tem o respeito e a alegria de poder cantar, brincar e se divertir. Com aquilo que a gente já leva a sério. É um pouco daquilo do respeito com a diversão.*²²⁰

Os instrumentos percussivos presentes nas práticas culturais afro-brasileiras, principalmente naquelas que envolvem os elementos de religiosidade e festividade, apresentam-se como liminar entre o terreno e o mundo espiritual. De acordo com Silva²²¹, estas manifestações, na perspectiva do sagrado/profano, permeiam organicamente entre as práticas culturais, manifestas no respeito aos tambores, ancestrais e outras entidades espirituais.

As palavras de alegria, prazer e bem-estar de D.Railda, sobre os tambores, é instigante, para notarmos como se desdobram as relações de saberes, ancestralidades e afetividades em resposta ao som do tambor.

*Railda: Eu gosto dos tambores porque, é uma coisa assim que eu me sinto bem, quando ta tocando, quanto ta batendo... Eu me sinto bem. Eu gosto de todos, de palma, eu gosto de taubinha, mas eu gosto mais daqueles que é de tambor. Eu adoro!*²²²

²¹⁸ DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 5.

²¹⁹ ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade.** 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais, Goiânia, 2015.p. 40.

²²⁰Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²²¹SILVA, Renata de Lima. **O Corpo Limiar e as Encruzilhadas: A Capoeira Angola e os Sambas de Umbigada no processo de criação em Dança Brasileira Contemporânea.** 2010. 227 f. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, São Paulo, 2010. p. 105.

²²²Entrevista cedida por Railda, em 24 de novembro de 2018.

Figura 34 - Tambor das nagôs Africanas

Fonte: Arquivo pessoal

Da mesma forma que se anuncia no som do tambor, inscreve-se nos corpos que respondem a ele, seja pela dança ou pela cantoria²²³. O som do ijexá produzido pelo conjunto de atabaques, pelo agogô e pelo canto no cortejo constitui o fluxo das Nagôs e os seus tambores (Figura 34) ganham então significados, tornando-se símbolo acolhedor das mulheres pertencentes ao grupo e ao desfile, atravessando temporalidades, estruturas de saber e poder, que, com sua voz do afoxé, anunciam suas ancestralidades.

A ancestralidade e a cultura atravessam-se e agem de forma liminar uma com a outra, sendo o espaço da ancestralidade pontilhado de corporeidades diferentes, um corpo diverso composto por uma lógica fractal. Como a cultura é o relacionamento das singularidades, atravessa o espaço da memória que é um feixe de singularidades. Assim, a cultura é o movimento da ancestralidade e, por sua vez, torna-se o movimento da ancestralidade. “Um espaço tecido pela memória é um feixe de singularidades. Este é exatamente o espaço da cultura. A cultura como movimento da ancestralidade perpassa o espaço da memória. A memória, por sua feita, é o corpo do espaço ancestral”²²⁴.

O corpo é cultura em movimento²²⁵, movimento da ancestralidade, movimento negro, movimento da cultura popular negra, movimento das mulheres negras, movimentos da diáspora negra. Neste sentido, em pensar o fluxo do corpo em sua dramatização na dança das nagôs que enunciam sobre os seus cotidianos de trabalho e

²²³ SILVA, Renata de Lima; ROSA, Eloisa Marques. Performance Negra e a Dramaturgia do Corpo no Batuque. **Rev. Bras. Estud. Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 249-273, maio/ago 2017.p. 254. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/presenca>. Acesso em: 03/05/2018

²²⁴ OLIVEIRA, Eduardo David de. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Tese (doutorado Graduação em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2005. p. 250.

²²⁵ Idem.

religioso. Nota-se que a brincadeira das Nagôs, assim como a maioria das manifestações afro (como samba de roda, Tambor de Crioula e batuques do Jongo), são habitados e significados por corpos limiares que, por sua vez, constituem a encruzilhada, lugar onde a tríade batucar – dançar – cantar têm como potência geradora a ancestralidade, multiplicando a compreensão dos batuques para além do sentido de resistência²²⁶.

Os tambores das Nagôs tocam o ritmo do ijexá e as baianas, as porta-estandartes e a baiana do meio dançam em resposta ao seu som. Assim, a dança em resposta ao som do ijexá e das chulas entoadas por D. Dezinha fica por conta das baianas, ala do grupo que possui o maior número de participantes. As Nagôs já chegaram a desfilar com mais de 50mulheres no carnaval de Belmonte, mas, durante o desenvolvimento da pesquisa, pude perceber que há um número médio de participantes que fica entre 25 a 30mulheres.

Em sua maioria, essas mulheres são moradoras do mesmo bairro (Biela, Bom Jardim, Ponta de Areia, dentre outros populares) e, também, há os laços pelas irmandades estabelecidas nas famílias de santo, prova disso é que algumas das integrantes são de grupos de candomblé da cidade. Devido a este laço de irmandade e amizade, elas integram o grupo, com é caso da relação de amizade entre Dezinha e Dita, ambas do mesmo candomblé. Há também frequentadoras de outras casas de candomblé que também participam do grupo como Dona Railda e sua família, frequentadoras de uma casa de umbanda, os laços religiosos que as envolvem ultrapassa as linhas das religiosidades e recriam outros espaços de afetividade familiar, dentro do grupo estreitando as relações inter-familiares como é caso da família de Dona Railda que sempre se reuni no bloco das Nagôs durante o carnaval. (figura35).

Figura 35 - Família de Railda com a neta Emanuelle no colo



Fonte:Arquivo pessoal²²⁷

²²⁶ ROSA, 2015, p. 45.

²²⁷ Carnaval de 2018.

O fluxo das Nagôs, impulsionadas pelos desejos coletivos e individuais de reverberarem sua negritude e religiosidades, agencia espaços dissidentes produzidos pelas subjetividades e afetividades existentes no grupo, transformando os pontos musicais em linhas de fuga. Cada uma das mulheres participantes passa a ser Nagô Africana, pois, segundo D.Railda, “*as Nagô é uma grande família, todo mundo se ajuda, pra participar da brincadeira*”²²⁸. As identidades negociam entre si sentidos, para se reconstituírem momentaneamente enquanto grupo. Nas palavras de Anjos²²⁹:

Refiro-me a algo parecido com Deleuze e Guattari (1980), a partir da Sociedade contra o Estado, de Pierre Clastres (1979), chamam de máquina de guerra nômade: processo em que a forma-Estado, sua estrutura centralizada, é constantemente desmantelada no interior do grupo. O grupo como estrutura externa ao Estado, do lado de fora ameaçando-o por a apresentar como um outro modelo de organização, a possibilidade efetiva de descentralização: das identidades e correlativamente, das relações de força.

Desta forma, o uso do conceito de grupo nômade ou modelo nômade, aplicado por Anjos²³⁰ para analisar as práticas religiosas afro-brasileiras no Sul do país, contribui para a nossa compreensão acerca da organicidade das Nagôs Africanas e como a manifestação de afoxé pode ser pensada no terreno da diferença. Seguindo a compreensão deste autor, o grupo nômade não tem a acepção de grupo em deslocamento espacial, mas, sim, de se constituir como coletividade.

É possível pensar as Nagôs por essa perspectiva, devido ao seu perfil múltiplo atravessado por diferentes corpos e desejos, parecendo ter o caráter aleatório do grupo nômade, marcado pela organicidade que se dá quando elas se reúnem enquanto coletivo Nagô, momentaneamente, nos períodos do carnaval ou quando são convidadas para se apresentarem em outros espaços, tais como: festas religiosas da cidade e em outros espaços fora da cidade, normalmente eventos acadêmicos e encontros voltados à temática da cultura popular. Esses encontros tendem a produzir uma identidade territorializada²³¹.

As roupas utilizadas pelas mulheres territorializam o espaço subjetivo e a identidade de serem uma das baianas das Nagôs. Ser Nagô, naquele momento, sobrepõe a identidade mãe, marisqueira, camelô, dona de casa, estudante, idosa, trabalhadora

²²⁸ Entrevista com Dona Railda, em 24 de novembro de 2018.

²²⁹ ANJOS, 2006, p. 33.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid., p. 35.

rural e, assim, momentaneamente, elas têm a identidade por serem as Nagôs Africanas. Fato que percebemos como o ser baiana ou porta-estandarte das Nagôs Africanas significa para elas mais que uma brincadeira, configurando-se também como um ato político, um ato de liberdade, de luta contra as opressões raciais, uma escrita de si e da negritude na história.

Como é participar de um grupo só de mulheres de maioria negra, mulheres que contam suas histórias?

Honorinda: *Pra mim é liberdade!... É audácia, é ousadia de poder dizer tô viva, to velha mas não tô morta. Tamos aqui, para dizer a vocês vem da brincadeira, vem dançar que é muito bom.*

*Porquê Nagô é liberdade, é expressão, é a maneira de um jovem enxergar que tem uma cultura tão bonita que não pode deixar morrer. Que através dessa cultura ele pode se libertar de tanta coisa ruim.*²³²

Carol, você acha que as Nagôs contribuem para o combate ao racismo?

Sim. Sim, porque elas mostram o poder da letra, o poder do negro. Então elas faz qualquer um, mesmo aqueles que ainda têm resistência, entender que não é como antes, como na escravidão. Que agora temos vez e temos voz.²³³

O conceito de máquina de guerra nômade de Deleuze e Guattari configura-se no interior do grupo como um momento de organização e resposta às segregações raciais e sociais sofridas pela comunidade negra ao longo da história: “os mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentarizadas contra os órgãos de poder do estado”²³⁴. É neste sentido que a prática do afoxé transcorrida pelo conjunto do som do ijexás e constitui, segundo Ikeda²³⁵, como linguagem “interna”, como expressão endocultural, que retrata e se comunica internamente, nas comunidades negras, somente depois alcançando outros estratos sociais²³⁶.

²³²Entrevista cedida por Dona Onorinda, em 15 de janeiro de 2018.

²³³Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²³⁴DELEUZE e GUATTARI, 1980, p. 445 apud ANJOS, 2006, p21.

²³⁵IKEDA, 2016.

²³⁶Ibid., p. 32.

8“VAMOS CORTAR DENDÊ!NAGÔ”: Saber/Poder, Afetividades, Aprendizagens

Os corpos das Nagôs, através das danças, expressões corporais, indumentárias, turbantes, colares e contas, produzem uma dialética poética da relação corpo, grupo, ritmo (ijexá), religiosidades. A dança rompe com os movimentos cotidianos do corpo. Nela, os pés marcam o ritmo, os tempos das músicas, e as coreografias são feitas com o tronco do corpo e com os braços dando sentidos à música, como, por exemplo, cortar dendê; ou na dança registrada na imagem (Figura 36), num momento em que D.Quelé faz uma coreografia em saudação aos orixás. Neste sentido, a dança configura-se em uma resposta ao ritmo do ijexá produzido pelos atabaques, agogôs e cantos. O movimento é composto pelo toque no corpo e o corpo dança ao som do ijexá²³⁷.

Figura 36 - A Dança das Nagôs



Fonte: Arquivo pessoal

As roupas das Nagôs que compõem o grupo marcam semelhanças com os afoxés, pois são muito parecidas com as utilizadas no terreiro. Trazem as características africanas que foram utilizadas nos primeiros cortejos²³⁸. A roupa, como pode ser notado na fotografia (Figura 36), é composta por uma saia longa, com muitos babados, normalmente de cetim; além disso, elas usam um pano branco, chamado de pano da costa, amarrado na região do peito, por cima da bata. Elas sempre usam o torço branco,

²³⁷ ROSA, 2015, p. 40.

²³⁸SANTOS, Nívea Alves dos. **Estudo Etnográfico**. In: Desfiles de Afoxé. IPAC. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. p. 33. (Cadernos do IPAC, 4)

uma grande tira de pano amarrada na cabeça, sendo as suas roupas muito semelhantes às utilizadas nos candomblés frequentados durante os ritos religiosos.

Durante os desfiles, as baianas organizam-se em duas fileiras: uma paralela à outra, de forma que, durante as coreografias, formam uma grande roda ou, a depender da música, fazem um movimento de entrelaçamento (Figura 37). Normalmente, as baianas que ficam próximas da percussão são as que têm mais tempo no grupo, como D.Quelé e Railda, uma em cada fileira. A estrutura da roda é imaginária, não havendo delimitações espaciais, somente os tambores são fixos; e, conforme o número de pessoas aumenta, aumenta-se o espaço da dança, deixando mais definidas suas formas.²³⁹

Figura 37 - Cortejo das Nagôs Africanas



Fonte:Arquivo pessoal

No meio da roda formada, ou entre as fileiras de baianas, fica a “baiana do meio” toda de branco, com seu tabuleiro de frutas na cabeça, e as porta-estandartes são as meninas mais novas, responsáveis por carregarem o estandarte do grupo. D.Honorinda afirma que a baiana do meio e as demais representam as estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelas mulheres negras durante o período escravocrata e no pós-abolição ao burlarem a ordem da segregação racial e social da sociedade escravista, criando estratégias de sobrevivência com a venda dos quitutes e frutas no tabuleiro pelas ruas das cidades.

Honorinda: *Porque nós representamos uma coisa muito importante. O negro foi libertado, mas não deram condições dele trabalhar, a única condição que o negro teve, principalmente a mulher que toda vez foi mais inteligente que o*

²³⁹ROSA, 2015,p. 57.

homem! O que foi que ela fez? Tá aqui²⁴⁰. Utilizou um tabuleiro, um pedaço de tábua e foi vender frutas e verduras pra que ela ganhasse o seu sustento e não vivesse de vida, de prostíbulo, então foi onde a negra brasileira, a negra escrava buscou o seu sustento através do trabalho. Então eu represento a negra brasileira, todas representam, umas dançando e outras trabalhando, que é isso aqui, o trabalho do negro escravo quando foram libertos por não ter trabalho ou elas se prostituíam ou não tinham como não sobreviver, estão, um pedaço de tábua. Hoje é mais bonitinho! Né! Todo decoradinho e tal! E elas vendiam e eram nos cestos e depois nos tabuleiros.²⁴¹

As manifestações negras corporais produzem um arsenal de códigos que compõem a memória coletiva²⁴². A dança subverte a ordem e elabora espaços de sobrevivência e existência negra no mundo colonial e pós-colonial, produzindo expressões corporais como potência de subjetividades negras no mundo. Com isso, a marca da diferença é escrita pelas Nagôs pelo movimento dançante. Como bem pontuaram Rosa e Silva²⁴³, nas sociedades e culturas em que a dança é forma de oração, com os próprios deuses apresentando-se e dançando, é possível reconhecer a centralidade conceitual e simbólica do corpo, bem como as suas linhas de fuga, na criação de estratégias para se posicionarem no local onde estão inseridas.

As Nagôs Africanas em muito se aproximam das práticas dos afoxés, mas, quando nos aproximamos um pouco mais delas, percebemos, com um olhar mais atento, que elas se organizam de forma diferente. Quando digo diferente, não é o diferente pelo diferente, ou de forma binária ou oposta, mas o diferente das Nagôs remete ao conceito de diferença em Deleuze²⁴⁴. Quando elas fissuram os modelos tradicionais de afoxé, sendo um grupo formado majoritariamente por mulheres, sua composição é uma das marcas de sua diferença, sem escapar de suas ancestralidades, preceitos religiosos que são características comuns dos afoxés. Neste sentido, a constituição do grupo das Nagôs desloca ou desterritorializa as práticas culturais negras no e para o terreno das encruzilhadas, onde não há uma sobreposição, hierarquia ou diluição das diferenças, mas a diferença se constitui como elemento de fusão na produção das subjetividades

²⁴⁰Honorinda aponta para o tabuleiro que está em cima da cabeça. O tabuleiro é organizado por Dona Dezinha e fica guardado em sua casa, só sai para as apresentações.

²⁴¹Honorinda em entrevista à TV Web Cultura, durante a apresentação das Nagôs na UFSB, durante a SBPC na UFSB, ago 2015. *In: CULTURA WEB TV. Bloco das Nagôs de Belmonte fazem abertura do 1º Fórum Social da UFSB*. Porto Seguro: UFSB, 19 ago 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xR7iLLKoj40>. Acesso em: 04/04/2018

²⁴²ROSA, 2015, p. 57.

²⁴³ROSA e SILVA, 2017, p. 258.

²⁴⁴DELEUZE, 2006.

negras das Nagôs Africanas, a partir de suas linguagens da dança, coletividade e afetividades.²⁴⁵

Neste ritmo, percebemos a musicalidade, a dança, o corpo, os tambores e as religiosidades negras como resistências produzidas no interior do cotidiano da população afrodescendente, como modos de responder às práticas de opressões do colonialismo em relação ao povo negro na diáspora²⁴⁶. A partir das realidades estabelecidas pelo escravismo, onde novos espaços se configuram constantemente e antigos espaços são ressignificados nos territórios das encruzilhadas negras na diáspora. Do território diaspórico emergiram linguagens culturais, religiosas, modos de ser e viver oxigenados por movimentos desejantes múltiplos de onde emergem linhas de fuga e espaços de agenciamentos.

8.1 Amar, Brincar, Criar

As Nagôs transformam as músicas, as danças, o desfile e o afoxé em linhas que escapam o desenho decalcado do carnaval imaginado no Brasil e maquinam suas próprias produções enunciativas, fazendo proliferar suas intencionalidades *maquínicas capitalísticas* sob o que se imagina ser a cultura popular negra, fazendo do bloco um forte espaço de afetividade, irmandade, resistência e também de religiosidade constituído por meio das subjetividades dissidentes produzidas pelas mulheres negras que fazem parte da brincadeira.

Para além das apresentações no carnaval, as Nagôs Africanas forjam linhas de fugas que as acolhem, tornando-se, dessa forma, um caminho para a enunciação e “automodelagem individual e/ou coletiva das práticas de liberdades.”²⁴⁷. Neste sentido, as práticas das Nagôs podem ser lidas como um espaço coletivo de resistência necessário, pois, como bem pontuou hooks²⁴⁸, nestes espaços de afetividades “é possível encontrar espaços para amar, brincar, expressar criatividade, receber carinho e atenção e poder expressar as emoções reprimidas”.

²⁴⁵ ANJOS, 2006, p. 35.

²⁴⁶ ROLNIK, 1989.

²⁴⁷ GILROY, 2001.

²⁴⁸ HOOKS, bell. Vivendo de amor. Tradução: Máisa Mendonça. 9 mar. 2010. In: **Mulher Negra**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 26 nov. 2018.

D. Railda: *As Nagô é uma grande família, todo mundo se ajuda, pra participar da brincadeira*”.²⁴⁹

TV WEB Cultura: *Como é pra você Carol, participar?*

Carol: *na verdade é uma alegriatanesa comunidade, porque pra explicar a geração mais nova que não é... que muita gente fala ah... é coisa antiga... é antigo sim, mas faz bem a nossa geração. É cultura, e cultura não fica antiga. Então é uma alegria pra cada um de nós jovens que estamos aqui. E na verdade não são elas que chamam, a gente de ousadas vem, ah não eu quero sair! Então a gente vai lá, e graças a Deus a gente conseguiu um espacinho com elas, elas abriram as portas, ensinam a gente o que tem que fazer e no ensaio é só alegria!*²⁵⁰

Como é Participar de um grupo só com Mulheres?

D. Honorinda: *Émaravilhoso! Você precisa ver na hora de trocar de roupa, pena que Dezinha não troca roupa na frente de ninguém. (risos)... Não, não.*²⁵¹

A Senhora se troca também Dona Detinha junto com o grupo?

D. Detinha: *Eu troco! (riso) Na hora da gente mudar a roupa, hominium fica ali, só mulé a gente fecha a porta toda e oh! A gente faz molequeira, brinca ali e (risos).*²⁵²

Seja no carnaval ou em outros espaços, as brincadeiras no bloco das Nagôs são uma das maneiras encontradas por mulheres negras, trabalhadoras, estudantes e donas de casa de compartilharem suas experiências de vida, de reaprenderem e estarem próximas umas das outras e, desta forma, fortalecerem-se em uma rede de solidariedade, amor, respeito. Tal iniciativa pode ser vista como um ato de coragem: “É preciso uma certa coragem para estar juntos, por completo, sem abdicar ou sentir-se constrangido. Que nome damos para isso? Amizade.”²⁵³

A organicidade afetiva das Nagôs, como evidenciado nas falas de algumas delas, escapa ao desenho da docilidade mestiça imaginado sobre a cultura negra para a identidade nacional. Ela emerge como um ato insurgente de coragem contra-hegemônica, agindo então como afirmou D. Honorinda com *audácia e liberdade* de poder falar.

Como é Soleni, ser essa mulher que toca em grupo composto só de mulher, o que isso significa para você?

Soleni: *Ah significa pra mim. É muito bom pra mim, tá ali, tem muita mulher assim, tá entendendo dançando é muito bonito eu gosto.*

²⁴⁹Entrevista cedida por Dona Railda, em 24 de novembro de 2018.

²⁵⁰Honorinda em entrevista à TV Cultura, durante a apresentação das Nagôs na UFSB, durante a SBPC na UFSB, ago 2015. In: CULTURA WEB TV, 2015.

²⁵¹Entrevista cedida por Dona Onorinda, em 08 de dezembro de 2018.

²⁵²Entrevista cedida por D. Detinha, em 08 de dezembro de 2018.

²⁵³LAURO, Rafael. **Afetos (Bio)Políticos:** Amizade. Texto da Série: Afetos (Bio) Políticos. [20--] Disponível em: <https://razaoinadequada.com/fundamentos/micropolitica/afetos-biopoliticos/>. Acesso em: 03/08/2019

Por que você gosta? O que te faz gostar?

*Soleni: Me sinto bem ali, é, ainda principalmente quando começa os ensaios aí pra mim é muito bom.*²⁵⁴

O sentimento de bem-viver, de liberdade presente no grupo das Nagôs, é uma das linhas que marcam o grupo. Ele faz com que o cortejo não represente somente um momento de participar do carnaval, mas também de poder expressar-se, com ousadia, alegria, audácia e liberdade, ultrapassando o desenho do carnaval e provocando novas territorialidades Nagôs Africanas.

Por meio dos laços afetivos internos que são construídos coletivamente, em linhas que proliferam uma multiplicidade de subjetividades negras engendradas em práticas de liberdades, as Nagôs transformam os pontos do ijexá, as danças, suas vestimentas, suas músicas e sua estética em um território Nagô.

O momento de troca e construção de laços de amizade se dá em gestos simples, como ajudar a arrumar as vestes, os cabelos, os demais adereços por elas utilizados (Figura 38). Não se trata de ações espontâneas, e sim de trocas de saberes, resgates de tradições, modos de se importarem umas com as outras. Essas dimensões são articuladas entre si como maneiras de produzir bens e relações sociais²⁵⁵.

Figura 38 - Pedrina e Honorinda preparando-se para a saída do bloco



Fonte: Arquivo pessoal

Os movimentos de construção das relações afetivas das Nagôs são construídos pelos laços de amizade no grupo. Esse movimento provoca um processo de desconstrução ou embate com as violências hegemônicas brancas que marcam seus corpos: “[...] a amizade é a experiência de autonomia, construída em um processo de

²⁵⁴Entrevista cedida por Soleni, em 18 de janeiro de 2019.

²⁵⁵GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 18.

relação com o outro de modo diferenciado, pois se constitui no campo da diferença. A amizade é autonomia, pois é o encontro que gera potência”.²⁵⁶

A atitude revela, como diria Gilroy²⁵⁷, a atitude de criarem espaços de sociabilidade entre as mulheres negras periféricas, suas intenções de intervirem em suas vidas, escapando da condição ou situação de subalternidade, fazendo destes espaços de alegria, família, amizade, negros e negras, como um lugar enegrecido inverso do negro negativo e marginalizado no qual o sentido negro está alocado na estrutura social e racial²⁵⁸.

A pesquisa mostrou que, para cada uma delas, o sentimento ou o motivo de pertencimento ao grupo se dá por maneiras diferentes: religiosidade, liberdade, amizade, lazer em família e inserção em espaços ditos masculinos. Para Carol, que iniciou no grupo ainda criança, a sua participação no grupo é atravessada pela religiosidade e pelo desejo de brincar nas Nagôs.

Carol é uma das porta-estandartes do grupo e portadora de uma voz doce e muito linda, o que lhe confere também participação para puxar as chulas nas apresentações, quando ocorrem em locais menores e quando há o uso de microfones. Geralmente D. Dezinha a convida para cantar algumas chulas no microfone. O vínculo de Carol com o grupo deu-se através de sua mãe e de sua avó materna, estas que, por morarem na mesma rua que D. Dezinha, possibilitaram que Carol crescesse vendo os ensaios das Nagôs Africanas na porta de casa.

Na imagem a seguir (Figura 39), foi registrado um dos momentos em que Carol participa do cortejo durante o desfile das Nagôs, no carnaval de 2018, nas ruas da Biela, onde é possível notar que a sua presença é marcante e que sua atuação vai além da dança, da organização das filas e da formação da roda. Durante as entrevistas e conversas que tive com Carol, ela falou da alegria em pertencer ao grupo, além de seu apego com a religião dos orixás, sendo este um dos fortes motivos que a levou a participar das Nagôs.

²⁵⁶LAURO, [20--], p. 3.

²⁵⁷GILROY, 2001.

²⁵⁸GILROY, 2001.

Figura 39 - Desfile das Nagôs na Biela

Fonte: Arquivo pessoal

***Carol:** Entrei nas Nagôs com cinco anos, no intuito de que eu gostava do Candomblé, minha mãe não deixava eu ir, então, as Nagô foi para mim foi um pouco da raiz que eu tinha dentro de mim, um pouco de eu ficar no que eu gosto, de ouvir o atabaque, o agogô. Aí, fiquei desde os meus cinco anos saindo nas Nagôs, quando eu quando eu aos dezesseis anos, eu decidi que eu tinha que, procurar um jeito d'eu poder seguir minha religião, e o jeito que eu achei foi, como meu marido ele é Ogan. Ele é Ogan, de Iansão. Aí eu comecei a ir escondida pro o terreiro que ele frequenta que hoje é o meu terreiro.²⁵⁹*

O afoxé das Nagôs Africanas está estreitamente ligado ao candomblé, religião de matriz africana que foi capaz de preservar as práticas africanas na diáspora, como: “a oralidade, a memória, a musicalidade, os rituais, as línguas, a formação dos terreiros representando as nações africanas²⁶⁰”, de tal maneira que se constitui como espaço afetivo e também deterritorialização com a religião dos orixás, de modo litúrgico e múltiplo para cada uma das mulheres que integram o grupo(Figura 40).

Como é lidar com a religiosidade dentro das Nagôsjá que a Senhora não frequenta?

***D. Honorinda:** Pra mim, é uma boa. Porque assim, eu respeito Dona Dezinha, porque ela é de candomblé, ela é feita, tem os preceitos dela. É tanto que eu gosto de tomar uma cervejinha, mas pra sair na brincadeira dela eu não bebo. Porque eu respeito o tabuleiro que ela me dá. Então, aquele tabuleiro é o fundamento da brincadeira dela, então quem carrega tem que ter o maior respeito, não pode beber, não pode fazer sexo... então como ela mesmo explica antes né. Segue quem quer. Eu sigo, eu respeito porque eu quero ser respeitada, então eu respeito os outros também. É religiosidade pra mim, quem não tem religião não tem Deus. Não tem caminho a seguir. Porque eu acho assim que antes de você ter um filho, antes de você arrumar seu filho pra mandar pra uma festa, primeiro manda ele pro caminho de Deus. Você não vai se arrepender de como você vai criar.²⁶¹*

²⁵⁹Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²⁶⁰BARBOSA, 2010, p. 22.

²⁶¹Entrevista cedida por D. Onorinda, em 15 de janeiro de 2018.

Figura 40 - Tabuleiros das Nagôs Africanas



Fonte:Arquivo pessoal

As Nagôs têm um cuidado com o candomblé. Como é a relação das Nagôs com o candomblé já que a maioria das mulheres são do candomblé?

D. Dezinha: A maioria das muié que brincam nas Nagôs brincam candomblé também.

Mas na hora de sair nas nagôs o candomblé fica guardadinho ou vai pra brincadeira também?

D. Dezinha: O candomblé fica lá neh... (fala bem baixinho)

Ou ta com a gente no nosso corpo e a gente vai?

D. Dezinha: Agora é o seguinte, muitas muié que brinca candomblé que sai nas Nagô, de vez em quando dá um abalozinho no corpo né... mas se descer ali faz vergonha. Na brincadeira de carnaval não é pra guia nenhum descer...né não. É diferente.

Quem toca é do candomblé também?

D. Dezinha: É do candomblé também.²⁶²

As Nagôs estabelecem relações respeitadas entre elas e suas religiosidades, e entre suas religiosidades e suas componentes. Neste processo, ocorre a valorização dos sentidos que compõem a performance do grupo, como a dança, o tabuleiro, as indumentárias e o toque do ijexá percussionado pelos atabaques, comunicando-se com as forças do sagrado e as expressões das religiosidades dos orixás.

As linhas das religiosidades marcam mesmo aquelas que não são adeptas da religião e as afetam, marcando com suas expressões subjetivas, sendo percebidas por quem as assiste, como é relatado por D. Honorinda:

Pesquisadora: A senhora não é do candomblé, mas mesmo assim é apontada como se fosse, a senhora acha que isso acontece por qual motivo?

D. Honorinda: Por causa das indumentárias, por causa das indumentárias, do torço! Então elas acham que todo mundo que usam torço e aquelas roupas é... Chamam macumbeiras. Com orgulho eu carrego no coração, na minha pele o orgulho de ser descendente de macumbeiro. Tenho o maior orgulho, tenho filhos, tenho tios, tenho primos e pra mim não é vergonha nenhuma. Eu não frequento, porque eu sou rebelde, eu não aceito freio, eu

²⁶²Entrevista cedida por D. Dezinha, em 18 de agosto de 2018.

*não aceito que digam tem que comer tal hora, não pode comer isso, não pode comer aquilo... É por isso, simplesmente por isso, que eu não frequento.*²⁶³

A maioria das mulheres das Nagôs são adeptas da religião do candomblé. As que não são, como é a situação de Detinha, Railda, Pedrina e Honorinda, têm o hábito de irem às casas de candomblé por influência dos seus familiares, como no caso de Railda e Detinha que foram levadas a esses espaços ainda quando crianças, acompanhando os pais.

Pedrina, por conta da avó, e D. Honorinda tem sua proximidade por ter boa parte de sua família, como filhos, primas e Mãe Otília, guardiã de uma das casas mais antigas da cidade e de tios, que são ou foram adeptos da religião. As narrativas apontam que as casas de candomblé são um dos principais espaços de diversão e sociabilidade para estas famílias, locais que deram a estas mulheres seus primeiros contatos com o samba e as brincadeiras em torno dos tambores.

E quando foi que a senhora começou a sambar e participar nas brincadeiras das Nagôs?

*D.Honorinda: Nós já nascemos na macumba, somos descendentes de filhos de santos.*²⁶⁴

*Detinha: Ah!... Minha fia... (risos) Eu já nasci na macumba, minha mãe era candomblezeira, meu pai de criação era candomblezeiro. Mãe morreu e meu pai morreu, eu fiquei, sempre filha de criação de candomblezeira e nisso eu fiquei.*²⁶⁵

O bloco das Nagôs torna-se múltiplo ao desterritorializar o espaço do carnaval, por meio dos fluxos que, ao apontarem multiplicidades, rompem com as relações binárias ou opostas entre carnaval e religião; carnaval e relações afetivas de amizade; carnaval e convivência familiar, carnaval e relações de gênero, raça e classe.²⁶⁶

Existe uma diferença nas brincadeiras das Nagôs com as do candomblé?

Carol: Se há diferença? Acho que não. É não tem diferença, acho que... é a alegria, eu acho que é a mesma alegria que eu danço nas Nagôs, eu danço no meu terreiro. Entendeu? Não tem essa, esse modo de... Ah! A nagô é diferente, não. O toque, as dança, as cantigas que nas nagô, são as cantigas dos pretos velhos, entendeu? A única diferença lá é que eu carrego um estandarte e na minha... Na minha... No meu terreno não. No meu terreiro eu danço mais quando são com as crianças.

Carol então a rua torna-se um terreiro quando vocês desfilam?

²⁶³Entrevista cedida por D. Honorinda, em 15 de janeiro de 2018.

²⁶⁴Entrevista cedida por D. Honorinda, em 08 de dezembro de 2018.

²⁶⁵Entrevista cedida por D. Detinha, em 08 de dezembro de 2018.

²⁶⁶ANJOS, 2008.

*Carol: Na verdade a rua foi o meu primeiro terreiro, né. Que como foi o meu encontro, onde eu descobri o que eu queria ser o que eu gostava como foi nas Nagôs, então eu digo que a rua foi o meu primeiro terreiro.*²⁶⁷

A alegria é, segundo Deleuze, o aumento da potência de agir. É justamente a partir da produção da alegria, que movimenta Carol, entre o terreiro, a rua e as Nagôs, não havendo sobreposição, mas somente fluxos, que a impulsionam em uma cosmovisão de mundo, não estando preocupada se ultrapassou ou não a linha tênue do que é cada espaço, mas movimentando-o como fluxos de um corpo político de máquina de guerra²⁶⁸. A potência gerada pelo fluxo da alegria expande o sentido da rua e do carnaval, diluindo espaços e homogeneidades. Os rituais populares, principalmente o carnaval, são ritos que objetivam o encontro, e não a separação. O carnaval remete a vários universos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um desfile polissêmico²⁶⁹.

As linhas das Nagôs não param de se remeter umas às outras e suas linhas são fluxos que movimentam e atraem cada uma dessas mulheres ao grupo, formando o seu mapa, não sendo um decalque dos grupos tradicionais de afoxé²⁷⁰, mas, sim, uma cartografia autônoma constituída pelas linhas da diferença. A formação tradicional dos afoxés, normalmente compostos por uma hierarquização das relações de gênero decorrentes dos dogmas religiosos do candomblé, em que mulheres não podem tocar durante os festejos religiosos nem nos desfiles dos afoxés. Mas, as Nagôs, em sua atuação, subvertem essa lógica, invertem as relações de gênero em sua brincadeira, tendo uma mulher como combones e outra como organizadora,

*O homem ele brinca só tocando? Ou ele dança também?
Detinha e Honorinda: Não... Não.*

²⁶⁷Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²⁶⁸DELEUZE, Gilles. Curso de 24 de janeiro de 1978: o afeto e a ideia. In: **Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução: Emanuel, Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: Editora UECE, 2019.

²⁶⁹DA MATTA, 1997, p. 59.

²⁷⁰Os desfiles de afoxés, desde os primeiros registros realizados sobre suas apresentações na cidade de Salvador ainda no século XIX, já externavam seu pensamento sobre o mundo negro na diáspora africana provocada pelo mercantilismo colonial. Os afoxés nesse período eram formados predominantemente pela juventude negromestiça, os quais rememoravam suas heranças africanas nos nomes que batizaram os grupos afro-carnavalescos, nas suas vestimentas, nas contas utilizadas, no repertório de língua iorubá, sendo todos esses elementos entendidos como símbolos africanos. Sendo assim, somos levados a perceber como os afoxés, desde as suas primeiras apresentações, têm provocado a “reflexão e existência do ser negro”, uma prática do pensamento filosófico africano Ubuntu, dando início à montagem do mosaico multiétnico da representação do mundo negro diaspórico brasileiro. Cf. RISÉRIO, 1995: Os afoxés do século XIX já expressavam as temáticas que hoje denominamos de étnico-raciais na sociedade brasileira daquela época.

Honorinda: *Tem um só que sai de preto velho, mas se ele brincar o primeiro ano bem! Se não for, ele é tirado da brincadeira*

Detinha: *O resto tudo é pra tocar.*

Pesquisadora: *Então só tem homem dançando quando vocês convidam?*

Honorinda: *É... Ele é convidado...*

Honorinda: *Ele é convidado a brincar.*²⁷¹

Enquanto os grupos tradicionais mantêm a centralidade masculina nos cargos dos grupos como a dos tocadores, prática comum entre os grupos afro-carnavalescos baianos, as Nagôs desdobram-se por fluxos diferentes, não havendo uma divisão das funções de gênero no grupo, tendo uma mulher – Soleni – como percussionista. A presença feminina tocando tambores não é uma novidade das Nagôs, pois estão registradas nas ancestralidades africanas que contam as histórias de suas ancestralidades ligadas aos reinos dos Orixás, segundo Souza (2010),

No reino de Oloxum, na terra de gexá, havia uma comunidade exclusivamente de mulheres. Nas grandes festas à rainha gexá, que é Oxum, cortejos percorriam as dependências dos palácios, praças e principais ruas do reino. As mulheres tocavam pequenos ilús, presos no pescoço com alças de fibra, percutindo os coutos com ambas as mãos. Isso constituiu-se em verdadeiro preceito religioso, que ainda fundamenta muitos ritos ligados a orixá Oxum. Esses ilús sobreviveram no Brasil especialmente nos cortejos dos afoxés, que segundo muitos praticantes possuem sua origem nos séquitos festivos de Oxum.²⁷²

A percussionista ou a combone das Nagôs, como são chamados os tocadores e tocadoras em Belmonte, é Soleni, mulher negra que aprendeu a tocar com seu avô, Sr. Carlos Santana, mais conhecido como Donha, tendo hoje mais de 70anos. Soleni relata que começou a tocar ainda muito nova, aos 05anos, e aprendeu vendo o avô tocar. Quando ele pegava o tambor, ela ia para o lado dele, para vê-lo tocar e foi, assim, observando e estando ao lado do avô, que ela começou a tocar na brincadeira dos Negros que o avô organizava no Bairro da Biela.

Soleni: *eu via ele aí fazendo, aí eu ficava de junto, quando eu via um tambor ali aí eu corria pra de junto pra ver, aí foi indo, aí eu comecei a pegar praticar assim, até hoje eu toco.*

*[...]Ah falavam que achava muito bom, que me chamava pra ensinar elas também, só que ainda não tive assim oportunidade pra ensinar, que tem muitas pessoas que quer conhecer, quer que eu ensine tá entendendo. Mas é muito bom mesmo, muito divertido, eu queria que tivesse mais mulher né, mas não tem não.*²⁷³

²⁷¹Entrevista cedida por D. Detinha e D. Onorinda, em 08 de dezembro de 2018.

²⁷²LODY, 1976, p. 6 apud SOUZA, 2008, p. 115-116.

²⁷³Entrevista cedida por Soleni, em 18 de janeiro de 2019.

Figura 41 - Desfile das Nagôs, ao meio Soleni entre os cambones



Fonte: Arquivo pessoal

A presença de Soleni nas Nagôs se deu através do convite feito por D. Dezinha para ela tocar nas Nagôs Africanas (Figura 41), o convite feito trata-se de uma vivência da “alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o ‘outro’ introduzido no ‘mesmo’ fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser”²⁷⁴. Além de tocar nas Nagôs, Soleni também toca nos Netos de Gandhi, também um dos mais antigos afoxés da cidade, e este possui ligações diretas com algumas casas de candomblé, mas, mesmo assim, ela, enquanto mulher ocupa um dos lugares dos tocadores entre os Netos de Gandhi.

É sabido que a presença das mulheres negras em diversas atividades da vida afro-diaspórica foi determinante nas estratégias de sobrevivência da comunidade negra brasileira desde a implantação da escravidão até os dias de hoje. A cultura popular negra é marcada pela presença feminina, principalmente por aquelas que tiveram seu cotidiano marcado pelas religiosidades de matriz africana no Brasil; as mulheres tiveram e têm um papel fundamental nas práticas culturais.

Elas souberam negociar constantemente ao longo da história e estiveram à frente de organizações de levantes e quilombos, em irmandades religiosas seculares (como a irmandade da Boa Morte), sendo articuladoras da cultura popular negra – como as guerreiras do Samba Tia Ciata, Bibiana e muitas outras mulheres que souberam negociar e transgredir as redes de poder regulador.

²⁷⁴ ANJOS, 2008, p. 86.

O fato de Pedrina e Carol participarem da brincadeira ainda no período em que eram estudantes da educação básica proporcionou que fossem, algumas vezes, acionadas pela professora para contribuírem no desenvolvimento de atividades referentes à temática da história da população negra em Belmonte e no Brasil, bem como da cultura popular negra e da cultura negra belmontense. Esse movimento das meninas participarem das atividades enquanto convidadas demonstra os efeitos que a organização das mulheres e de suas negociações nos espaços de poder, a exemplo da escola.

***Pedrina:** A professora chamava a gente pra fazer a cultura dentro da escola. E o que vocês faziam? A gente fazia, caruru, fazia... Chamava as casas de santo pra ir dançar no Poli²⁷⁵, chamava as Nagô, chamava os Gandhi.²⁷⁶*

Como era ser estudante e ser das Nagôs Africanas? Como as pessoas te viam? Como era a sua relação na escola, com seus colegas e professores?

***Carol:** Com meus colegas nem tanto, mas com meus professores a partir do meu primeiro ano né, que aí eu comecei a desenvolver com minha professora é uma pesquisa, minha professora de sociologia, ela pediu para que eu desenvolvesse uma pesquisa para ela sobre as Nagôs, para a gente entender um pouquinho e passar para meus colegas. Isso foi no primeiro ano do ensino médio, que aí a gente foi fazer e passar, que antes as crianças tinham um pouco de resistência sobre, ser das Nagôs, ser dos negros africanos... E não entendi o porquê? O porquê ser. Aí, a gente pegou e desenvolveu no primeiro semestre essa pesquisa, levamos o atabaque para escola apresentamos cantigas e conversamos também com Dona Dezinha pra ela poder explicar pra a gente um pouquinho.²⁷⁷*

A participação das meninas nas atividades dos projetos escolares para falarem sobre a cultura negra, como integrantes das Nagôs²⁷⁸ e como estudantes, produz a

²⁷⁵ O Poli é uma referência ao Colégio Polivalente de Belmonte de Ensino Médio. Um dos maiores colégios da cidade.

²⁷⁶ Entrevista cedida por Pedrina, em 22 de setembro de 2018.

²⁷⁷ Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²⁷⁸ O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. As Nagôs Africanas, quando colocam seu bloco na rua, evocam e produzem lugares de fala, produzem multiplicidades e evidenciam as relações estruturantes de poder, elas rompem o espaço do carnaval e ocupam também outros espaços, como os acadêmicos. As Nagôs constantemente são convidadas a participarem de eventos nas Universidades públicas da Região, a participarem de evento como no Campus XVIII da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Eunápolis e na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), no Campus Sosógenes Costa em Porto Seguro. É a partir das experiências das Nagôs Africanas, dentro e fora dos espaços da rua ou dos espaços acadêmicos, que podemos refletir sobre como o falar produz significado, como o falar ultrapassa as fronteiras hegemônicas e escapa da forma essencialista de emitir palavras, e vai constituindo movimentos de produções de signos através da dança, da música, das vestimentas, do samba, do toque do tambor, das religiosidades, da organicidade do grupo, dos espaços que elas ocupam e, assim, elas seguem provocando agenciamentos individuais nas integrantes do grupo e em quem as assiste, pois o lugar do bloco das Nagôs Africanas as reterritorializa de suas condições sociais de exclusão e invisibilidade sociais, de gênero e de raça e opera como o território onde acontecem suas existências enquanto mulheres e negras.

diluição dos espaços hegemônicos do saber e formam novos territórios que não são nem relativos à escola, nem ao bloco em seu cortejo puro do carnaval.

Vocês foram pra dentro da escola ensinar um pouco dos saberes de você?

Carol: Sim.

E como foi a recepção da escola?

Carol: A recepção da gente foi boa, né. Eu não sei se foi porque, era na minha sala e eu tava lá pela frente, mas foi melhor do que a gente esperava a gente não esperava que os meninos fossem cantar as músicas, que foi o que aconteceu, cantaram juntos, alguns colegas quiseram aprender a tocar, outras a dançar e assim foi maravilhoso, né. Que a gente pode ver que não, não, só a gente que tava lá. Sentir aquele prazer, como o pessoal que ia nos ver, como eles quando iam para a praça ver as Nagô dançar, ficavam se perguntando como é? Que ia ser? O porquê e sentir aquela alegria, aquela alegria que a gente tentava transmitir. Foi muito bom pra a gente saber o que eles sentem. Que a gente conseguia transmitir essa alegria para eles.²⁷⁹

A religiosidade, a brincadeira, o batuque do tambor, os laços de amizade e familiaridade presentes nas Nagôs são os signos que lhes permitem entender e estabelecer significados com seu cotidiano dentro e fora do grupo. Neste sentido, as Nagôs produzem conexões com outros saberes, provocando outras possibilidades de pensar e estar no mundo. ***“Como é que vocês faziam pra falar sobre o negro na escola? Pedrina: Com carinho e amor que a gente tinha, pra mostrar a eles que macumba não é nada de feitiço.”²⁸⁰***

²⁷⁹Entrevista cedida por Carol, em 10 de novembro de 2018.

²⁸⁰Entrevista cedida por Pedrina, em 22 de setembro de 2018.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido ao longo deste trabalho buscou apresentar as práticas culturais do bloco afro carnavalesco das Nagôs Africanas de Belmonte, Bahia, a fim de apresentar a sua cartografia. Como referência nos apoiamos no pensamento filosófico de Deleuze e Guattari, na noção de rizoma, caminho pelo qual procurei me enveredar, com o intuito de compreender os agenciamentos coletivos e individuais produzidos pelas Nagôs Africanas, a partir de sua composição enquanto bloco e atuação no carnaval de Belmonte.

O uso do conceito de rizoma permitiu-me entender as pistas e linhas que produzem a cartografia das Nagôs, esta que, assim como o rizoma, não possui início ou fim, ou seja, não é estática e cristaliza, mas forja-se a partir de um mapa móvel, composto por um “centrado de significações de saber e de poder”.

Cada um dos capítulos produzidos neste trabalho teve como objetivo desenhara cartografia das Nagôs Africanas de Belmonte, seguindo suas linhas e fluxos. Seu curso revela o mapa das movimentações micropolíticas, que também apresentam as pistas de como acompanhá-las em seus processos de ações minoritárias. Evidenciamos os efeitos decorrentes dos movimentos das Nagôs, que, por sua vez, são alimentados por pulsões subjetivas no terreno da afetividade, configurando-se em atos de criação dissidente da cultura popular negra *capitalística* arquitetada pelas narrativas do Estado, narrativas essas que efetivam a criação de estereótipos e mecanismos de controle, reiterando a condição de subordinação social e cultural da população negra.

De início, foi feito o percurso que levaria até o encontro com as Nagôs na cidade de Belmonte, trajetória teórica e de vínculos afetivos que descentraram-me inseriram em seus espaços sociais, enunciativos, familiares e religiosos. Começar pela descrição do grupo, apresentando cada uma delas, revela os efeitos de seus agenciamentos, pois conseguimos visualizar suas territorializações, que emergem de suas experiências e motivações pessoais e de grupo ao participarem da brincadeira, desvendando, com isso, os seus agenciamentos. Suas práticas culturais se configuram em estratégias para rasurarem o campo das opressões estruturais que operam sobre elas no que diz respeito a raça, gênero e classe.

Conhecer cada uma das componentes do grupo revela-nos sua força coletiva e individual de existir e agir enquanto mulheres negras, asseguradas em suas ancestralidades, religiosidades, relações de amizade na produção de suas práticas

culturais como estratégia para serem capazes de fazer a diferença da natureza. Tal dinâmica escapa às generalidades, às relações binárias, produzindo subjetividades dissidentes, pois, assim, o que parece ser o “mesmo ou o Uno”, do que venha a ser a cultura negra, são agenciamentos coletivos na produção de potências do agir negro em suas subjetivações na produção das culturas negras, dos territórios negros, das identidades negras, das resistências negras, consolidando-se em um campo das multiplicidades das potências.

Seguir as linhas que compõem a cartografia das Nagôs é conhecer Belmonte por outras entradas: históricas, arquitetônicas, econômicas, culturais e geográficas. Ao estudar os movimentos das Nagôs, é aberto o mapa da cidade a partir de outros espaços, atravessados por fluxos negros produzidos pelos movimentos afro-diaspóricos, que têm sua relação com os modos de ser, estar e viver arquitetados no contexto histórico de dominação colonial. Elas então evidenciam outros territórios negros, que são formados dentro das disparidades socioeconômicas estruturadas pelo Estado. Assim, as práticas culturais negras, produzidas pelos blocos afro-carnavalescos e pelo samba de roda das marisqueiras, revelam seus fluxos de corte, desenvolvidas durante suas apresentações, rasurando as barreiras construídas na tentativa de impedir seus movimentos na cidade.

Os grupos culturais afro de Belmonte criam novas linhas cartográficas, abrindo novos caminhos que podem ser de entradas ou de saídas de fluxos, criando mapas móveis em espaços físicos ou subjetivos. Na cartografia afro-belmontense, a desterritorialização provocada pelos blocos nas linhas cruzadas locais, onde acontecem as negociações, as vivências, os encontros e as trocas, as multiplicidades despertam, pois dela emergem as subjetividades dissidentes negras, mediante os encontros criativos, potentes. Ela também é local, onde é operacionalizado o espaço vivido, por meio das produções estéticas, afetivas e cognitivas e dos territórios negros.

Por conseguinte, o carnaval é entendido como espaço de multiplicidade, lugar onde os *encontros* acontecem, e identidades negras são forjadas a cada instante, a partir das práticas culturais negras. Os corpos negros no contexto da diáspora tornaram-se territórios afros de enunciações, que se desterritorializam na produção das subjetividades dissidentes, por meio da arte afro-brasileira. O corpo é elemento de interação do sujeito com o mundo, é através dele que as experiências culturais vão se estabelecendo, se modificando, se transformando, se reinventando.

Dessa maneira, as culturas populares negras em Belmonte produzem uma escrita de si, do ser negro em Belmonte, colocando em outros campos as identidades culturais

negras, em um sentido para além de uma inscrição geopolítica, mas através de linhas de fuga, que agenciam seu afro-rizoma, com tessituras que operam entre tradições, ancestralidades, modernidades, entre o local e o global.

Os grupos afro-carnavalescos exprimem, a partir da brincadeira, um comportamento dominado pela liberdade, nela há o estado do ser que é subjetivo, tal condição é bastante custosa à população negra que foi marcada pela escravidão. Por isso, o afoxé das Nagôs Africanas apresenta-se como um mapa afro-rizomático constituído por múltiplas realidades vividas e experimentadas pelas mulheres no grupo formado a partir de dimensões, fluxos, linhas de fuga e pontos de encontros. O mapa das Nagôs é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, podendo adaptar-se a montagens de qualquer natureza, podendo também ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social, é por isso que a subjetividade da liberdade é uma das linhas que constrói esse mapa.

O afro-rizoma das práticas culturais negas refere-se muito mais à construção de novos espaços simbólicos, que agem de forma liminar provocando deslocamentos das condições de subalternidades, e, imposta pela escravização africana é realizada continuamente em campos da música e da produção cultural. O bloco das Nagôs é então um dos fluxos negros, logo o afro-rizoma por elas produzido é constituído de múltiplas entradas e dimensões. Os agenciamentos das Nagôs permitem-nos enxergá-las como um rizoma por sua multiplicidade de raízes em seu sentido biológico, exercido no sistema em que estão inseridas, e no sentido metafórico da palavra como um lugar que afirma, legitima e tem fundamento produzindo linguagens enunciativas. Os fundamentos das Nagôs estão em seus entrelaçamentos com suas ancestralidades e descendência africana reelaborada na diáspora, transpassadas dentro das realidades de cada participante, sendo traçadas em suas linhas de fuga de suas potencialidades de resistência e de agir.

Assim, ao nos desdobrarmos sobre a relevância dos grupos afro-carnavalescos, nos carnavais de Belmonte, através das Nagôs africanas, evidenciamos suas contribuições para a escrita histórica, antropológica e social da população negra baiana nos processos de formação das identidades afro-brasileiras. Por meio dos espaços/territórios de vivências, de aprendizagem, criados por elas, a partir de suas narrativas, pois o rizoma ou o mapa do grupo é entrelaçado pelas relações interpessoais de familiares de sangue e de santo, das relações de gênero, raça e classe. O afro-rizoma provoca, desse modo, uma reversão nos signos produzidos pelo colonialismo no que se refere ao afro, ao africano, ao afrodescendente e suas práticas culturais, reconfigurando

as relações. A partir das práticas subvertidas pelo desejo de liberdade presente na brincadeira, o desejo de serem ouvidas e de produzirem narrativas, criam os campos abertos.

O processo de subalternização dos corpos negros se dá através das experiências coletivas construídas no território das afetividades, de amar, brincar e compartilhar aprendizagens com os outros, devido a sua potência de agir interior e dos corpos negros. A capacidade das Nagôs de se organizarem e ali compartilharem suas singularidades e estabelecerem laços afetivos, demonstrando seus laços de amizade, religiosidades, liberdade, audácia e alegria, aumenta o seu poder ainda mais, ao invés de diminuí-lo.

Esperamos que esta pesquisa seja mais uma contribuição para os estudos culturais, servindo de auxílio a pesquisas que contemplem o estudo das Relações Étnico-Raciais, em especial as que versarem sobre comunidades negras do Extremo Sul da Bahia. Para além de uma leitura restrita ao mundo acadêmico, esperamos também que esse estudo possa corresponder aos anseios daqueles que buscam conhecer um pouco mais sobre a história das Nagôs Africanas e dos demais blocos afro carnavalescos de Belmonte, bem como percorrer as ruas da cidade em companhia desses mestres do saber popular.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?** Santa Catarina: Outra travessia, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12576/11743>. Acesso em: 13/04/2018

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia. **Revista Estudos Afro-Asiáticos**. 1ª rev. 04 out. 2002; 2ª rev: 15 out. 2002. Cliente: Beth Cobra – Produção: Textos & Formas. p.218-219.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexão sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASSESSORIA Cabrália Notícias. Confirmada a programação do Carnaval Belmonte 2019. **Jornal Belmonte**. 21 fev. 2018. Disponível em: <https://jornaldebmonte.com.br/noticia/confirmada-a-programacao-do-carnaval-belmonte-2019>. Acesso em: 10/07/2019

ASSESSORIA Cabrália Notícias. Prefeitura divulga programação oficial do Carnaval de Belmonte 2018. **Jornal Belmonte**. 03 fev. 2018. Disponível em: <https://jornaldebmonte.com.br/noticia/prefeitura-divulga-programacao-oficial-do-carnaval-de-belmonte-2018>. Acesso em: 10/07/2019

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. **IPAC**. Festa da Boa Morte. / IPAC. ed. rev. e ampl. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2011.

BAHIA. **Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável e Solidário (PTDSS) do Território de Identidade Costa do Descobrimento**. Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia (SEPLAN): Bahia, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. O contexto de François Rabelais. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BARBOSA, Magnair. Estudo Histórico. *In*: BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. **Desfile de Afoxés**. / IPAC. – Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. p. 26-27. (Cadernos do IPAC, 4)

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávil, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renete e Glaucia Renete Gonçalves. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. 4. ed. ONU Mulheres, Secretaria de Políticas para as Mulheres – SPM, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 20/07/2018

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 26/10/2016

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Conselho Nacional de Educação, Brasília, DF, out. 2004.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA; Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher – UNIFEM. Mercado de Trabalho. *In*: BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA; Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher – UNIFEM. **Retrato das Desigualdades Gênero Raça**. [2004]. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraeducacao.pdf>. Acesso em: 26/10/2016

BRASIL. **Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 26/10/2016

BRITO, E. P. P. O currículo do ensino médio baiano: entre a formação integral e a valorização das diferenças. **Currículo sem Fronteiras**, v. 18, n. 3, p. 1003-1024, set./dez. 2018.

BRITO, E.P. P. Entre a aceitação e a fuga: a juventude negra em trânsito nos currículos escolares. **Revista Exitus**, Santarém/PA, v. 9, n. 4, p. 37-65, out./dez.2019.

CAMPOS, Luiz Augusto. O pardo como dilema político. *In*: **Meu Mulato Inzoneiro**, out./ nov./ dez. 2013. Disponível em: <http://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-pol%C3%ADtico.pdf>. Acesso em: 02/11/2018.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **De projetos a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)**. 2012. 338 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **A Presença de não-índios nas vilas de índios de Porto Seguro: Relações Interétnicas, Territórios Multiculturais e Reconfiguração de**

Identidade – Reflexões Iniciais. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 42-61, jul./dez. 2007. p. 48.

CAVALCANTE, Aniram Lins. **A arte da pesca**: análise socioeconômica da Reserva Extrativista de Canavieiras, Bahia – Ilhéus, BA.2011. 112 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, Ilhéus, Bahia, 2011.

COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira; RIBEIRO, Nathália Saraiva. Escravas de ganho e senhoras das matas: perspectivas do trabalho feminino escravo e negro na cidade de Manaus 1854/1884. *In*: 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba (UFPR), de 13 a 16 de maio de 2015. **Anais...** Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>. Acesso em: 21/09/2017

CUNHA, Levi Sena. **Cidade e Memória**: Urbanização e conflitos na Eunápolis dos anos de 1970 a 1988. 2014. Monografia (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado da Bahia, Campus XVIII, Eunápolis, 2014.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da.Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação.*In*: PANDOLFI, Dulce Chaves (org.).**REPENSANDO o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br>. Acesso em: 01/10/2017

CULTURA WEB TV. **Bloco das Nagôs de Belmonte fazem abertura do 1º Fórum Social da UFSB**. Porto Seguro: UFSB, 19 ago 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xR7iLLKoj40>. Acesso em: 20/10/2018

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAVIS, Ângela. Atravessando o Tempo e Construindo o Futuro da Luta Contra o Racismo proferida no salão nobre da Universidade Federal da Bahia – UFBA, em comemoração ao Dia da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. Organizadores: Instituto Odara, Coletivo Ângela Davis, Núcleo de Estudos Interdisciplinar da Mulher (NEIM), da Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 25 jul. 2017. *In*: O discurso completo de Ângela Davis na UFBA. **Luciana Genro**. 28 jul. 2017. Disponível em: <https://lucianagenro.com.br/2017/07/o-discurso-completo-de-angela-davis-na-ufba/>. Acesso em: 24/10/2017

DELEUZE, Gilles. Curso de 24 de janeiro de 1978: o afeto e a ideia.*In*:**Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução: Emanuel, Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebelo Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: Editora UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo**. [1996]. Disponível em: http://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo. Acesso em: 02/08/2018

DELEUZE, Gilles. **Cinema 1 A imagem-movimento**. Tradução: Stella Senra. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1983.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Introdução: Rizoma**. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia). São Paulo: Editora 34, 1995.v. 1. (Esgotado)

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. Mediações. **Revista de Ciências Sociais**, v. 10, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2137>. Acesso em: 21/10/2017

FERREIRA, Aurélio Buarque. **Minidicionário Século XXI: O minidicionário da língua portuguesa**. 5. ed. 5. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 105.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). **Afro-Ásia**, n. 21-22, p. 239-256, 1998. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>. Acesso em: 14/11/2017

FONSECA, Silvana Carvalho da. Afro-Rizomas da Diáspora Negra entre Brasil, Angola e Portugal. **Encontros de Vista**, Recife, v. 19, n. 1, p. 112-123, jan./jun. 2017. p.113. Disponível em: https://www.academia.edu/25068045/Afro-rizomas_na_diaspora_negra_as_literaturas_africanas_na_encruzilhada_brasileira. Acesso em: 25/01/2019

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no collége de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FRANÇA FILHO, Durval Pereira da. **Belmonte, Memória, Cultura e Turismo: numa (re)visão de Iararana de Sosígenes Costa**. 2003. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003.

FREITAS, Henrique. Dez-a-fios epistemológicos para as Literaturas africanas no Brasil. *In*: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. **Afro-rizomas na diáspora negra: As Literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

GERMANO, Iris. O Carnaval no Brasil: da origem europeia à festa nacional. *In*: **Caravelle**, n. 73, 1999. La fête en Amérique latine. p. 131-145. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/carav_1147-6753_1999_num_73_1_2857.pdf. Acesso em: 20/02/2018

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 02/10/2017

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeus da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro, 2011.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões sobre a Terra no Exterior). *In*: SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Vale. Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil. **Cad. Pesq.**, São Paulo, n. 73, p. 5-12, maio 1990. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1092/1097>. Acesso em: 17/10/2017

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOOKS, Bell. Vivendo de amor. Tradução: Maísa Mendonça. 9 mar. 2010. *In*: **Mulher Negra**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 26 nov. 2018.

IBGE. **Censo Demográfico 2010, amostras da população residente por cor e raça**. Amostra – Religião. 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/belmonte/pesquisa/23/22107?detalhes=true>. Acesso em: 12/01/2019.

ICKES, Scott. Era das Batucadas: o carnaval baiano das décadas 1930 e 1940. **Revista Afro-Ásia**, p. 199-238, 2013. Tradução: Mariângela de Mattos Nogueira. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21282>. Acesso em: - 03/10/2017

IKEDA. Ijexá no Brasil: rítmica dos deuses nos terreiros, nas ruas e nos palcos da música popular. Dossiê música popular brasileira na USP. **Revista USP**, São Paulo, n. 111, p. 21-36, out./nov./dez. 2016.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. *In*: THEODORO, Mário (org.); JACCOUD, Luciana; OSÓRIO, Rafael Guerreiro; SOARES, Sergei. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008.

CARMO, Jhader Cerqueira do. *et al.* Voz da natureza e da mulher na Resex de Canavieiras-Bahia-Brasil: sustentabilidade ambiental e de gênero na perspectiva do ecofeminismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 406, jan.-abr. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p155>. Acesso em: 03/03/2019

LAGO, Jorgete Maria Portal. **Mestras da Cultura Popular em Belém-Pa**: Narrativas de Vida, Ativismos Culturais e protagonismo Musicais. 2017. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

LAGO, Jorgete Maria Portal. Mestras da cultura popular em Belém-PA: a importância da mulher na manutenção e divulgação da cultura popular. *In*: **18º REDOR**. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 24 a 27 nov. 2014. Tema: Perspectivas feministas de gênero desafios no campo da militância e das práticas.

LAUREANO, Jamilly Bispo. **Entre Passos e Medidas**: alguns aspectos do território belmontense do século XIX. 2017. Monografia (Graduação em História) – Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia, *Campus XVIII*, 2017. p. 26.

LAURO, Rafael. **Afetos (Bio)Políticos**: Amizade. Texto da Série: Afetos (Bio)Políticos. [20--]. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/fundamentos/micropolitica/afetos-biopoliticos/>. Acesso em: 03/08/2019

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés: manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés. **Revista Esboços**: Histórias e contextos globais, UFSC, v.16, n. 21, p. 89-110, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n21p89>. Acesso em: 20/06/2018

LIMA, Alcides de. **Maculelê**. Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/maculele/maculele.html>. Acesso em: 20/06/2018

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação**-PENESB-RJ, 5 nov. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 08/07/2017

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. **NEGRITUDE - Usos e Sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios)

OLIVEIRA, Eduardo David de. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. 2005. 250 f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2005.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PEREIRA, Amauri Mendes. **O Poder Negro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, João José. Resistência escrava na Bahia- "Poderemos brincar, folgar e cantar...": o protesto escravo na América. **Afro-Ásia**. v.14, p. 107-123, 1983. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20823>. Acesso em: 08/07/2017

RISÉRIO, Antonio. Carnaval: as cores da mudança. **Revista Afro-Asia**, n.16, ano 1995. ISSN:1981-1411. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/1981-1411afroasia.v0i16.20848>. Acesso em: 04/06/2017

ROCHA, Lurdes Bertol. **A região cacauera da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção, representação**. Ilhéus: Editus, 2008.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** 17 – CEAA, Universidade Cândido Mendes, set. 1989. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4627715/mod_resource/content/1/OB_ROLNICK%20-%202007%20-%20Territórios%20Negros%20nas%20cidades%20brasileiras. Acesso em: 04/06/2017

ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade**. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais, Goiânia, 2015.

SANTOS, Liliane Maria de Santana. **Dos terreiros para as avenidas: uma análise política sobre as lideranças dos afoxés em Sergipe**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, 2013.

SANTOS, Nívea Alves dos. **Estudo Etnográfico**. In: Desfiles de Afoxé. IPAC. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. (Cadernos do IPAC, 4)

SENA, Isabela. **O (não) lugar do “pardo”**. 4jun. 2018. Disponível em:<https://medium.com/@isabelapsena/o-n%C3%A3o-lugar-do-pardo-941b3dce6028>. Acesso em: 05/07/2019

SILVA, Ana Claudia Cruz da. Segregação espacial e produção de territórios negros por blocos afro em Ilhéus, Bahia. **Ponto Urbe**, 31 jul. 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1475?lang=en>. Acesso em: 20 abr. 2019.

SILVA, Ana Claudia Cruz da. **Agenciamentos coletivos, territórios existenciais e capturas uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SILVA, Renata de Lima. **O Corpo Limiar e as Encruzilhadas: A Capoeira Angola e os Sambas de Umbigada no processo de criação em Dança Brasileira Contemporânea**. 2010. 227 f. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, São Paulo, 2010.

SILVA, Renata de Lima; ROSA, Eloisa Marques. Performance Negra e a Dramaturgia do Corpo no Batuque. **Rev. Bras. Estud. Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 249-273, maio/ago 2017. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/presenca>. Acesso em: 03/05/2018

SOARES, Bianca Arruda. **Oscandomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SOARES, Cecília Moreira. **Mulher negra na Bahia do século XIX**. 1994. 126 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

SOUZA, Ester Monteiro de. **Akodidé: Poder Feminino e Relações de Gênero no contexto dos Afoxés de Pernambuco**. Fazendo Gênero 8- Corpo, Violência e Poder. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2010.

SOUZA, Gabriella Silva de. **Ao som do Ijexá: Afirmação Política e Expressão Religiosa nos Afoxés de Olinda e Recife – PE**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

TERRA, Marina Furtado. **Espaço e educação: cartografia de singularidades em um bairro de Juiz de Fora/ MG**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2012.

VERACEL CELULOSE S.A. **Projeto de Monitoramento do Desembarque Pesqueiro**. 4.ed.jun. 2018. Disponível em: <http://www.veracel.com.br/wp-content/uploads/2016/04/DESEMBARQUE-PESQUEIRO.pdf>. Acesso em: 03/05/2019

VERACEL CELULOSE S.A. **Documento de Monitoramento do desembarque pesqueiro da costa do descobrimento**. 2014.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Nem só de afoxés brincam os homens: manifestações carnavalescas negras em Salvador Bahia no final do século XIX e princípios do XX. **XXVIII Simpósio Nacional de História: Conhecimento histórico e diálogo social**. Natal-RN 22-26 de jul. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911531_ARQUIVO_Final.pdf. Acesso em: 03/05/2019

WALTER, Roland. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. **Revista A cor das letras**. v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1483>. Acesso em: 06/07/2017

WERNECK, Jurema Pinto. **O SAMBA SEGUNDO AS IALODÊS: Mulheres negras e a cultura midiática**. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ZANELATTO, João Henrique. **Estado, cultura e identidade nacional no tempo de Vargas**. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/historia/article/view/418>. Acesso em: 27/01/2019

ANEXO



“AS NAGÔS TÁ NA RUA COM PRAZER E ALEGRIA”:

UMA CARTOGRAFIA AFRO-BAIANA DE BELMONTE -BA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA - UFSB - CAMPUS
SOSÍGENIS COSTA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO
PROFISSIONAL EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS - PPGER

DANDARA DOS SANTOS SILVA

“AS NAGÔS TÁ NA RUA COM PRAZER E ALEGRIA”:
Uma cartografia afro-baiana de Belmonte-Bahia

Porto Seguro
2019



***“SAÚDO PAI, SAÚDO MÃE, SAÚDO TODOS
OS ORIXÁS! MINHAS NAGÔS EM
PRIMEIRO LUGAR”***



As Nagôs Africanas é um dos blocos afro-culturais da cidade de Belmonte-Bahia, localizado no Território de Identidade Costa do Descobrimento. A cidade de Belmonte se destaca das demais cidades pertencentes ao território, pelo expressivo número de grupos afro-culturais organizados na cidade, são eles: As Nagôs Africanas, Ubuntu, Os Netos de Gandhi, As Africanas, Os negros mirim. Estes grupos costumam apresentar-se durante as festas populares da cidade como no carnaval e nas festas religiosas, a festa de Santo Reis em janeiro; a festa de Nossa Senhora do Carmo em julho e a festa de Yemanjá, em fevereiro.



As Nagôs, como são popularmente conhecidas em Belmonte e no Território de Identidade Costa do Descobrimento, é um dos blocos mais antigos da cidade de Belmonte. Em conversa com Dona Dezinha, atual organizadora do bloco, ela relata, ter herdado a brincadeira do marido ha muito tempo atrás. Ela não sabe aocertoquantotempojátemabrincadeira,maslembradesuaparticipação na brincadeira desde a mocidade. Em outro momento, em conversa com Honrinda e Detinha, ambas integrantes do bloco, elas relataram que a Mãe de Dona Dezinha também foi uma das pessoas responsável pela brincadeira quando Dezinha era moça. Na época em que a Mãe de Dezinha organizava o bairro da Biela ainda não era pavimentado,“a brincadeiraera comopénochão,saíamoscomapoeiranas canelas.”

Atualmente o bloco é organizado por Dona Dezinha, estando ainda localizado no Bairro da Biela, atualmente,oblocodasNagôsécompostosópor mulheres.Em um dado momento, já houve homens na organização, como apontado por Dona Dezinha, que foi quando o esposo dela organizou o bloco enquanto era vivo, mas, agora é gestado por uma mulher, o bloco sótem mulheres, chegando a ter mais de cinquenta baianas desfilando no carnaval deBelmonte.



COMPOSIÇÃO DO BLOCO

O bloco é composto pelas baianas vestidas com roupas semelhantes de iaôs (mulheres iniciantes no candomblé), as porta-estandartes, são duas garotas sempre mais novas, a baiana do meio que carrega o atabuleiro, Dona Dezinha que vem no meio puxando as chulas, organizando às baianas e os cambones, esses que são os tocadores. Quanto aos tocadores, dentre eles destacamos a presença feminina de Soleni uma das poucas mulheres percussionistas da cidade como também tocadora de afoxé, função pouco desenvolvida entre as mulheres nas religiões de

AS BAIANAS



AS PORTA ESTANDARTE



Maria Caroline

Pedrina

A BAIANA DO MEIO



O TABULEIRO



OS CAMBONES



As Nagôs Africanas: *Histórias e Memórias*



Quando a senhora começou com as Negras Nagôs? Quando as Nagôs começaram a sair na rua em desfiles?

Dona Dezinha: Não sei não... mas rapaz.... quando eu comecei a sair? Não comecei sozinha, não moça, comecei com o rapaz que morava Eu comecei com ele, mas foi o tempo ele faleceu, tem que continuar né moça?

E já fazia muito tempo que seu marido organizava as Nagô?

Dona Dezinha: Não, começou a fazer quando estava na minha companhia. Logo quando a gente comecemos a fazer os índio, os índio foi na companhia dele... depois terminemo os índio e comecemos as Nagô. Ele faleceu, aí eu fiquei tomando conta das Nagô.

A senhora tem quanto tempo nas Nagôs?

Detinha: oh! Menina eu tenho é tempo! Tempo, tempo, mermo. Tenho um bucado, um bucado de anos mermo. Desde muderna que eu brinco com as Nagô.

A senhora lembra quando a mãe de Dona Dezinha começou a organizar? E como era quando era ela que organizava?

Detinha: Não. Assim como as outras samba né... Ela fazia a mesma organização que Dona Deza faz? Detinha: era

Honorinda: aqui é assim uma cultura que passa de um filho pro outro.



“a memória no ato de reconhecer a origem, estabelece delimitações, coloca o passado sobre o presente, cria um “nós, os da origem”. (DOS ANJOS. 2006, p46) E é justamente a partir do cruzamento destes fragmentos de memórias das integrantes das Nagôs, que suas linhas cartográficas engendram-se de forma rizomática, pois, não “tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ela cresce e transborda”.(DELEUZE e GUATTARI. 1995, P15)

Detinha: A Dezinha desde pequena que ela brinca esse negócio de boiduro, fazia boiduro... Essa Dezinha, desde pequena que ela gostava de Boi duro. Ficou mais pra idade começou a ensaiar os negócio dos Nego né, da Nagô das Nagô tudo ali, brincava, ela já brincou dos índio, já fez índio já fez tudo ela.

E como foi que vocês começaram a se juntar pra fazer o samba?

Detinha: lá na Biela, os ensaios é tudo na rua!

Honorinda: Agora tá bom minha fia! Se a gente quiser vim pra casa tomar banho pode vim, de primeira vinha de poeira até aqui. (faz a marca no joelho)

Detinha: Era... agora que tá de passeio né. Mas toda vida foi ensaio na porta.

A senhora lembra de quando a sua mãe começou nas Nagô? Ela começou junto com Dona Dezinha ou o bloco já existia e ela entrou depois?

Railda: Já existia.

Quanto tempo já tem que a senhora começou a participar das nagôs?

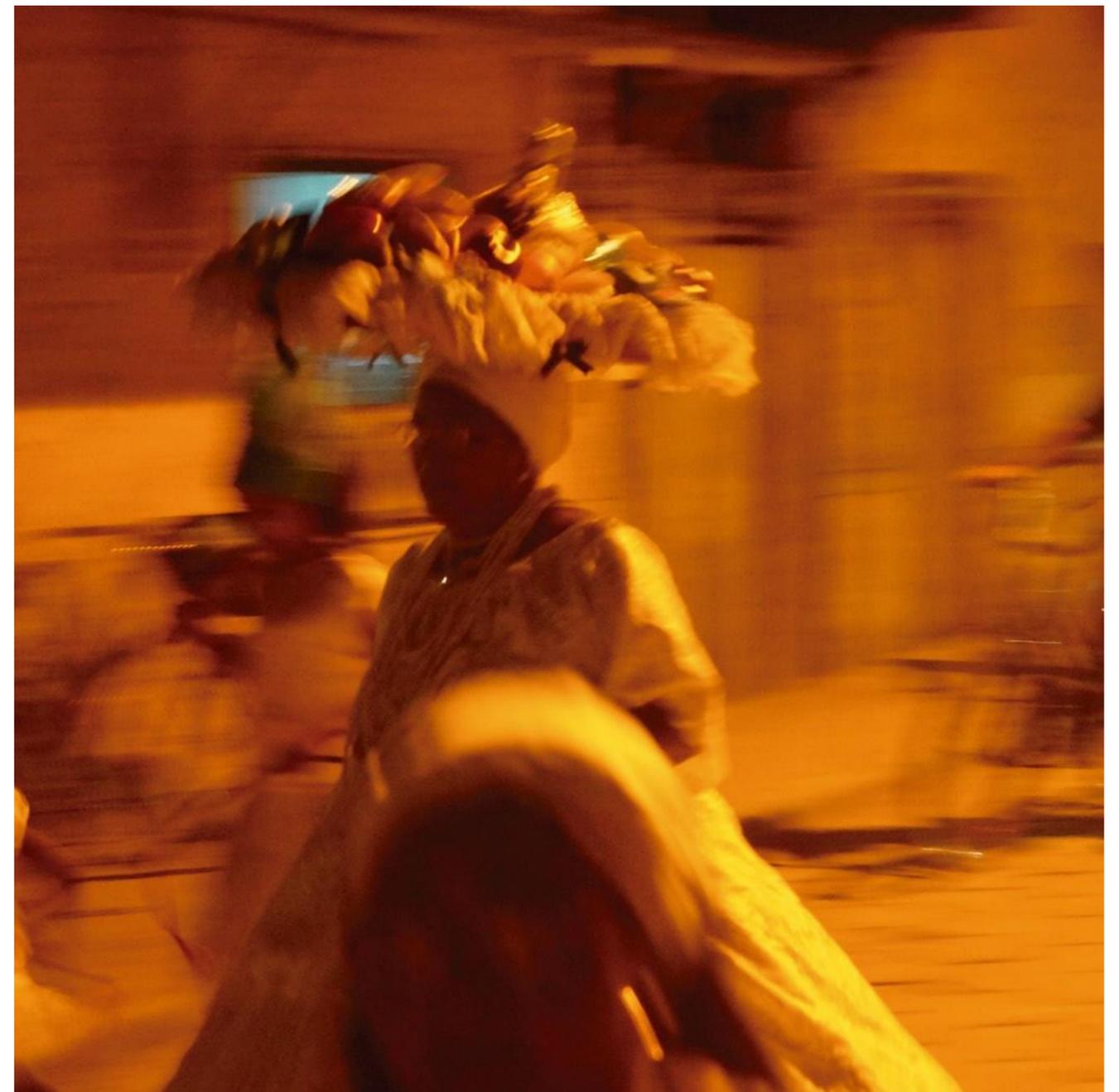
Railda: já tem um bucado de tempo...eu acho que já tem uns....

(busca na memória) Eu já tinha Crispim... Eu acho que já tem uns vinte anos já que eu brinco nas Nagôs. Porque o meu menino caçula já tá com vinte e três anos e eu não fui mais pra roça.





As Nagôs são marcadas pelas relações de gênero e pela categorização de raça e classe, por se tratarem de mulheres trabalhadoras rurais e urbanas, negras, marisqueiras, donas de casa, estudantes de escolas públicas, moradoras dos bairros populares. São meninas e mulheres negras marcadas profundamente pelas linhas raciais e sociais desta sociedade onde predomina o modelo euro-americano referenciado no patriarcado e na manutenção pela e na exploração racial.





Mas só ela de mulher que pode tocar?

Dona Dezinha: Só ela, por que só ela que sabe?! As outras não sabem.



Apresençamasculinanoblocosóocorrecomapresençadoscombones,quesãoostoca doresdostamboresouatabaquescomosãoconhecidos entre as práticas musicais e religiosas na Bahia. Esta função de tocador no afoxé das Nagôs não está reservada exclusivamente para os homens, entre eles está Soleni, uma jovem de trinta anos, moradora da Biela, nasceu e cresceu dentro de Belmonte, aprendeu a tocar atabaque com seu Avô Sr. Donga. Nome dado aos tocadores dos tambores nos desfiles de afoxé e nas casas de candomblé de Belmonte.



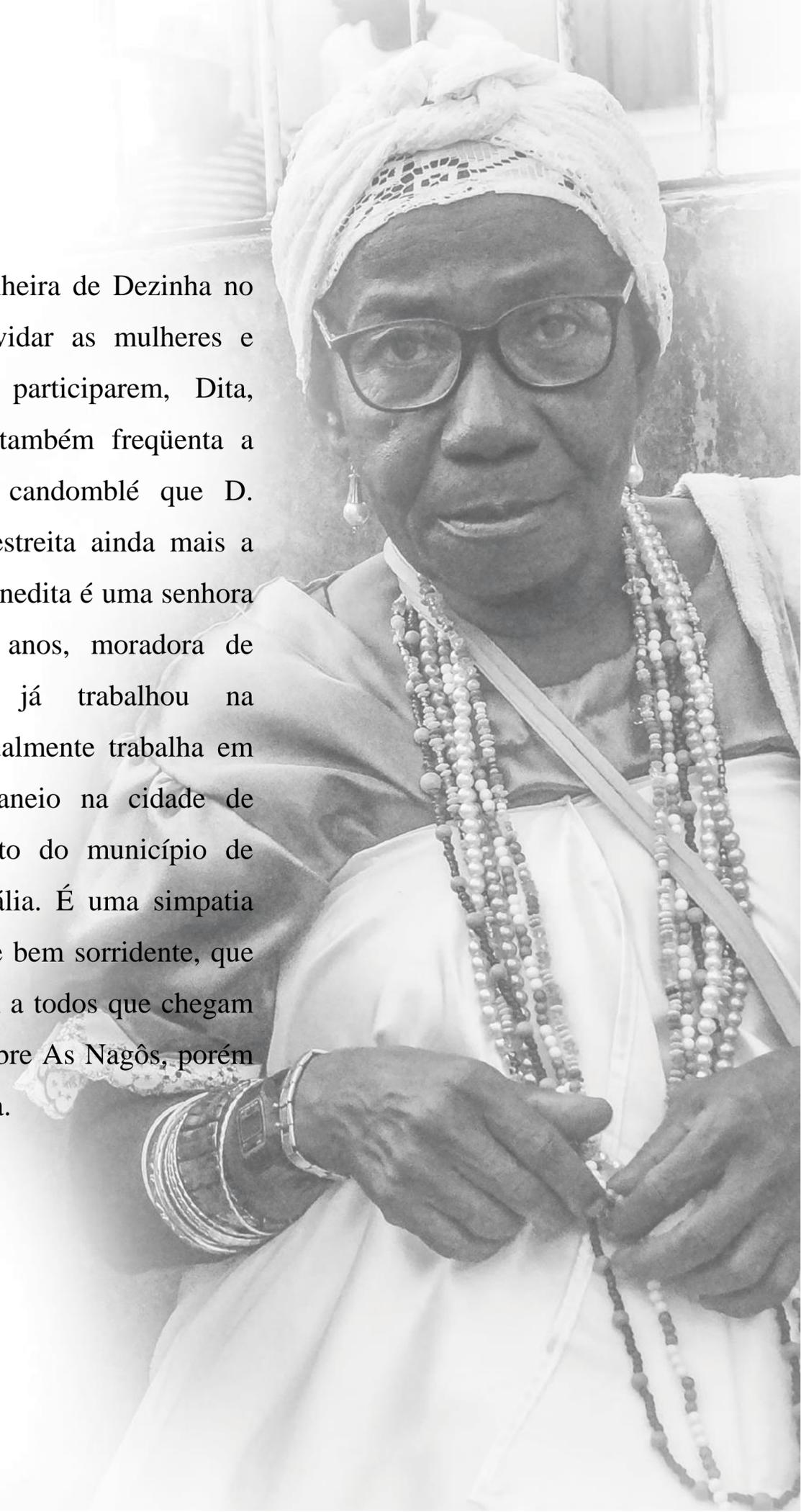
As mulheres nas Nagôs

Dona Dezinha

Dona Deza é quem faz a organização de tudo no bloco. Desde pensar as cores das roupas, as contas (colares) utilizadas pelas baianas, os detalhes das roupas das porta-estandartes ao convite as brincantes. D. Dezinha é a responsável pelo apito, objeto que, dentro da organização do afoxé, orienta os integrantes e a percussão nos toques e nas músicas que serão tocadas. Portadora e propagadora dos saberes da cultura popular negra, D. Dezinha, além de organizar a brincadeira das Nagôs Africanas, também organiza um dos grupos de Boi Duro. A festa do Boi Duro acontece durante os festejos de São Sebastião no mês de janeiro. Neste sentido, podemos reconhecer D. Dezinha como uma Mestra da Cultura Popular.

Dita

Benedita, companheira de Dezinha no processo de convidar as mulheres e sensibilizá-las a participarem, Dita, além de amiga, também frequenta a mesma casa de candomblé que D. Dezinha, o que estreita ainda mais a amizade delas. Benedita é uma senhora de mais de 60 anos, moradora de Belmonte, que já trabalhou na mariscagem e atualmente trabalha em um sítio de veraneio na cidade de Guiaú, um distrito do município de Santa Cruz Cabrália. É uma simpatia de pessoa, sempre bem sorridente, que recebe muito bem a todos que chegam para conversar sobre As Nagôs, porém é um pouco tímida.





Quelé

Quelé é uma das baianas das pontas que fica próximo aos tocadores, ela junto com Railda são as que iniciam as coreografias que serão realizadas. Quelé, neste carnaval de 2019, durante uma conversa minutos antes da saída do bloco na sala da casa de Dona Dezinha, relatou que seguirá nas Nagô *“até quando tiver vida e saúde pra brincar”*.



Detinha

Dona Detinha, uma senhora de mais de oitenta anos, é prima de Dona Dezinha, está na brincadeira das Nagôs desde quando a Mãe de Dezinha fazia nas ruas da Biela, época em que as ruas ainda não eram pavimentadas. Detinha vem brincando nas Nagôs desde quando morava em Canavieiras, município vizinho a Belmonte, a fronteira que o separa de Belmonte é o rio Jequitinhonha.

A senhora conheceu as Nagôs quando Dona Detinha?

Detinha: *Ah! Mia fia...(risos) derde que eu brinco Nagô morei em canavieiras brinquei nagô até não querer mais, vim pra qui, saí de lá entrei nas nagô de Zezé, das nagô de Zezé aqui... até quando elas me quiserem né.*

Entrevista com Detinha, realizada em Outubro de 2018.



Honorinda

Honorinda: *“represento a força da mulher em ter tido a inteligência de ir pra rua vender seus quitutes e sustentar a sua família já que não foi dado nada ao negro quando foi liberto”.*

Dona Honorinda é uma mulher de personalidade forte e envolvida na brincadeira desde sua adolescência, quando ainda morava em Canavieiras. Ela é nascida em Belmonte, atualmente reside no Bairro da Biela, mas passou boa parte de sua infância e adolescência em Canavieiras, município vizinho separado pelo Rio Jequitinhonha. Honorinda é graduada em Estudo Sociais, pela Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG,





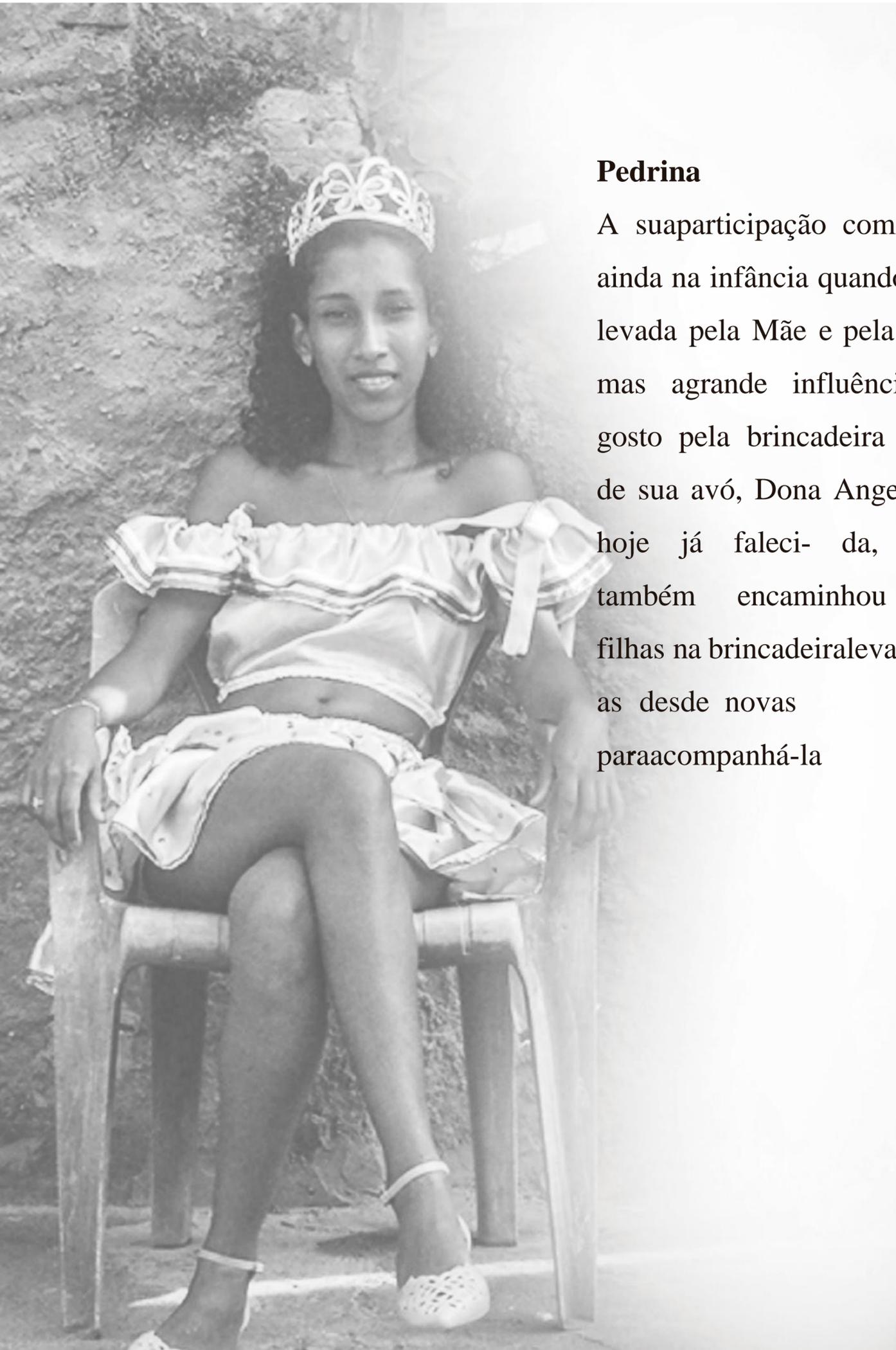
Maria Caroline

Maria Caroline Reis Rocha, uma das Porta Estandarte da Nagô. Carol, como é chamada, é filha de Oxum, orgulho que é emanado quando fala sobre a sua religião e seu pertencimento às Nagôs, pois foi neste grupo de mulheres negras que Carol encontrou força e lugar para profanar a sua religião sem medo e com orgulho.

Eu entrei nas Nagôs com cinco anos, no intuito de que eu gostava do Candomblé minha mãe não deixava eu ir, então, as nagôs foi para mim foi um pouco da raiz que eu tinha dentro de mim, um pouco de eu ficar no que eu gosto, de ouvir o atabaque, o agogô. Aí, fiquei desde os meus cinco anos saindo nas nagôs[...]

Railda

Railda Bonfim dos Santos. Sua relação com as Nagôs foi construída e entrelaçada ainda quando menina, durante sua adolescência, acompanhando sua Mãe Dona Angelina, que já é falecida do lado de fora da roda. Dona Railda, recorda de quando sua Mãe a levava junto com suas irmãs para acompanhá-la na brincadeira, e assim foi pegando gosto também, prática que ela deu continuidade com suas filhas e netas.



Pedrina

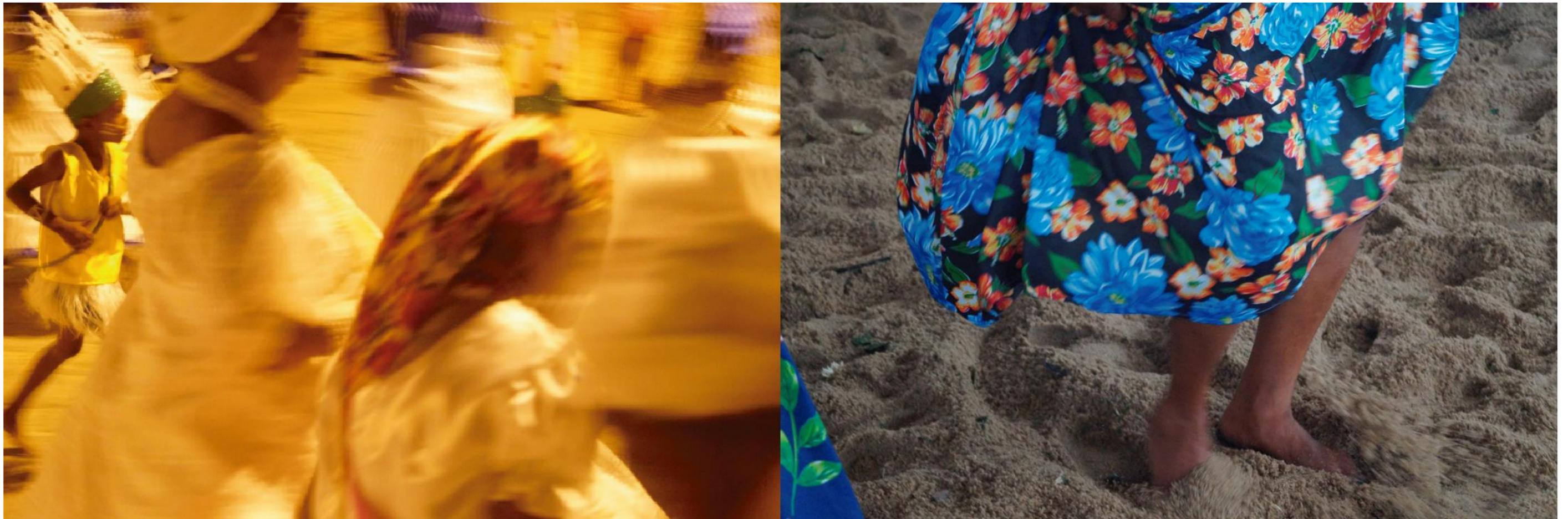
A sua participação começou ainda na infância quando era levada pela Mãe e pela Tia, mas a grande influência e gosto pela brincadeira veio de sua avó, Dona Angelina, hoje já falecida, que também encaminhou as filhas na brincadeira levando-as desde novas para acompanhá-la



TERRITÓRIOS NEGROS DISSIDENTES

“O território aqui é relativo ao vivido, é um sistema de apropriação, subjetivação, um conjunto de projetos e representações, de comportamentos, de investimentos no tempo e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos”.

(GUATTARI e ROLNIK, 1986, p323)





Território: das Nagôs Africanas

O desfile, momento em que as Nagôs Africanas iniciam seu percurso pelas ruas, avenidas e travessas da Biela em direção ao circuito oficial do carnaval. Organizadas em duas fileiras, as mais velhas estão nas pontas, próximas aos tocadores, e as mais novas no outro extremo da fila. Ao meio vem a baiana, D. Honorinda, toda vestida de branco, com sua saia contendo sete camadas em respeito ao rito religioso do candomblé e o tabuleiro na cabeça cheio de frutas.

Ainda no meio, junto com a baiana, estão as Porta Estandarte Carol e Pedrinha, elas são as jovens do grupo. Dona Dezinha, puxando as chulas cantadas por todas, sem microfone ou carro de som, com as forças das suas cordas vocais de mais de 70 anos e ao ritmo dos tambores tocados pelos cambones, fazendo voz ecoar pelas ruas. Soleni conduz o batuque no atabaque junto aos tocadores homens. E assim seguem provocando descentramentos.

Durante o percurso elas vão seguindo pelas ruas de Belmonte, passando por pontos que não pertencem exatamente ao circuito do carnaval oficial da cidade, elas próprias decidem seus percursos, traçam seus caminhos.

No rito do desfile, a trajetória segue uma linha tecida a partir de suas afetividades, que acabam por marcar os pontos de parada da brincadeira, junto aos moradores da rua, se relacionando com sua religiosidade, entre outros elementos. O cortejo, por fim, cruza o circuito oficial. Esse momento parece ser um dos momentos de maior relevância, quando a brincadeira é manifestada da mesma forma que nos outros pontos de parada. Ao apresentar-se naquele espaço, as Nagôs seguem no mesmo ritmo, dando continuidade à sua tessitura, agora, de volta para a Biela, pois, nesse momento, o fluxo é contínuo e pre-anunciam os outros carnavais.



Território Mariscagem: O samba de roda

A brincadeira do samba de roda das mulheres negras belmontenses, na areia da praia do Mar moreno, realizada no dia do festejo em saudação a Iemanjá, diz muito sobre o modo como elas se movimentam no lugar onde vivem e como, a partir de tais movimentos, provocam desterritorializações e constituem novos territórios. A partir da máquina corpo “definida como um sistema de cortes. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade”, mas de expandir a realidade vivida a partir de linhas de fuga que emergem de seus movimentos variáveis, dado que toda máquina é corte e é fluxo, movimento no qual irrompe o desejo. (Deleuze e Guattari. 2011; p.54.)

"Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo". (Ângela Davis. UFBA, 25.07.2017)



Território: Netos de Gandhi

Os Netos de Gandhi é um dos mais expressivos blocos afro no carnaval de Belmonte, além de ser um dos mais antigos da cidade. Sua história é fortemente marcada pela religiosidade do culto aos orixás, fator determinante para que a brincadeira tivesse início.

O bloco Netos de Gandhi nasce do fluxo do desejo da brincadeira do carnaval e de entrega religiosa, como se pode perceber no registro desta fotografia do desfile da sexta-feira de carnaval, onde o bloco entrou na Avenida Rio-Mar, com as mulheres vestidas saudando os orixás Iansã, Oxóssi, Oxum, bem como a cigana e os Caboclos e a Baiana com o tabuleiro, representando a entrega da oferenda para os orixás.

Território: As africanas

Os corpos brincantes das Africanas, através de suas posturas, seus gestos e seus movimentos dançantes do maculelê, expressam muito mais que uma brincadeira carnavalesca da diversão pela diversão, fala muito sobre as condições sociais, étnicas e históricas de um determinado grupo social; operando como elemento produtor de identidades culturais. Afinal, a dança do maculelê representa para a população negra uma memória de luta e reconhecimento que provoca multiplicidades de saber/poder.



As africanas fazem seus desfiles, organizadas em duas grandes fileiras, cada uma delas com o seu par, de acordo com a altura, para que no momento da dança haja sincronia entre eles e não ocasionem acidentes com o movimento das madeiras utilizadas durante as apresentações. As músicas são as chulas, normalmente puxadas pelos organizadores e os participantes do bloco, e respondem ao ritmo dos *cambones*. Podemos perceber tais enunciações a partir da brincadeira das Africanas em Belmonte durante seus desfiles. O bloco das Africanas é formado por mulheres, homens, adolescentes e crianças, sendo um dos blocos afro que atravessa de adultos a crianças como brincantes.



Território: Ubuntu

O Ubuntu é um dos blocos afro mais novo de Belmonte, O bloco é marcado fortemente pela saudação aos orixás e caboclos. Durante sua apresentação na abertura do carnaval, na sexta-feira, a religiosidade do candomblé é fortemente marcada desde as indumentárias até às músicas cantadas no caminhar do desfile.

O Ubuntu, segundo Dona Honorinda, foi criado para que a “*cultura não morra*” e, ao mesmo tempo, para que a cultura negra seja conhecida. É possível identificar no bloco Ubuntu, os elementos do candomblé de rua, pelos instrumentos utilizados, pelas músicas que são cantadas nas brincadeiras dentro do terreiro, pelos cuidados na escolha dos orixás e de quem vai usar as suas roupas durante o desfile.

AFOXÉ: UMA CARTOGRAFIA DA CULTURA NEGRA

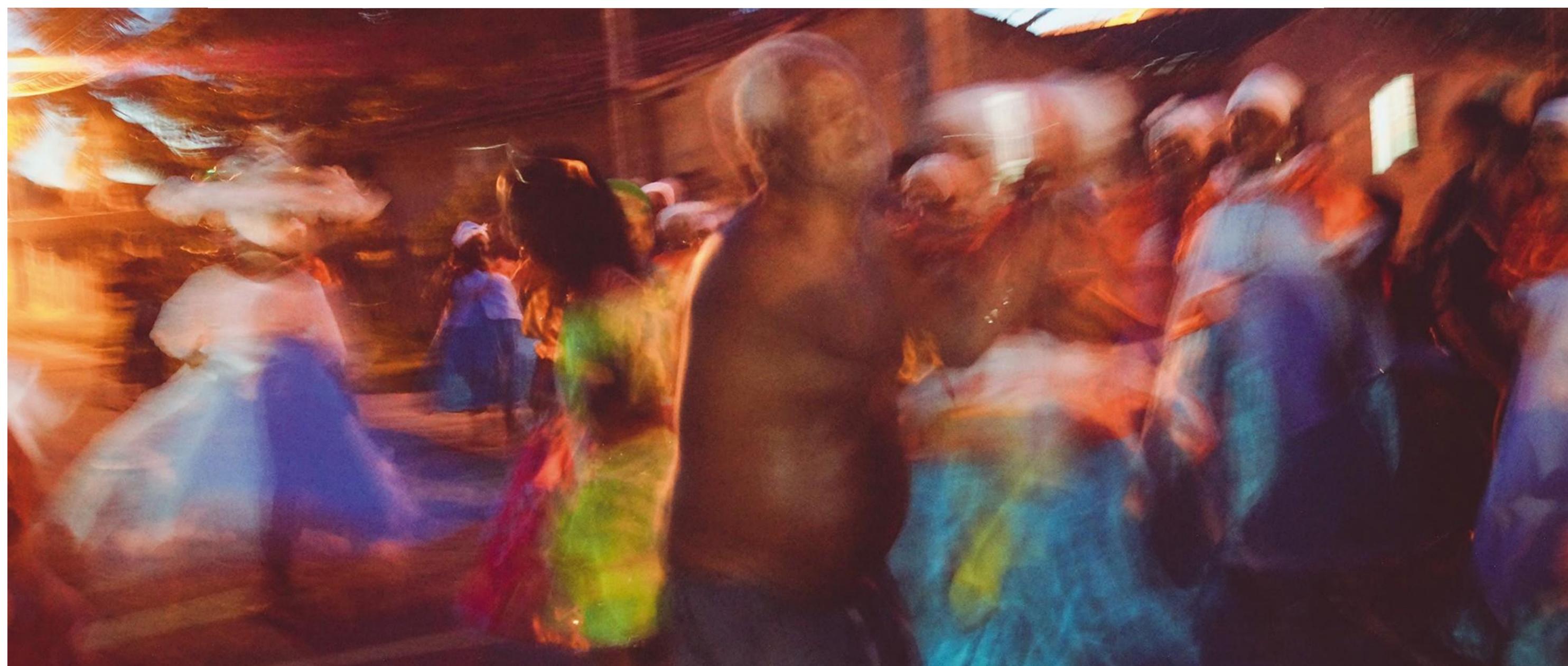
Afoxé: “a fala que faz acontecer”, “a fala que faz”, “encantamento”, “palavra eficaz, operante”, “enunciação que faz acontecer” (RISÉRIO, 1987 apud SILVA, 2004). Através desta definição de Risério, foi possível compreender melhor o movimento da brincadeira realizada pelas Nagôs Africanas, proporcionando a intersecção entre a *fala*, o Afoxé, com o mundo social, político, religioso e cultural em que estão inseridas as Nagôs Africanas. A interação também envolve os indivíduos que as escutam. Por meio de uma concepção própria, elas priorizam analisar os reflexos do mundo exterior sobre o mundo interior, perpassando o coletivo como também o individual de cada uma do grupo, como também da cultura negra e do povo negro a partir de seu afoxé. Esse movimento acaba por deslocar todos que se deixam envolver pela palavra que *faz acontecer*.



A prática do afoxé é composta por multiplicidades produzidas a partir de suas dimensões decorrentes do seu fluxo: o *acontecimento* afoxé. Penso, aqui, a noção de multiplicidade, a partir da concepção de Deleuze (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, 1995, p4), a qual não designa uma combinação de múltiplo e de Uno, mas, ao contrário, é a organização própria do múltiplo como tal, que, de modo algum, tem necessidade da unidade para formar um sistema (DELEUZE; 2006. p. 174). Neste sentido, o afoxé forma-se a partir do entrelaçamento da pluralidade de estratégias subjetivas de sobrevivência e das heranças afro-diaspóricas por via das ancestralidades então linguajadas e performatizadas nas expressões negras.



O afoxé possui uma ampla dimensão ligada às matrizes religiosas africanas e também aos desfiles das realezas e suas festividades que ocorriam nos territórios Yorubá. A dimensão com as religiosidades afro-brasileiras é uma das vertentes de multiplicidade do afoxé¹, tornando-se fundamental para a sua compreensão, pois, devido ao seu entrelaçamento com a espiritualidade, desenvolveu-se também através da oralidade, pela memória, pela musicalidade, pelos rituais, pelas línguas, pelas organizações coletivas como as irmandades e por meio dos terreiros de candomblé.



OS TAMBORES DAS NAGÔS





O som do tambor, inscreve-se nos corpos que respondem a ele, seja pela dança ou pela cantoria. O som do ijexá produzido pelo conjunto de atabaques, pelo agogô e pelo canto no cortejo constitui o fluxo das Nagôs e os seus tambores ganham então significados, tornando-se símbolo acolhedor das mulheres pertencentes ao grupo e ao desfile, atravessando temporalidades, estruturas de saber e poder, que, com sua voz do afoxé, anunciam suas ancestralidades..

Como é Soleni, ser essa mulher negra que toca em um grupo composto só de mulher, o que isso significa para você?

Soleni: Ah significa pra mim. É muito bom pra mim, tá ali, tem muita mulher assim, tá entendendo dançando é muito bonito eu gosto.

Como era quando você estudava? Você era muito convidada a ensinar a tocar ou a tocar no colégio?

Ah falavam que achava muito bom, que me chamava pra ensinar elas também, só que ainda não tive assim oportunidade pra ensinar, que tem muitas pessoas que quer conhecer, quer que eu ensine tá entendendo. Mas é muito bom mesmo, muito divertido, eu queria que tivesse mais mulher né, mas não tem não.

O toque do tambor, também ensina?

Carol: *Carol: Sim. Nos ensina muito a respeitar, primeiramente a respeitar, saber que ali tem... Mesmo que, quando a gente saia não tem, que... Dona Dezinha, tem todo um processo, toda uma delicadeza de escolher os pontos para poder não... pra que o orixá não venha, né. Que, para a gente ali, seria normal se ele viesse. Porém, para pessoas que estão vindo, poderia dizer que foi um... poderia dizer que foi um vexame. Então, toda essa delicadeza, toda delicadeza do toque, que a gente pode ver que o toque das Nagô, comparado com toque do Candomblé, mesmo que os nossos orixás não venham, mas eles estão ali, presentes conosco. Então, a gente que tem o respeito e a alegria de poder cantar, brincar e se divertir. Com aquilo que a gente já leva a sério. É um pouco daquilo do respeito com a diversão.*





***Railda:** Eu gosto dos tambores porque, é uma coisa assim que eu me sinto bem, quando tá tocando, quanto tá batendo... Eu me sinto bem. Eu gosto de todos, de palma, eu gosto de taubinha, mas eu gosto mais daqueles que é de tambor. Eu adoro!*



A Dança

Os corpos das Nagôs, através das danças, expressões corporais, indumentárias, turbantes, colares e contas, produzem uma dialética poética da relação corpo, grupo, ritmo (ijexá), religiosidades. A dança rompe com os movimentos cotidianos do corpo. Nela, os pés marcam o ritmo, os tempos das músicas, e as coreografias são feitas com o tronco do corpo e com os braços dando sentidos à música, como, por exemplo, cortar dendê; ou na dança registrada na imagem, num momento em que D. Railda faz uma coreografia em saudação aos orixás. Neste sentido, a dança configura-se em uma resposta ao ritmo do ijexá produzido pelos atabaques, agogôs e cantos. O movimento é composto pelo toque no corpo e o corpo dança ao som do ijexá.

**VAMOS CORTAR DENDÊ!NAGÔ: Saber/Poder, Afetividades,
Aprendizagens**

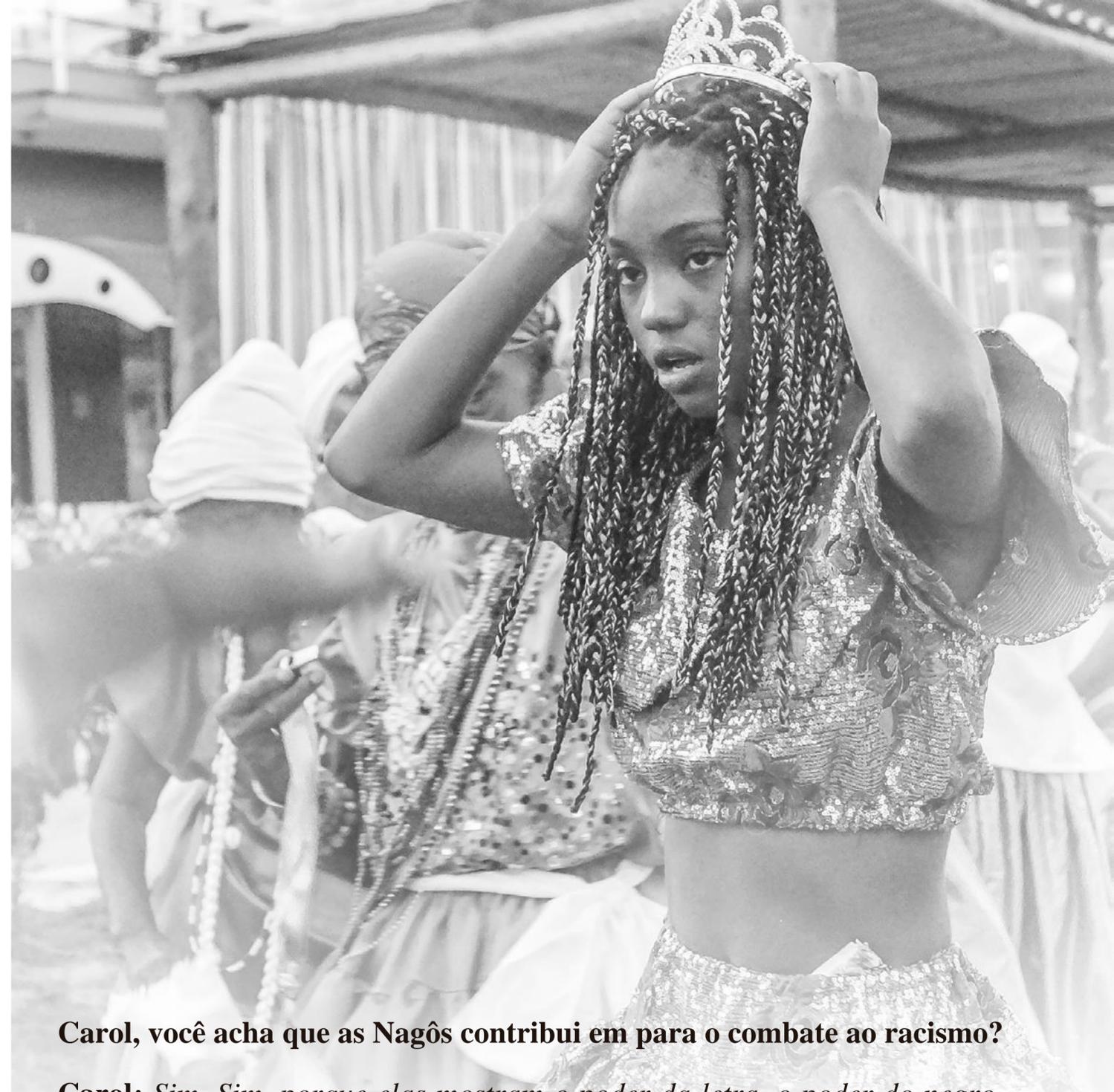


D. Railda: *As Nagô é uma grande família, todo mundo se ajuda, pra participar da brincadeira”*



Como é participar de um grupo só de mulheres de maioria negra, mulheres que contam suas histórias?

Honorinda: *Pra mim é liberdade!... é audácia, é ousadia de poder dizer tô viva, tôvelha, mas não tô morta. Tamos aqui, para dizer a vocês vem pra brincadeira, vem dançar que é muito bom. Porquê, Nagô é liberdade, é expressão. É a maneira do jovem enxergar que tem uma cultura tão bonita, que não pode deixar morrer. Que através dessa cultura ele pode se libertar de tanta coisa ruim.*



Carol, você acha que as Nagôs contribui em para o combate ao racismo?

Carol: *Sim. Sim, porque elas mostram o poder da letra, o poder do negro. Então elas faz qualquer um, mesmo aqueles que ainda tem resistência, entender que não é como antes, como na escravidão. Que agora temos vez e temos voz.*



Honorinda: *Porque nós representamos uma coisa muito importante. O negro foi libertado, mas não deram condições dele trabalhar, a única condição que o negro teve, principalmente a mulher que toda vez foi mais inteligente que o homem! O que foi que ela fez? Tá aqui. Utilizou um tabuleiro, um pedaço de tábua e foi vender frutas e verduras pra que ela ganhasse o seu sustento e não vivesse de vida, de prostíbulo, então foi onde a negra brasileira, a negra escrava buscou o seu sustento através do trabalho. Então eu represento a negra brasileira, todas representam, umas dançando e outras trabalhando, que é isso aqui, o trabalho do negro escravo quando foram libertos por não ter trabalho ou elas se prostituíam ou não tinham como não sobreviver, estão, um pedaço de tábua. Hoje é mais bonitinho! Né! Todo decoradinho e tal! E elas vendiam e eram nos cestos e depois nos tabuleiros. (Honrinda em entrevista a Tv Web, durante a apresentação das Nagôs na UFSB, durante a SBPC)*

Pedrina: *A professora chamava a gente pra fazer a cultura dentro da escola. E o que vocês faziam? A gente fazia, caruru, fazia... chamava as casas de santo pra ir dançar no Poli, chamava as Nagô, chamava os Gandhi.*

**Como era ser estudante e ser das Nagôs Africanas?
Como as pessoas te viam? Como era a sua relação
na escola, com seus colegas e professores?**

Carol: Com meus colegas nem tanto, mas com meus professores a partir do meu primeiro ano né, que aí eu comecei a desenvolver com minha professora é uma pesquisa, minha professora de sociologia, ela pediu para que eu desenvolvesse uma pesquisa para ela sobre as Nagôs, para a gente entender um pouquinho e passar para meus colegas. Isso foi no primeiro ano do ensino médio, que aí a gente foi fazer e passar, que antes as crianças tinham um pouco de resistência sobre, ser das Nagôs, ser dos negros africanos... e não entendi o porquê? O porquê ser. Aí, agente pegou e desenvolveu no primeiro semestre essa pesquisa, levamos o atabaque para escola apresentamos cantigas e conversamos também com Dona Dezinha pra ela poder explicar pra a gente um pouquinho.





Como é que vocês faziam pra falar sobre o negro na escola? *Pedrina:*
*Com carinho e amor que a gente tinha, pra mostrara eles que macumba
não é nada de feitiço.*

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ANJOS, José Carlos dos. No Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre; editora da UFRGS/ Fundação Cultural palmares, 2006.

SILVA, Ana Claudia Cruz da. AGENCIAMENTOS COLETIVOS, TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS E CAPTURAS UMA ETNOGRAFIA DEMOVIMENTOS NEGROS EM ILHÉUS. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.

DAVIS Ângela. Trecho da palestra na UFBA no dia 25.07.2017. Disponível em: <https://lucianagenro.com.br/2017/07/o-discurso-completo-de-angela-davis-na-ufba/,2017>.

Deleuze Gilles e Guattari Félix. Introdução: Rizoma. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. (Esgotado) Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, (1995).

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. Micropolítica: cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 4ª edição, 1996.

LIMA, Mestre Alcides de. Maculelê. Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/maculele/maculele.html>.

