



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

“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 para o Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico Raciais- 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 Dra. Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito.

Porto Seguro
2019

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

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

*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

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 modelitos *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 (BRASIL, 2004). Como metodologia, a escrita é inspirada pela cartografia (DELEUZE e GUATTARI, 1996) o que permitiu identificar mapas que, diferentemente de decalques, não possuem nenhuma centralidade o que possibilitou múltiplas entradas e saídas, nas quais a alegria, o prazer, 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 as 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 as Nagôs Africanas produzem práticas de ensino/aprendizagem subvertem os espaços institucionalizadas das escolas e seus ritos de passagem. Movidas pelo desejo de liberdade presente nas brincadeiras, o desejo de ser ouvida e produzir 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 as práticas escolares que contemplem as Relações Étnico-Raciais.

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

ABSTRACT

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia
PPP	Preta Pobre e Periférica
PPGER	Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais
IPAC	Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
IPEIA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.
PDTSS	Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável e Solidário
RESEX	Reserva Extrativista de Canavieiras

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Relação das entrevistadas.....	24
----------	--------------------------------	----

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Organização do desfile para a saída no carnaval de 2018.....	31
Imagem 2: Soleni tocando entre os cambones no carnaval de 2018.....	32
Imagem 3: Dona Dezinha, na porta de sua casa e ao lado do Estandarte das Nagôs.....	33
Imagem 4: Dita na concentração para o início do cortejo das Nagô.....	35
Imagem 5: Dita na concentração para o início do cortejo das Nagô.....	36
Imagem 6: Railda dançando nas Nagôs.....	37
Imagem 7: Emanuelle vestida de Nagô.....	38
Imagem 8: Detinha na festa de Iemanjá 2018.....	39
Imagem 9: Onorinda com o tabuleiro das Nagô.....	40
Imagem 10: Carol cantando durante a festa de Yemanjá.....	41
Imagem 11: A direita Pedrina e a Esquerda sua Mãe Mirian na festa de Yemanjá.....	42
Imagem 12: Nagôs Africanas, Travessa Marquês Herval – Biela.....	55
Imagem 13: Rua Floriano Peixoto – Biela.....	57
Imagem 14: Samba de roda das Marisqueiras - Festa de Iemanjá.....	60

Figura 15: Imagem: Biela – Belmonte.....	63
Imagem 16: Samba de Roda das Marisqueiras, Elionete, atual presidente da Associação das Marisqueiras.....	66
Imagem 17: Tabuleiro para Oxalá, Os Netos de Gandy, abertura oficial do Carnaval de Belmonte, 01/03/2019.....	67
Imagem 18: Desfile dos Netos de Gandy, na Avenida Rio-Mar, sexta feira de Carnaval.....	69
Imagem 19: As Africanas, desfile de 2018.....	70
Imagem 20: Ubuntu, desfile carnaval 2019.....	72
Imagem 21: Altar de Omolu, desfile sexta –feira de carnaval 2019.....	73
Imagem 22: As Nagôs Africanas, Sábado de Carnaval 02/03/2019.....	74
Imagem 23: Boi duro de Dona Dezinha.....	77
Imagem 24: Belmonte: Cidade Cultural - carnaval 2018.....	89
Imagem 25: Carnaval 2019- Arrastão da Alegria.....	90
Imagem26: Chegada das Nagôs na Rua paralela ao circuito principal do carnaval.....	92
Imagem 27: As Nagôs entre o trio-Elétrico e o povo- 2019.....	92
Imagem 28: Entrada das Nagôs na frente do trio elétrico.....	93
Imagem 29: Saída das Nagôs do circuito pela lateral do mercado de peixe sentido a Biela.....	94
Figura 30: Apresentação das Nagôs na porta do Pai de Santo Ujurai.....	96

Imagem 31: festa de yemanjá, 4 de fevereiro de 2018.....	99
Imagem 32: Desfile das Nagôs Africanas no circuito do carnaval-2018.....	107
Imagem 33- Composição dos tocadores e tocadora das Nagôs Africanas.....	111
Imagem 34: Tambor das nagôs Africanas.....	114
Imagem 35- família de Railda com a neta Emanuelle no colo.....	116
Imagem 36- A Dança das Nagôs.....	119
Imagem 37- cortejo das Nagôs Africanas.....	120
Imagem 38: Pedrina e Onorinda se preparando para a saída do bloco.....	125
Imagem39: Desfile das nagôs na Biela.....	127
Imagem 40: Tabuleiros das Nagôs Africanas.....	128
Imagem 41: Desfile das Nagôs, ao meio Soleni entre os cambones.....	134

SUMÁRIO

1	PERCURSO E ENCONTRO COM AS NAGÔS AFRICANAS DE BELMONTE	14
1.1	Problemática da Pesquisa.....	18
1.2	Metodologia.....	19
1.3	Algumas sinalizações no percurso metodológico.....	26
2	SAÚDO PAI, SAÚDO MÃE, SAÚDO TODOS OS ORIXÁS! <i>MINHAS NAGÔS EM PRIMEIRO LUGAR: AS mulheres nas Nagôs</i>	28
3	<i>“NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM NEGO JÊ! NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM ANGOLA!</i> Encruzilhadas Negras	43
4	TERRITÓRIOS NEGROS DISSIDENTES	54
4.1	Mapas Brincantes.....	59
4.2	O samba de roda das Marisqueiras	60
4.2.1	Mariscagem	62
4.3	Netos de Gandhi.....	67
4.4	As Africanas e os Negros Mirins.....	69
4.5	Ubuntu	71
4.6	As Nagôs Africanas	73
5	CARNAVAL: nossas identidades sob rasura	78
5.1	O Carnaval belmontense	89
6.	DA DIÁSPORA	95
6.1	Diáspora e multiplicidades	97
7	AFRO-RIZOMA UMA CARTOGRAFIA DA CULTURA NEGRA....	105
7.1	Os tambores das Nagôs	111
8	<i>VAMOS CORTAR DENDÊ! NAGÔ: saber/poder, afetividades, aprendizagens</i>	119
8.1	Amar, brincar, criar	122

9- CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
	141
10- BIBLIOGRAFIA	142

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, 1996, 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. Díficeis 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 fico é de que as palavras certas para um bom início são difíceis de encontrar e, sem elas, a vontade que tenho 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 predispus 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 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, 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 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. Elas tiveram pontos de acarajé em vários bairros de Salvador: um na Liberdade, próximo a entrada do Curuzú, em frente à antiga delegacia, Marechal Rondon, Pernambués e no Nordeste de Amaralina todos em bairros populares e majoritariamente ocupados pela população negra, estes bairros são locais 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 que 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

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

Salvador e esse cenário de invisibilidade da negritude, para mim, de 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 em Belmonte voltei a sentir o cheiro do dendê fritando acarajé às 17h, pude comer comida baiana, pois encontrei em variados lugares 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 micro região sul da Bahia e até estrangeiros. Em sua maioria, brancos, a maioria se estabeleceu em Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, cidades potencialmente turísticas, e Eunápolis pela indústria madeireira agricultura e, posteriormente, da celulose. Quando cheguei em Belmonte,² 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 em 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, 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

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

surgimento da produção deste trabalho, pois, somente nesta cidade além de Salvador vi as 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 me trouxe as lembranças dos afoxés e blocos afros de Salvador, realidade enegrecida que cresci 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 sobre a África, os africanos e afrodescendentes que as músicas cantavam. Sentia que a minha negritude era “bonito 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 aos racismos e as 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 tornou-se 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, 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

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.

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 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 Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER) resulta, dentre outros fatores, das demandas oriundas das Leis 10.639/03 e 11.645/08⁵, 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-las enclausuradas 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. Isso porque, conforme nos mostra os estudos da professora. Eliana Póvoas Brito (2018; 2019) 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 produzidos (BRITO POVOAS, 2019).

⁵BRASIL. 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.

Partindo desse entendimento, penso o bloco das Nagôs Africanas da cidade de Belmonte- Bahia⁶, como espaço educativo caracterizado por processos de ensino-aprendizagens em constantes processos de desconstrução de estereótipos raciais, tal como propostos pelas Diretrizes Curriculares Nacionais, para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana⁷ (BRASIL, 2004). 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.* (TERRA, 2012, p. 32)

Por consequência, trabalho com a hipótese de que as Nagôs de Belmonte têm muito o que ensinar aos processos de escolarização e as suas tentativas de “ensinar” as relações étnico-raciais a partir de modelitos *prêt-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 significar 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, trazem para o carnaval os elementos da ancestralidade e a filosofia africana somada 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.

⁶Vale ressaltar que ainda é reduzido o número de pesquisas realizadas sobre a temática na região do Extremo Sul, em específico, sobre Belmonte

⁷BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais, para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**, Ministério da Educação (MEC), Conselho Nacional de Educação, Brasília, 2004.

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 (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA. 2015, p10)

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 Stuart Hall,

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. (HALL, 2003, p. 14)

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”⁸. Assim, 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, reescrevendo a história da população afro-brasileira na história do Brasil decorrente da diáspora africana.

Estabeleço então um diálogo como o conceito de rizoma na concepção de Deleuze e Guattari (1995), para ler, analisar e interpretar as linguagens culturais das Nagôs Africanas em seu processo de contato com a sociedade brasileira provocando

⁸Ibidem: PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA. 2015, p. 14.

multiplicidades de significações na cultura afro-brasileira e nos permitindo perceber as experiências afro-rizomáticas que são estabelecidas nas esferas de saber/poder e resistência étnica-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”⁹. Nesse 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. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 4)

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 nos permite entender sobre as identidades diaspóricas, sobre as mulheres negas que se forjam dentro delas e sobre as suas estratégias de ser e está neste lugar.

Deleuze e Guattari (1995) nos permitem entender que as multiplicidades são planas e por serem planas elas não estão uma sob a outra em sentido hierárquico, mas em sentidos de compartilhamento, coletividade, que se multiplicam preenchendo cada um o seu espaço e assim formando novos espaços que não se chocam nem vira um uno são “biunívoca” que ao se tocarem formam outros espaço diferentes afetados pelo fora na

⁹DELEUZE e GUATTARI. **Introdução: Rizoma. Gilles Deleuze e Félix Guattari.** Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. (1995) (Esgotado) Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, p. 4.

constante formação do dentro. É dentro, deste universo de subjetividade e agenciamento que analisamos as práticas das Nagôs Africanas.

Trabalhar nas linhas da transversalidade nos permite perceber 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*.”¹⁰ 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, as visitas 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 Onorinda, 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 cedeu-me a residência durante todo o mês de janeiro deste ano. Estar em Belmonte foi significativo para o desenvolvimento dessa pesquisa, pois me permitiu 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 netos. Foi possível também uma maior aproximação com D. Onorinda, na sombra da varanda de sua casa e assim ter mais contato com sua trajetória nas Nagôs. Foi neste verão que consegui me aproximar de Soleni, que 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

¹⁰ Ibidem, p. 2.

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, me envolviam em seus/nossos universos culturais.

Foi em um destes encontros, que Carol e Pedrina, as porta-estandartes do grupo, que fui apresentar o projeto desta dissertação e as convidei a 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 tem mais tempo de grupo, e elas tem a função de puxar a roda. Elas tem 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, movimentam 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol e Pedrina, em 25/09/2018)

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 com o protagonismo delas e que tivesse como resultado final um dispositivo que as instrumentalizassem culturalmente 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 IPAC”, sobre a Festa da Boa Morte que acontece anualmente na cidade de Cachoeira no recôncavo baiano e dos desfiles de Afoxés da Bahia, que trata das trajetórias históricas destes blocos afro-carnavalescos em Salvador. Estes cadernos fazem parte da coleção intitulada “Cadernos do IPAC” em

parceria firmada ente o Instituto Artístico e Cultural da Bahia e a Fundação Pedro Calmon, autarquias da Secretária de Cultura da Bahia. O projeto teve início a partir do ano de 2010.

11

E 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, mas possuem uma trajetória de vida dentro do grupo desde a infância. Então elas listaram cada uma dessas mulheres apontando seu tempo de grupo, bairro onde moram, nomes e como elas participariam da pesquisa, chegamos então, a um total de nove mulheres, relacionadas na Tabela 1:

Nome	Idade	
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.
Onorinda*	Aproximadamente entre 50 e 60 anos	Baiana do Meio, integrante do grupo a mais de 20 anos.
Railda*	Aproximadamente 50 anos	Responsável em ficar em uma das pontas das filas, orientando o grupo, está no grupo desde adolescência.
Quelé*	Aproximadamente Entre 70 e 80 anos	Responsável em ficar em uma das pontas das filas, orientando o grupo, está no grupo a mais de 20 anos.
Soleni	30 anos	Combone, moradora da Biela.
Carol	19 anos	Porta estandarte e participa do grupo a mais de 10 anos.
Pedrina	22 anos	Porta Estandarte e participa do grupo a mais de 10 anos.
Detinha	82 anos	Prima de Dezinha e esta no grupo a mais de 20 anos.

Tabela 1: Relação das entrevistadas

*Durante as entrevistas quando perguntadas sobre sua idade elas preferiram não revelar.

¹¹BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Festa da Boa Morte. / IPAC. Ed. Revisada e ampliada – Salvador: Fundação Pedro Calmon; 2011. 124p.

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; Onorinda, 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 a mais de vinte e cinco 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 o majoritariamente por homens; e as porta-estandarte ou as meninas do meio, Carol que cresceu ao lado da casa de D. Dezinha local onde acontece os ensaios o que lhe permitiu ingressar no grupo muito nova aos nove anos de idade e Pedrina, que também teve o seu contato com as Nagô 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 a 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 afro-descendentes.

1.3 – Algumas sinalizações no percurso metodológico

Procurei pensar a população negra não como uma categoria única, portadora de uma identidade fixa, mas, 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.” (HALL, 2011, p.13).

Ou ainda, acompanho Stuart 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”. (HALL, 2014, p. 112)

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.¹²

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-brasileira, ou seja, o conceito de diáspora se desenha nas linhas de significação e ressignificação da cultura.

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. Nesse sentido,

¹² Ibidem. 2014, p. 110.

as Nagôs seguem reescrevendo a história afro-brasileira 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 procedente 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.” (BHABHA, 2005, p. 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 compõe 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 é assim os corpos que nelas habitam e tentam evitar “o testemunho da despossessão da cultural”. 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.¹³

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 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 em um espaço de disputa¹⁴ pelos saberes da população negra na luta pelo reconhecimento.

13 BHABHA, Homi K. Op.cit., 1998, p. 64.

¹⁴Tal 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 festa não leva em consideração a particularidade do bloco, em ser formado majoritariamente por senhoras com idades entre sessenta e oitenta anos. E as colocando para desfilarem 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

Neste sentido, essa dissertação encontra-se 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.”¹⁵

2- SAÚDO PAI, SAÚDO MÃE, SAÚDO TODOS OS ORIXÁS! *MINHAS NAGÔS EM PRIMEIRO LUGAR*¹⁶

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 (1996), convencionou 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, quando a prefeitura nomeia os grupos afro-carnavalesco 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". (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 15-16)

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.

¹⁵ Deleuze e Guattari. op. cit., 1995, p.01.

¹⁶ Trecho da música “Minhas Nagôs em primeiro lugar”, de autoria das Nagôs Africanas.

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 e, 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 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. (HALL, 2003, p. 255)

Dentro deste campo de batalha cultural, as mulheres negras das Nagôs Africanas, tem estabelecidos posições estratégicas nesta disputa de poder e lutando perpendicularmente em outros segmentos sociais por estarem inserida 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. (WERNECK, 2007, p. 10)

Atuação das mulheres negras, a partir de suas “estratégias culturais capazes de fazer a diferença”¹⁷ no território cultural e demais segmentos da sociedade que ela está inserida torna-se um ato político, de sobrevivência e de resistência, devido as estratégias desenvolvidas para resistirem as opressões de raça, de gênero e econômicas.

Segundo Lago (2017), as mestras negras da cultura popular, nas músicas-danças negras, se revelam em condição de equilíbrio com relação os homens começam a ganhar

¹⁷Ibidem. HALL, Stuart. 2003, p. 339.

espaço na sociedade como projeto político a partir do governo Vargas, na tentativa de forjar uma unidade cultural brasileira embasada na mestiçagem. Werneck (2007) chama-nos a atenção que tal projeto de governo buscou preservar a hegemonia eurocêntrica estando presente nela às linhas de divisão de raça, classe e gênero.

Jorgete Lago (2014), 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, escapam para além do racismo institucional praticado nas esferas públicas, pois também encontra-se 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. (LAGO. op. cit., 2014, p. 3393)

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

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. (hooks, S/data, p.5)

As mulheres das Nagôs são marcadas pelas relações de gênero e pela categorização de raça e classe, por se tratar 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 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 continuidade na organização do bloco. D. Dezinha nos relata que passou a cuidar da brincadeira depois do falecimento do esposo, desde então, está à frente do bloco a mais de trinta anos.



Imagem 1: Organização do desfile para a saída no carnaval de 2018

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

A presença masculina no bloco só ocorre com os *cambones*¹⁸ 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, uma jovem de trinta anos, moradora da Biela, nasceu e cresceu dentro de Belmonte, aprendeu a tocar atabaque com seu Avô Sr. Donga, bem novinha, já aos cinco anos de idade, 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

¹⁸ Nome dado aos tocadores dos tambores nos desfiles de afoxé e nas casas de candomblé de Belmonte.

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 a 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. Desenvolverei esse debate mais adiante quando tratarei sobre os Afoxés.

Mas só ela de mulher que pode tocar?

Dona Dezinha: *Só ela, por que só que sabe?! As outras não sabem.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Dezinha, em 18/08/2018)



Imagem 2: Soleni tocando entre os cambones no carnaval de 2018

Fonte: Arquivo da pesquisadora.

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.*(Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Dezinha, em 18/08/2018)

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-Estandarte, ao convite as brincantes, ela sai junto com Dita, sua amiga de mais de vinte e cinco anos de amizade, de casa em casa convidando as mulheres para participar principalmente as que já estão no grupo a muito tempo, além das baianas, elas vão juntas convidar os cambones para tocar e é neste momento que alguns homens passam a integrar o grupo.



Imagem 3: Dona Dezinha, na porta de sua casa e ao lado do Estandarte das Nagôs
Fonte: Arquivo Pessoal da pesquisadora.

D. Dezinha é a responsável pelo apito, objeto que dentro da organização do afoxé, que 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 bonito que já conheci. Digo isso, pois já teve várias premiações dentro e fora da cidade. A festa do Boi Duro acontece durante os festejos de São Sebastião no mês de janeiro. Nesse sentido, podemos reconhecer D. Dezinha como uma Mestra 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.¹⁹

Companheira de Dezinha, no processo de convidar pessoas, sensibilizá-las a participarem, Dita, sua amiga a mais de vinte anos, que, 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 sessenta anos, moradora de Belmonte, já trabalhou na mariscagem e atualmente trabalha em um sítio de veraneio na cidade de Guiaú, um distrito do município de Santa Cruz Cabralia. É uma simpatia de pessoa, sempre bem sorridente recebe muito bem a todos que chegam para conversar sobre As Nagôs, porém é um pouco tímida.

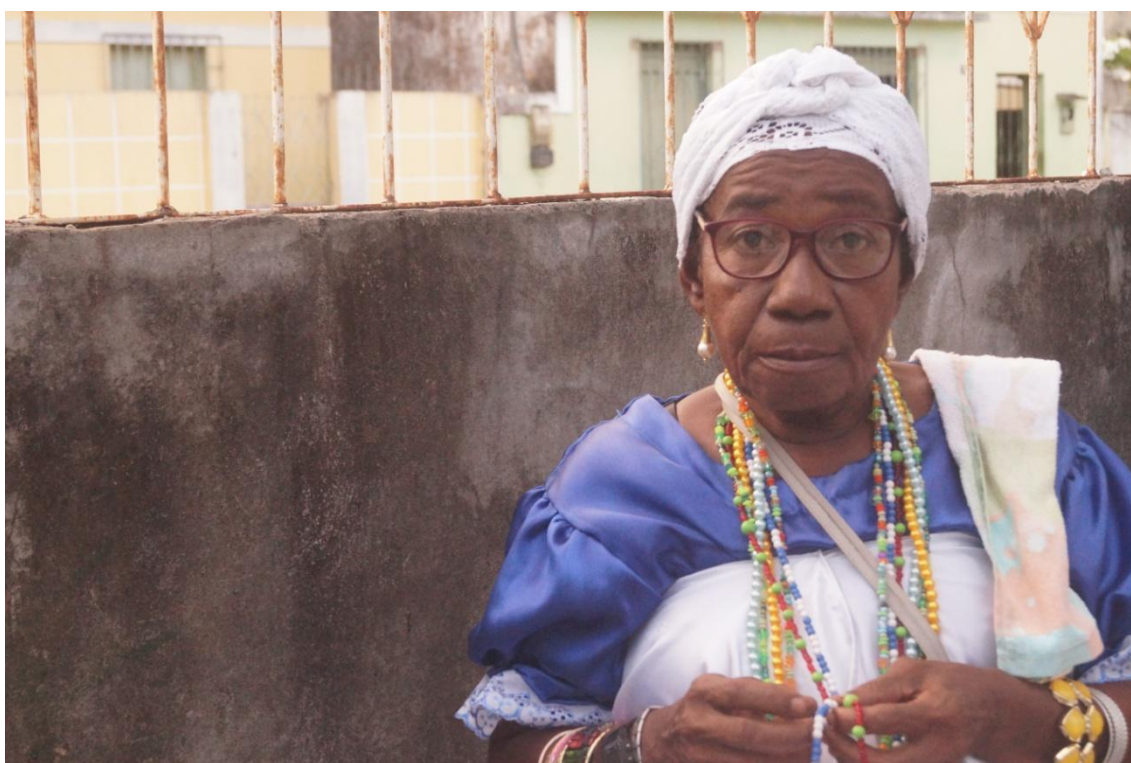


Imagem 4: Dita na concentração para o início do cortejo das Nagô
Fonte: Arquivo da pesquisadora.

Seguindo os movimentos das Nagôs, encontramos também outras mulheres pertencentes ao grupo que estão no grupo a partir dos laços de amizade, religiosidades, respeito e carinho pela brincadeira. Dentre elas temos Dona Quelé, ou somente Quelé,

¹⁹ LAGO, Jorgete Maria Portal. **Mestras da Cultura Popular em Belém-Pa: Narrativas de Vida, Ativismos Culturais e protagonismo Musicais**. Tese (Doutorado em Música) - Programa De Pós-Graduação em Música, Escola de Música da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2017. p. 23.

como é chamada pelas Nagôs. Ela reside no Bairro da Biela já há muito tempo, acompanha as brincadeiras desde o tempo em que o marido de Deza organizava. De lá pra cá não deixou mais de dançar nas Nagôs.



Imagem 5: Quelé dançando nas Nagôs
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Quelé é uma das baianas das pontas que fica próximo aos tocadores. Junto com Railda são elas que iniciam as coreografias que serão 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 pra brincar.

Railda Bonfim dos Santos, sua relação com as Nagôs foi construída e entrelaçada ainda quando ela era menina durante sua adolescência, quando acompanhava 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 ela foi pegando gosto também, prática que ela também desenvolveu com suas filhas e netas.



Imagem 6: Railda dançando nas Nagôs

Fonte: Arquivo da pesquisadora.

D. Railda, assim como sua mãe, também leva suas filhas e netas para acompanhar nos desfiles das Nagô. A netinha Emanuelle tem apenas dois anos de idade e já vai aos desfiles e apresentações vestidas nos trajes de baiana Nagô como pode ser visto na imagem a seguir.



Imagem 7: Emanuelle vestida de Nagô
Fonte: Arquivo de Dona Railda.

D. Detinha, uma senhora de mais de oitenta anos, é prima de D. Dezinha, 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. Detinha vem brincando nas Nagô desde quando morava em Canavieiras, município vizinho a Belmonte, tendo o Rio Jequitinhonha como limite entre os dois municípios.

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018)



Imagem 8: Detinha na festa de Iemanjá 2018
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Detinha, é vizinha de Onorinda na Biela, a sua ida e participação na brincadeira é um pouco limitada devido a problemas de cataratas nos olhos ocasionadas pela idade. Em função disso, ela só sai acompanhada, normalmente por Onorinda, em função da proximidade e também devido os laços de amizade existentes entre elas. Onorinda é a baiana do meio fica em destaque, pois sua roupa é toda branca. É ela quem carrega o tabuleiro, a baiana do meio, segundo Onorinda, a sua posição representa as negras de ganho²⁰, do tempo do cativo e do pós-abolição. A baiana, explica D. Onorinda:

Onorinda: *“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”.* (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, 15/01/2019)

²⁰ Sobre esse tema ver o trabalho de Cecília Moreira Soares, MULHER NEGRA NA BAHIA DO SÉCULO XIX. Dissertação de Mestrado em História. 1994. ESCRAVAS DE GANHO E SENHORAS DAS MATAS: PERSPECTIVAS DO TRABALHO FEMININO ESCRAVO E NEGRO NA CIDADE DE MANAUS 1854/1884. De JéssykaSâmya Ladislau Pereira Costa e Nathália Saraiva Ribeiro. Texto apresentado no 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba (UFPR), de 13 a 16 de maio de 2015. Anais completos do evento disponíveis em <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>



Imagem 9: Onorinda com o tabuleiro das Nagô
Fonte: Arquivo da pesquisadora

Onorinda 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 na Biela, mas passou boa parte de sua infância e adolescência no município de Canavieiras. Ela é mãe de quatro filhos, durante sua juventude viveu em Belo Horizonte com seu esposo que já é falecido. Durante o tempo que residiu na capital mineira, cursou na Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG, Licenciatura em Estudo Sociais, mas, não chegou a atuar na área, pois logo após a conclusão do curso precisou retornar a Belmonte devido a um grave 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 Onorinda, está Maria Caroline Reis Rocha, uma das Porta-estandarte das Nagôs. Carol, na religiosidade dos orixás 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 encontrou força e lugar para profanar a sua religião sem medo e com orgulho.



Imagem 10: Carol cantando durante a festa de Yemanjá
Fonte: Arquivo da pesquisadora

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 cinco anos de idade, pois por ser moradora da mesma rua de D. Deza, ela cresceu assistindo os ensaios e desfiles que aconteciam também na porta da sua casa.

A imagem a seguir é de Pedrina e sua mãe, Miriam. A escolha por trazer sua foto junto com a mãe se dá pelo fato do 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.

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 tem 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 a levavam junto com suas primas para os desfiles. Ela cresceu no cotidiano da brincadeira das Nagôs e assim deu continuidade estando até hoje no grupo.



Imagem 11: A direita Pedrina e a Esquerda sua Mãe Mirian na festa de Yemanjá
Fonte: Arquivo da pesquisadora

Pedrina é uma 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 permite 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.

3- “NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM NEGO JÊ! NA BAHIA TEM NAGÔ? OH! TEM ANGOLA!”²¹: ENCRUZILHADAS NEGRAS

“Na Bahia tem Nagô? Oh! Tem Nego Jê!
Na Bahia tem Nagô? Oh! Tem Angola!”²²

Ouvir os tambores das Nagôs Africanas e suas chulas entoadas pelas ruas da Biela e assistir 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 a minha frente se apresentassem movimentos que me convidavam a seguir suas linhas e então conhecer a sua 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 Descobrimento²³. A cidade de Belmonte se destaca 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 ocorrida no mês de janeiro; a festa de Nossa Senhora do Carmo que acontece no mês de julho e a festa de Yemanjá, 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 XX, até os dias de hoje. Os períodos entre o Brasil colonial (1530-1822), Império (1822-1889) e durante maior parte do século XX, impulsionaram a diáspora africana e afro-brasileira para a Belmonte.

Nesse 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

²¹ Música na Bahia tem Nagô, cantada pelas Nagô Africanas de Belmonte

²² Música na Bahia tem Nagô, cantada pelas Nagô Africanas de Belmonte

²³ A região da Costa do Descobrimento é composta por oito municípios: Guaratinga, Itabela, Eunápolis, Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Belmonte, Itapebi e Itagimirim.

conhecidos oficialmente pelo IBGE ou vistos à primeira vista por um visitante despercebido. As Nagô produzem linhas sonoras, visuais e corporais que nos permite desvendar a cidade e nos convidam a experimentar e vivenciar Belmonte pelo bairro da *Biela*.²⁴ esta que não é sem saída, fechada, muito pelo contrário, é aberta e seu movimento produz encruzilhada, encontros, acontecimentos e agenciamentos coletivos e individuais produzido por seus moradores e, em 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, formando novos espaços de religiosidades, 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, se não 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 a ocupação 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, em que foi ampliado o número de vilas no interior das Capitâneas 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”.²⁵

A vila de Belmonte, localizada de maneira estratégica entre o Rio Grande (Jequitinhonha) que “possibilitava ligações diretas com a Província de Minas Gerais”, que pelo percurso do rio ao encontro com o mar se tornou uma importante rota, conectando o

²⁴Segundo 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. FERREIRA, Aurélio Buarque. **Minidicionário Século XXI: O minidicionário da língua portuguesa**. 5ª ed. 5ª ed. rev. Ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 105.

²⁵CANCELA, Francisco. **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.

interior com o litoral e vice-versa no fluxo de pessoas e mercadorias.²⁶ Nesse 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. Francisco Cancela²⁷ 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. Francisco 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.²⁸

O autor 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.²⁹

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

²⁷ CANCELA. op. cit., 2007, p. 53.

²⁸ Idem. p. 54.

²⁹ 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) – Pós Graduação em história Social da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2012.

O tráfico interprovincial foi determinante para o desenvolvimento econômico no interior da Colônia, pois era realizado o comércio interprovincial de cativos. Segundo Laureano³⁰, 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 a província 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 a Bahia dialogar também com Minas Gerais e funcionando também um canal de trânsito de cativos e libertos para Belmonte.

De acordo com Fraça Filho (2003),³¹ 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 ser elevada a 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”,³² 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 meado do século XIX e chegou até quase final do XX, se destacando 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.³³ Os anos de ouro da produção cacaueteira na região e na cidade entraram em depressão no final de 1980. Esse declínio foi resultado de

³⁰ LAUREANO. op. cit., p. 56-55.

³¹FRANGA FILHO; Durval Pereira Da. **BELMONTE, MEMÓRIA, CULTURA E TURISMO: numa (re)visão de Iararana de Sosígenes Costa**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) apresentada ao curso de Pós Graduação em Cultura e Turismo da Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003. p. 16 -17.

³² ROCHA, Lurdes Bertol. **A região cacaueteira da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa : saga, percepção e representação**. Ilhéus :Editus, 2008. p. 255.

³³CUNHA, Levi Sena. **Cidade e Memória: Urbanização e conflitos na Eunápolis dos anos de 1970 a 1988**. 2014. Monografia (Graduação em História) apresentada ao curso de licenciatura em História da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus XVIII. Eunápolis, 2014.

uma série de elementos, dentre eles a vassoura de bruxa, doença que assolou a produção, além da concorrência internacional, fatores climáticos e falta estrutura para os produtores, desde insumos a créditos financeiros, colaborando para o agravamento da crise econômica em torno da cultura cacaueteira.³⁴

A cidade de Belmonte possui um grande patrimônio arquitetônico que pode ser notado à primeira vista ao chegar na parte central da cidade, os casarões capturam quem chega por suas belezas, construídos no início do auge da produção cacaueteira ainda no período imperial. Os casarões estão 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 e 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 expor 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, o prédio faz parte do patrimônio histórico arquitetônico.³⁵

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 como os italianos se fixaram, marcando de forma significativa 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”. Nesse sentido as ruas, casas e praças são a representação simbólica da realidade de um povo, que no caso de Belmonte diz muito sobre sua organização social, política e das relações raciais³⁶.

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”.³⁷ É possível perceber nesse caminhar histórico por Belmonte

³⁴Ibdem. ROCHA, Lurdes Bertol. 2008.

³⁵FRANÇA. Op. cit., 2003. p. 55-56.

³⁶Ibdem. p. 57.

³⁷ ANJOS, José Carlos Gomes dos. No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 19.

que, partindo de suas encruzilhadas entre rio, mar, terra e céu, os 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. (GUATTARI, ROLNIK, 1996, p. 323).

A grande quantidade de produções e expressões culturais no bairro, muito se dá pelo modo como os seus moradores se apropriam deste território donde as relações afetivas, sociais, 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 bairro 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, o bairro foi e é ocupado, em sua maioria, por pescadores, pescadoras e marisqueiras profissionais, que vivem da pesca de subsistência e extrativista.³⁸

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

³⁸Infelizmente 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.

pretas e 2.598 são brancas.³⁹ Se forem somadas a população parda e a 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 1996, 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”.⁴⁰ Nesse 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[...]. (SENA, 2018, p 04)

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”.⁴¹ 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”.⁴² As afirmativas sobre a miscigenação tornou-se uma das principais narrativa 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,⁴³ entendidos pelo Estado também como mestiços. Os órgãos

³⁹ IBGE, censo demográfico 2010, amostras da população residente por cor e raça. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/belmonte/pesquisa/23/22107?detalhes=true>.

⁴⁰ CAMPOS, Luiz Augusto. **O Pardo como dilema político**. 2013. <http://gemaa.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-pol%C3%ADtico.pdf>.

⁴¹ MUNANGA, Kenbengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 119

⁴² *Ibidem*. p. 119.

⁴³ Munanga 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

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.

Carlos Hasenbalg e Nelson do Vale Silva (1990), 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.

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.

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, branquilha, branquinha, bronze, bronzeada, burguezinha-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, marron, 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? Empréstimo dos 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"

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.⁴⁴

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 raciais⁴⁵.

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 dificuldade 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 empregadores, dos 15.817 pardos, somente 14 delas são empregadores, e dos 2.502 pretos, são somente 12 deles são empregadores. A disparidade entre empregadores brancos com relação a 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.⁴⁶

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

⁴⁴ IBGE. Op. cit., 2010.

⁴⁵ PEREIRA, Amauri Mendes. **O Poder Negro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

⁴⁶ Ibidem. IBGE.

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.⁴⁷

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. (IPEIA, 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 socioespaciais que envolvem as moradoras do Bloco das Nagôs Africanas, como é caso da Biela.

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.⁴⁸

É justamente dentro deste cenário de segregação e desigualdades de oportunidades, nas quais 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, dela, identidades são fabricadas e colocadas à disposição da população negra. Em oposição às identidades criadas pela *máquina capitalística*, emergem as subjetividades dissidentes, produzidas nas organicidades negras existentes no Bairro da Biela, como os blocos culturais negros, a associação das marisqueiras, os

⁴⁷ IPEA. **Mercado de Trabalho**. In: Retrato das Desigualdades Gênero Raça. p, 26 Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>.

⁴⁸ JACCOUD, Luciana. **O COMBATE AO RACISMO E À DESIGUALDADE: O DESAFIO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL**. In: As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição / Mário Theodoro (org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Sergei Soares . – Brasília: Ipea, 2008. p. 180.

terreiros de candomblé e da relação de significação dos moradores com o cotidiano do bairro e da cidade, produzindo uma *subjetividade negra*.⁴⁹

As subjetividades podem ser individuais ou coletivas. Para Guattari, 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. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 16-17)

A partir do *processo de singularização*, definido por Guattari (1996), 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.⁵⁰

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 Guattari (2011, p.16), “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”.⁵¹

⁴⁹ SILVA, Ana Claudia Cruz da. Segregação espacial e produção de territórios negros por blocos afro em Ilhéus, Bahia. Ponto Urbe [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 julho 2009, consultado o 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1475> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1475

⁵⁰DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. op. cit., 1995. p. 9.

⁵¹ ANJOS, José Carlos G. dos, op. cit., p. 39.

O território é o espaço subjetivo, vivido, lugar onde transcorrem os acontecimentos desfiles, o acontecimento blocos culturais negros, o acontecimento ensaios, ancestralidade, 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

A seguir analiso como os espaços encontram-se 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 (1992, p.46), 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... Nesse 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 se organizam 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”.⁵²

⁵²GUATTARI; ROLNIK. op. cit., 1986, p. 323.



Imagem 12: Nagôs Africanas, Travessa Marquês Herval - Biela

Fonte: Arquivo da pesquisadora

A fotografia acima retrata o início do 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. Onorinda, 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, sua voz ecoa pelas ruas. Os cambones, pelo fato de serem atravessados pela presença feminina. 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 relacionam 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 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 por uma das baianas que brincam nas Nagôs, a uma criança moradora do Bairro, e ela não saber imediatamente indicar onde cada uma delas moram, 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 da Biela agregar um grande número de pessoas da população negra que ela é vista como “território negro”⁵³, pois, é preciso ponderar que a inserção da população negra em bairros populares não se deu simplesmente por livre escolha, mas, sim, foi provocado por um longo processo histórico de exclusão racial implantada desde o colonialismo com a escravidão.

Nesse sentido, a concepção de território negro é enveredada por dimensões e linhas de força, como as do “afeto”. Ao analisar como a população negra, que em situação de desigualdade de condições, consegue romper com o espaço desenhado pelo Estado e, 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”. (ROLNIK, 1989, p. 2)

O desfile das Nagôs africanas, quando dança pelas ruas da Biela, todo o bairro se movimenta. Ou nas Palavras de Ângela Davis:

⁵³ SILVA, Ana Claudia Cruz. op. cit., 2009, p. 4.

"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". (DAVIS, 2017)⁵⁴

É a partir deste movimento das ruas que se revela o jeito negro de viver da Biela, construído por laços de afetividades, 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 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, tem-se impressão de que suas ruas são semelhantes aos demais bairros populares da cidade. No entanto, após transitar por suas ruas e avenidas com um pouco mais de atenção, passa-se a perceber suas rasuras, como, por exemplo, crianças descalças brincando na rua e sendo observada 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.



Imagem 13: Rua Floriano Peixoto - Biela
Fonte: Arquivo pessoal da autora

⁵⁴ Esta citação de Ângela Davis, é referente à palestra: 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. Organizada pelo 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).

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 possuam 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 da porta de entrada das casas estarem rente com a calçada, nesse 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 Roberto Da Matta (1997), 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 individualizados na estrutura social”⁵⁵. Tal dinâmica pode ser notada na Biela, quando percorremos o Bairro e notamos as gaiolas de pássaros pendurada na janela de casa, prática que fala muito sobre o cotidiano dos seus moradores e de como são estabelecidas as dinâmicas sociais e culturais no Bairro. Podendo ser percebida também quando os trabalhadores da pesca se sentam a 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, tal como comumente utilizado pelos estudos da geografia tradicional, mas a campos de forças e de relações que obedecem muito mais a lógica do movimento de forças do que a ideia de fixação de lugar.

4.1 – Mapas brincantes

Por sua vez, a cartografia propõe uma reversão metodológica: transformar o metá-hódosemhódos-metá. 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

⁵⁵ DAMATA, Roberto. **A casa e a Rua**. In: Carnavais, Malandros e Heróis. Rocco – 6º ed. Rio de Janeiro, 1997, p. 96.

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 (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015, p. 10-11)

Seguindo as orientações de Deleuze (1992, p.48), “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”. Nesse sentido, cartografar é também reconstruir um mapa, “conectável, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”⁵⁶. Para esses autores, o mapa e sempre aberto e sujeito a sofrer interferências e modificações constantemente. Assim, o que apresento a seguir é a cartografia de Belmonte buscando perceber multiplicidades, estabelecendo conexões e composições, ou ainda, seguindo os movimentos de *desterritorialização e reterritorialização*..

4.2 - O samba de roda das Marisqueiras



Imagem 14: Samba de roda das Marisqueiras - Festa de Iemanjá

Fonte: Arquivo da pesquisadora

A brincadeira do samba de roda das mulheres negras belmontenses, 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,

⁵⁶ DELEUZE; GUATTARI. op. cit., 1996, p. 21.

“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 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. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 54)

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. Nesse sentido, os corpos dessas mulheres abastecidos pelo desejo, realizam movimentos de cortes nos fluxos da máquina capitalística que interpõem sobre suas realidades, e neste movimento maquínico elas engendram uma “subjetividade dissidente” que neste caso é a subjetividade das mulheres negras em Belmonte”.⁵⁷

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.

Podemos assim perceber tais enunciações a partir dos modos de vida dos moradores da Biela, como as marisqueiras, pescadoras, pescadores, 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 ancestralidades de modo subjetivo durante suas apresentações artísticas. Pode-se acompanhar então as linhas de fuga que fazem correr, fluir e cortareassim desterritorializam os territórios e engendramento 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 adentrar as ruas da biela, pois é comum encontrar nas paredes das residências placas indicando a venda de peixes, crustáceos como siri, guaiamum, caranguejo, camarão dentre outros predominantes da fauna do território de Belmonte e tão apreciados na culinária local.

⁵⁷ ROLNIK; GUATTARI. op. cit., 1996, p12.

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 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 Nagô Africana, o Samba de Roda das Marisqueiras, o Ubuntu e as Africanas.

4.2.1- Mariscagem

A mariscagem é um conjunto de práticas que se constitui a partir da coleta de mariscos, que envolve o ato de limpar e catar os crustáceos. Essa atividade é desenvolvida predominantemente por mulheres, o que não quer dizer que seja exclusivo delas, mas que elas ocupam 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 prover os alimentos para seus filhos, além de também participarem da renda familiar através da venda dos mariscos.

Nesse 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, 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 formação de importantes territórios econômicos e de 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 15: Imagem: Biela – Belmonte
Fonte: Veracel Celulose

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. A atividade da pesca extrativista ou artesanal segundo o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável e Solidário⁵⁸ e do Documento de Monitoramento das embarcações produzido pela Veracel Celulose, apontam que tais atividades econômicas são responsáveis pelo desenvolvimento socioeconômico da cadeia produtiva região da Costa do Descobrimento.⁵⁹

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 entrevistas, 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

⁵⁸BAHIA. 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.

⁵⁹ VERACEL Celulose S.A. Projeto de Monitoramento do Desembarque Pesqueiro. 4ª edição - Junho/2018. Disponível em: <http://www.veracel.com.br/wp-content/uploads/2016/04/DESEMBARQUE-PESQUEIRO.pdf>.

hoje, quando eu ia pescar passava dias por lá". (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Dezinha, em 18/08/2018)

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 no 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, em sua maioria, se dá em parceria ou em grupo o que possibilita a transmissão dos saberes relacionados à prática da mariscagem.

Um exemplo do trabalho coletivo envolvendo a oralidade se dá na pesca do aratu, uma espécie de caranguejo menor, em que elas ficam paradas sem fazer muitos movimentos, cantando para conseguir capturá-lo. Segundo elas, quando o pequeno crustáceo, as ouve, 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, mas seguem como pluralidades”⁶⁰ fazendo com que durante a lida da mariscagem uma multiplicidade de encontros ocorra: afetividade, religiosidades, dificuldades, alegrias. O mangue se desterritorializa.

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 se configuram 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 RESEX⁶¹ de Canavieiras, a

⁶⁰ ANJOS, José Carlos 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. p.80.

⁶¹CAVALCANTE, Aniram Lins. *A arte da pesca: análise socioeconômica da Reserva Extrativista de Canavieiras, Bahia – Ilhéus, BA: UESC, 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. 108f. “A Reserva*

formação do coletivo se deu 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 Mulheres das comunidades Extrativistas do Sul da Bahia, entre 2009 e 2011, com o apoio da ONU Mulheres.⁶²

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 versadas nas questões de gênero referentes às atividades da mariscagem e pescaria. Benefícios previdenciários, licença maternidade, seguro pelo defeso, a construção das 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.

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”. (pg 16-17)

⁶²JHADER CERQUEIRA DO CARMO ET AL. Voz da natureza e da mulher na Resex de Canavieiras-Bahia-Brasil: sustentabilidade ambiental e de gênero na perspectiva do ecofeminism. Revista: Estudos Feministas, Florianópolis, 24(1): 406, janeiro-abril/2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p155>. “ 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”. (pg 171-172)



Imagem 16: Samba de Roda das Marisqueiras, Elionete, atual presidente da Associação das Marisqueiras e Pescadoras de Belmonte
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

O samba de roda das Marisqueiras de Belmonte representa muito mais que uma brincadeira ou um momento de lazer, ele configura-se 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 belmontense.

4.3 - Netos de Gandhi



Imagem 17: Tabuleiro para Oxalá, Os Netos de Gandhi na abertura oficial do Carnaval de Belmonte, 01/03/2019

Fonte: Arquivo pessoal da Pesquisadora.

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.⁶³

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 Matalandê, “objetivo do bloco era fazer uma brincadeira de carnaval inspirada na cultura dos terreiros, com as pessoas vestidas de almas e de baianas.”⁶⁴

⁶³ SOARES, Bianca Arruda. **Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2014.

⁶⁴ Ibidem. p. 195.

Outra versão apresentada pela autora é a de Seu Celso, o atual presidente do bloco “Netos de Gandhi”, ele relata como surgiu a iniciativa para Estrelita e os membros da família Ursulano, de montar 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 tocado pelos cambones, em cortejo, acompanhado 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 a 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.”⁶⁵

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 acontece 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, escolas de samba e candomblés 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 a 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 imagem 18.

⁶⁵ Ibidem. p. 184.



Imagem 18: Desfile dos Netos de Gandy, na Avenida Rio-Mar, sexta feira de Carnaval, abertura do carnaval de Belmonte, 01/03/2019
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

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, Oxossi, Oxum, a cigana, os Caboclos e a Baiana com o tabuleiro representando a entrega da oferenda para os orixás. Nesse fluxo o bloco agora organizado por Seu Celso, segue provocando desterritorializações religiosas, políticos, 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, gestos e 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. Sua dança opera como elemento produtor de identidades culturais, a dança do maculelê representa para a população negra, uma memória de luta e reconhecimento que provoca multiplicidades.

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, que 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.⁶⁶

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



Imagem 19: As Africanas, desfile de 2018

Fonte: arquivo da pesquisadora

As africanas fazem seus desfiles, organizadas em duas grandes fileiras, cada uma com seu par, de acordo com a altura, para que no momento da dança haja sincronia e não cause 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

⁶⁶LIMA, Mestre Alcides de. Maculelê. Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~salles/ceaca/maculele/maculele.html>.

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 pra 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 Mirim, está sendo organizadas nos carnavais e na festa de Santo Reis, no mês de janeiro, por seu filho, Nengo.

O bloco dos Negros Mirim 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, adolescente e adultos com idades variadas desde os 6 anos ao mais velhos desde que tenham fôlego para participar da brincadeira, marcada ao som dos tambores e chulas entoadas pelos participantes enquanto dançam o maculelê.

4.5 - Ubuntu

O Ubuntu é um dos blocos afro mais novos de Belmonte fundado ha pouco tempo por Onorinda, 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 as músicas cantadas no caminhar do desfile.



Imagem 20: Ubuntu, Carnaval 2019

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

O Ubuntu, segundo Onorinda, 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 fotografia abaixo. Onorinda junto com os integrantes do bloco que são adeptos do candomblé organizaram um belo altar para a divindade Omulu, na carroceria de um carro, muito bem arrumada, com pipocas, folhas e palhas da costa. 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.



Imagem21: Altar de Omolu, desfile sexta –feira de carnaval 2019
Fonte: Arquivo Pessoal da pesquisadora

4.6 - As Nagôs Africanas

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 Onorinda: *“a brincadeira era com o pé no chão, saíamos com a poeira nas canelas.”*⁶⁷

Com a morte de D. Zezé, o esposo de D. Dezinha deu continuidade na organização do bloco. Dezinha nos relata que passou a cuidar da brincadeira depois do falecimento do esposo, em que desempenha a função a 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 e os Netos de Gandhi são os blocos culturais, em atividade, mais antigos da cidade.

⁶⁷ Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por D. Detinha e D. Onorinda, em 08/12/2018.



Imagem 22: As Nagôs Africanas, Sábado de Carnaval 02/03/2019.

Fonte: Registro da pesquisadora.

Memórias... As Nagôs Africanas

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 Nagô?

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. (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Dezinha, em 18/08/2018).

Em outro momento, durante uma das conversas com Detinha e Onorinda, também sobre as Nagôs e sobre como a brincadeira começou, elas relatam de quando a mãe de Dezinha era viva e fazia o samba de prato na porta de casa, relatam também de quando elas começaram no grupo, nos permitindo compreender 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...* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

Onorinda: *tem mais de cinqüenta anos...* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, em 08/12/2018).

Detinha: *Tenho. Tem um bucado, um bucado de anos mermo. Desde moderna que eu brinco com as Nagô.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

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...* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

Ela fazia a mesma organização que Dona Deza faz?

Detinha: *era.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

Onorinda: *aqui é uma cultura assim que passa de um filho pro outro.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, em 08/12/2018).

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.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

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

Detinha: *lá na Biela, os ensaios é tudo na rua!* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

Onorinda: *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).* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, em 08/12/2018).

Detinha: *Era... agora que ta de passeio né. Mas toda vida foi ensaio na porta.* (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Detinha, em 08/12/2018).

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

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. (Entrevista cedida à Dandara dos Santos Silva por Dona Railda, em 24/11/2018).*

Os relatos de Dona Dezinha, Detinha, Onorinda e Railda evidenciam um pouco da temporalidade do grupo e demonstrando 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.

Carlos dos Anjos (2006, p. 46), 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 engendram-se de forma rizomática, pois, não “tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”⁶⁸.

Atualmente, o bloco das Nagôs é composto majoritariamente por mulheres, ficando a participação masculina ligada a função de cambones, ou seja os percussionistas. No cortejo, as Nagôs já chegou 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 *rodem* durante a brincadeira, pois como Dona Deza sempre alerta: “*candomblé é coisa séria.*”

⁶⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Introdução: Rizoma.** Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. (1995) (Esgotado) Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. p. 15.

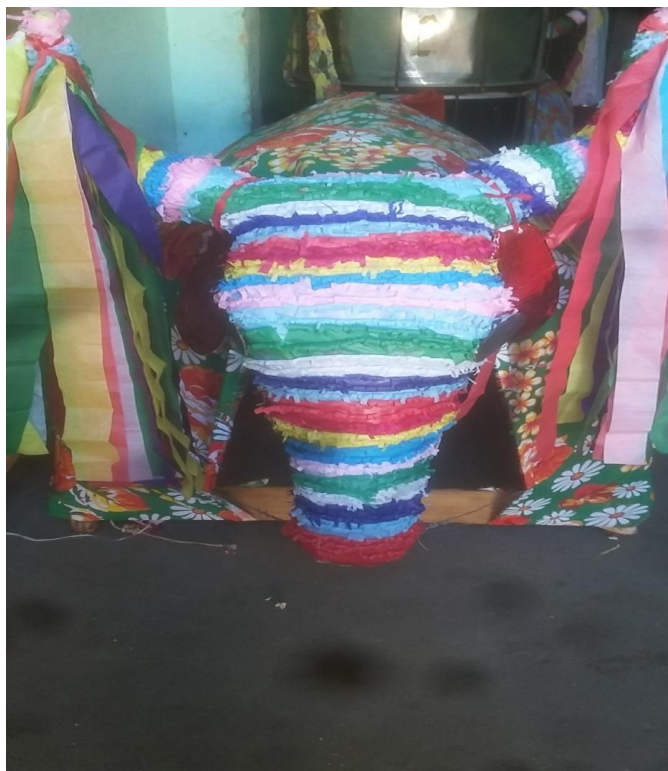


Imagem 23: Boi duro de Dona Dezinha
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

As nagôs estão presentes na maioria dos festejos da cidade, na festa do Carmo, no carnaval, na festa de Iemanjá, sempre que 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. 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, com improvisos de caixas papelão, brincam de boi duro nas ruas da biela.

Os blocos afro-carnavalescos ou culturais de Belmonte, durante suas apresentações, ensaios e desfiles provocam desterritorializações, através de múltiplos comportamentos que resultam em 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 que 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.

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”⁶⁹. 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.

Benedict Anderson (2008) 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 que dela fazemos. Uma vez que, para esse autor, é impossível conhecer todos pertencentes ao território por menor que ele seja, o autor argumenta 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”⁷⁰.

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 constitui o sentido de comunidade, quanto no sentido

⁶⁹ 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), 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.

⁷⁰ 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. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexão sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2008. p. 32.

individual, no entendimento sobre quem somos e os elementos que constituímos enquanto sujeitos sociais. Nesse sentido, Stuart Hall (2011, p. 47), salienta que as “culturas nacionais” ao produzir sentidos constroem “identidades”.

Nesse sentido, 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 e social. Prática que silencia todo um processo histórico de exclusão e segregação sofrido pela população negra e indígena decorrente dos trezentos anos 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, simbolicamente 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 a 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.”⁷¹

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 Olívia Cunha 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 na construção sociológica de que as relações sociais e raciais na “história da construção da nação foi feita de “sensibilidade”, “sensualidade”, “força”, “docilidade” e “servidão” de negros e

⁷¹ CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação.** In.: REPENSANDO o Estado Novo. Organizadora: Dulce Pandolfi. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999. P. 263. Disponibilizado em: <http://www.cpdoc.fgv.br>.

negras.”⁷² 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 intuito de “disciplinar a sociedade e construir uma identidade nacional”, ⁷³ 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”⁷⁴ e assim 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. (HOBSBAWM; RANGER, 2015, p.8).

Tomando o conceito de “invenção das tradições” elaborado por Hobsbawm e Terence Ranger, podemos compreender como o carnaval foi sendo consolidado como a maior expressão da tradição brasileira e consequentemente 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 eram vistas como perigosas, da “ralé”, do “Zé povinho”⁷⁵ameaçadoras da ordem social. Porém, sua presença era predominante nas procissões religiosas e nos festejos carnavalescos desde quando se praticava o entrudo.

⁷²Ibidem. CUNHA, p. 280.

⁷³ZANELATTO, João Henrique. **ESTADO, CULTURA E IDENTIDADE NACIONAL NO TEMPO DE VARGAS**. p. 2. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/historia/article/view/418>.

⁷⁴ ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter Filho. **Cultura Negra e Cultura Nacional: Samba, Carnaval, Capoeira e Candomblé**. Cap. IX. In: Uma História do Negro no Brasil. p. 225.

⁷⁵ “Termos que designavam negros e pobres.” ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, Op. Cit. 2006. p. 223.

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. Roberto Da Matta (1997, p. 108), chama-nos a atenção para o fato 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.

As primeiras práticas do carnaval no Brasil têm suas heranças nos folguedos do Entrudo, implantado ainda no período colonial, 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 usava-se água, farinha e máscaras, práticas que perduraram até o século XIX, onde todos saíam às ruas e brincavam.

Segundo Iris Germano (1999), 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, becos e 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, que eram predominantes nas atividades comerciais. As mulheres pobres e de rua, produziam unidades de relações, valores e significados próprios de uma cultura popular que vinham sendo desenvolvidos desde o período colonial. Estas mulheres eram agenciadoras das resistências culturais que caracterizavam a cultura popular desde a colônia, fato que era visto como ameaçava a ordem pública, pois, existia um grande receio do Estado de que houvesse levantes contra

o sistema escravista, pois via na popularização dos festejos o risco de perda de controle da classe escravizada e popular.⁷⁶

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 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 Guattari, nos permite compreendê-lo enquanto um acontecimento, um fazer-se existir. Pensando o agenciamento no interior das práticas negras é possível pensa-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 dá as relações entre negros e brancos ao longo da história do Brasil.

Lido dessa maneira, entendemos o porquê 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” ultrapassassem 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 tomada de consciência que a população negra possuía 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, os condicionando a um espaço de não escravizado.

⁷⁶FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. **Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)**. Afro-Ásia, n. 21-22. (1998) 239-256. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>.

É a partir desta subjetividade que o agenciamento acontece, “estabelecendo conexões entre os elementos que participam da constituição de alguma coisa”⁷⁷, neste caso, a coisa é a sociedade colonial e conseqüentemente o que virá ser a Nação 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 da 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 nobre, homens travestidos de mulheres geralmente de noivas, “pretas africanas carregadas em cadeira de arruar eram personagens constantes na crítica e inversões dos entrudos baianos”.⁷⁸

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 início do XX foi um forte período de transição na sociedade brasileira, principalmente no que diz respeito sobre as 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 ganharam 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 se tornaram os espaços da elite, criando assim as sociedades carnavalescas, resultantes da busca por se

⁷⁷ SILVA, Ana Claudia Cruz da. **Agenciamentos coletivos, territórios existenciais e capturas uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). 2004. p. 23.

⁷⁸FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. Op. cit., 1998, p. 247.

diferenciar e se distanciar das brincadeiras e batuques das ruas promovidas pelo entrudo fugindo assim do “popular e do grotesco”⁷⁹.

O poder público passou então 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, política, econômica e social”⁸⁰ 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 configurava-se 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”⁸¹ 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 realizou segundo a imprensa da época uma africanização da festa. Tal estratégia se efetivou em desfiles, onde os grupos saudavam aos Reis e Rainhas africanas, festividade que acontecia na cidade de Lagos na Nigéria, durante o mês de janeiro a festa da Rainha de Lagos: rememorando as festas africanas, como relata Manoel 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. (QUERINO, 2010: 88 Apud ALBUQUERQUE; FRAGA 2006)

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” imposto pelo ordenamento do carnaval em suas

⁷⁹ GERMANO, Iris. **O Carnaval no Brasil: da origem européia à festa nacional**. In: Caravelle, n°73, 1999. La fête en Amérique latine. pp. 131-145; Disponível em: <https://doi.org/10.3406/carav.1999.2857> https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1999_num_73_1_2857. p.132.

⁸⁰ Idem. p133

⁸¹ DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 112.

apresentações conseguiram se destacar, por exprimirem nas apresentações 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”⁸².

Foram inúmeras as interpretações dadas sobre os cortejos negros no carnaval baiano. Jornalistas e intelectuais ao observarem em suas primeiras apresentações, os designaram como “candomblé de rua” por apresentarem características de cadência do *ijexá*.⁸³

Albuquerque e Fraga (2006), 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”⁸⁴. A utilização do termo africanização designada aos Afoxé 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. (Albuquerque; Fraga, 2006, p. 32)

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, pois os cordões, afoxés, e agremiações afro-carnavalesca estavam muito mais ligadas ao bojo identitário comum dos afrodescendentes, que ao ideal europeu de civilização⁸⁵ provocando a popularização do carnaval, trazendo para a festa o cotidiano do popular.

⁸² ALBUQUERQUE; FRAGA. 2006, Op. Cit.: p. 223.

⁸³ Também 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. BARBOSA, Magnair. **Desfiles de Afoxés. Estudos Históricos**. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador. Fundação Pedro Calmon. Salvador, 2010. p.26-27.

⁸⁴ ICKES, Scott. **ERA DAS BATUCADAS: O CARNAVAL BAIANO DAS DÉCADAS 1930 E 1940**. Revista Afro-Ásia, 199-238. Tradução: Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira. 2013, P.216.

⁸⁵ 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. ALBUQUERQUE; FRAGA. Op. cit., 2006. p. 223.

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 a falsa ou ligeira impressão de diluição das fronteiras sociais e raciais. Dentro deste contexto, o carnaval se constitui como festa popular por se tornar “ponto de encontro” que as ruas e os bailes nos salões fechados da população tornando-se aparentemente como o espaço “igualador para todos”⁸⁶.

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 rememorado, ou incluso na sociedade brasileira, uma vez que a aderência à festa carnavalesca se deu com o intuito de aproximar do ideal europeu.

O carnaval então como o local do encontro, pois segundo DaMatta (1997), os ritos realizados pelos populares, objetivavam o encontro, não a separação. Sendo então no carnaval a ênfase no encontro e no cerne da sociedade em sua vertente criativa que se chama de *popular*. É neste contexto político e social que o carnaval começa a ser constituído como o espaço do popular e simbólico.

A construção da nacionalidade encontrou nas práticas culturais negras diaspóricas e nos espaços de sociabilidade como o 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. Nesse 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, eles também são elementos pertencentes aos símbolos que representam a cultura nacional. A

⁸⁶ DAMATTA. Op. cit., p. 56.

nação é uma comunidade simbólica e isso explica seu poder de gerar sentimentos de pertencimentos, de identidades.⁸⁷

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 nacional, é possível perceber a sua operacionalidade, no conceito de dispositivo interpretado por Deleuze (1996), a partir das produções de Foucault, como um conjunto multilinear, composto por linhas de naturezas diferentes, alicerçado em três dimensões saber, poder e subjetivação⁸⁸. O dispositivo é uma máquina que produz subjetividades, e como tal é uma máquina de governo, eles se articulam a partir dos discursos estabelecendo as configurações da naturalização do poder⁸⁹.

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 o carnaval provoca enunciações descentralizantes em um sentido ambivalente de força social, política e cultural. Ele torna-se um dispositivo devido 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 raciais.⁹⁰ Ou seja, as narrativas do Estado buscando construir uma identidade nacional ancorou-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.⁹¹

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

⁸⁷HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2011. p. 49.

⁸⁸ DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo. Retirado de: Deleuze, Gilles. O mistério de Ariana. Ed. Vega – Passagens. Lisboa, 1996. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro Disponível em: http://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo. 1996.

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?**. Santa Catarina: Outra travessia, 2005.

⁹⁰ 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.

⁹¹BHABHA, Homi. O local da Cultura. 2. Ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 229.

em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça sem diferenciação interna. (HALL, 2004, p. 110)

Segundo Hall (2013, p. 386), “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 classe⁹²” onde revela as resistências para a aceitação de práticas afro-baianas. A existência das organizações afro-carnavalesca nas disputas por espaços no carnaval baiano, podendo 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. (HALL 2003, p12)

Como aponta Hall à identidade negra é atravessada por outras identidades no processo de construção social do ser negro na diáspora. As identidades desse contexto se tornam “múltiplas”, onde são construídas por meio dos discursos, de práticas e posições que podem se cruzar ou podem ser antagônicas, estando as identidades sujeitas as historicização e em constante processo de mudanças e transformação⁹³.

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

⁹²ICKES, Scott. **Era das batucadas: o carnaval baiano das décadas 1930 e 1940.** Revista Afro-Asia, 199-238. Tradução: Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira, 2013. p. 47.

⁹³ HALL, Stuart. **Quem precisa de Identidade?** In: Silva, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 15 ed. Petrópoles : Vozes, 2014. p. 108.

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, to velha, mas não to morta.” [...] “Você se sente tão importante quando as pessoas veem: posso tirar uma foto?”(Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Onorinda, em 15/01/2019)

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 no material de divulgação da prefeitura da imagem 24.



Imagem 24: Belmonte: Cidade Cultural - carnaval 2018

Fonte: Jornal de Belmonte: <https://jornaldebmonte.com.br/noticia/prefeitura-divulga-programacao-oficial-do-carnaval-de-belmonte-2018>.



Imagem 25: Carnaval 2019- Arrastão da Alegria.

Fonte: Jornal de Belmonte: <https://jornaldebelmonte.com.br/noticia/prefeitura-divulga-programacao-oficial-do-carnaval-de-belmonte-2018>.

As imagens acima foram retiradas do site jornal de Belmonte, produzidas pela prefeitura para divulgar o carnaval do ano de 2018 (imagem 23) e 2019 (imagem 24). 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 da 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 cinquenta a oitenta anos, 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 de algumas casas para saudar as famílias e, antes de chegarem a Avenida Rio-Mar, a principal do carnaval, cortaram o caminho e foram em direção a saída da cidade, sentido o Bairro ponta de areia, pois D. Dezinha tinha se comprometido com uma casa que levaria a brincadeira, e assim o fez.

Durante todo o percurso fui contagiada pela alegria, curiosidade, respeito e admiração que elas provocam 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 a rua de uma das casas que as esperavam. Na chegada, foram recebidas com muita festa, alegria, abraços, e muita dança. As pessoas que as aguardavam eram também adeptas ao candomblé. Na seqüência 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 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 seqüência. É importante dizer que, o fato destes grupos, estarem inclusos na programação da prefeitura com algum destaque na festa, não significa que eles tenham a mesma atenção do 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, em que pude acompanhar sua saída num trio elétrico no ano de 2019, desfilaram sem apoio de trio elétrico, carro de som ou microfones. Essa situação desqualificou suas apresentações, pois eles precisaram cantar sem uma amplificação eletrônica e em alguns momentos concorrendo com os blocos maiores que dispuseram de todos os aparatos eletrônicos de amplificação cedidos, na maioria das vezes, pela prefeitura, como pode ser observado na seqüência de imagens abaixo:



Imagem26: Chegada das Nagôs na Rua paralela ao circuito principal do carnaval
Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.



Imagem 27: As Nagôs entre o trio-Elétrico e o povo- 2019
Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.

As próximas imagens (imagem 26 e imagem 27) 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 e saíram às ruas, prática feita durante todos os carnavais.



Imagem 28: Entrada das Nagôs na frente do trio elétrico
Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.



Imagem 29: Saída das Nagôs do circuito pela lateral do mercado de peixe sentido a Biela
Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.

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, atravessam a cidade para fazer a festa em outros bairros que o carnaval oficial não alcança. Escolhi essa seqüência de fotos porque são as que mais se aproximam do movimento de corte e fluxo.

As 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 Rolnik (1996, p. 15), aponta como cultura em sua

esfera profundamente reacionária, devido a sua maneira ou potencialidade de quem forjada de 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.

6 - DA DIÁSPORA

O corpo africano foi à 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; por memórias coletiva e individuais, musicalidades, danças, dentre outras relações afetivas de subjetividade que compõem o corpo negro.

Segundo, Mbembe (2017), o corpo africano ao ser negrificado passou ser a 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. (MBEMBE, 2017, p. 19).

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

se tornou espaço de existência e ao mesmo tempo continente e limite no sistema colonial escravista.⁹⁴

Neste sentido, os registros das câmeras ao capturarem os movimentos de produção de subjetividade das Nagôs Africanas, a *imagem-movimento* (DELEUZE, 1983), 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”⁹⁵.



Imagem 30: Apresentação das Nagô na porta do Pai de Santo Ujuraí
Fonte: Arquivo Pessoal da pesquisadora, fevereiro de 2018

O momento registrado desta fotografia foi no sábado de carnaval, momento da chegada das Nagôs à casa do Pai de Santo de D. Dezinha, Ujuraí. A chegada das Nagôs se transformou em um território de alegria composto pelos movimentos corporais através da música, dança, das religiosidades, harmonizados pelas chulas cantadas por Dona Dezinha e marcados pelos toques dos atabaques. O registro fotográfico provoca quase que uma visão instantânea da realidade experimentada pelas Nagôs Africanas, pois ao

⁹⁴ ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). Texto escrito em 1989 e publicado pela primeira vez na Revista de Estudos Afro-Asiáticos 17 – CEAA, Universidade Cândido Mendes, setembro de 1989.

⁹⁵ DELEUZE, Gilles. **Cinema 1 A imagem-movimento**. Tradução: Stella Senra. Editora Brasiliense S.A. Revisão: José W. S. Moraes Elvira da Rocha Consultor desta edição: Inácio Araújo, 1983. p. 9.

registrar seus movimentos é como se exprimissem suas realidades em um devir abstrato, uniforme, invisível presente nas suas expressões⁹⁶.

Com isso as práticas culturais afro-brasileiras possuem uma estética diaspórica, por serem elaboradas no campo das diferenças emergentes da diáspora negra. Provocando então novos cenários sobre a escrita afro-diaspórica, por meio das linguagens culturais nas sociedades Ocidentais que se configuraram por via da escravidão no período colonial⁹⁷, ao 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 o 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 qualquer outro momento e ser respeitado, para mim uma alegria. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018).

Nesse caminhar, nos desdobraremos sobre as linhas que emergem das práticas culturais das Nagôs Africanas, a fim de perceber seus agenciamentos a partir de seus movimentos de territorializações e desterritorializações, ou seja, evidenciar 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 politicamente, socialmente 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

⁹⁶ Ibidem. p. 7.

⁹⁷ HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. 2. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 37-38.

negra e reescrevendo a História⁹⁸ do povo negro, identidades são postas ‘em jogo’ na encruzilhada das subjetividades que atravessam a realidade deste grupo social⁹⁹.

A diáspora é ocasionada pela dispersão de povos por motivos diversos, sejam eles voluntários ou involuntários, 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 escravismo¹⁰⁰. 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 emergiu linguagens culturais, religiosas, modos de ser e viver oxigenado por movimentos desejantes múltiplos de onde emergem linhas de fuga e espaços de agenciamentos.

Nesse sentido, entender a diáspora no sentido de rizoma definido por Deleuze e Guattari, 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.”¹⁰¹ 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 tocante, no caso, a 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

⁹⁸ Refiro-me a História enquanto ciência.

⁹⁹ FONSECA, Silvana Carvalho da. **Afro-Rizomas da Diáspora Negra entre Brasil, Angola e Portugal**. Encontros de Vista, Recife, 19 (1): 112-123, jan./jun. 2017. p. 113.

¹⁰⁰ Avtar Brah (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. WALTER, Roland. **O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas**. 1996. p. 10.

¹⁰¹ **Introdução: Rizoma. Gilles Deleuze e Félix Guattari**. 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. p. 4.

sobre seus modos de ser e de sobreviver. A imagem a seguir, registra a apresentação das Nagôs Africanas na festa de Yemanjá na beira da praia. Percebe-se que elas formaram uma roda onde cantaram, dançaram e celebraram suas religiosidades em saudação a Rainha das águas salgada.



Imagem 31: Festa de Yemanjá, 4 de fevereiro de 2018

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

A partir da participação das Nagôs Africanas, na festa de yemanjá, organizada pela Secretária de Cultura do município de Belmonte em parceria com as casas de 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, percebemos nas expressões de linguagens das Nagôs Africanas, dissemina-se linguajando a diáspora pelas expressões literárias convencionais

e não convencionais contestando assim narrativas fundadas a partir da dominação colonial¹⁰².

Nesse 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 as 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 Stuart Hall, tornou-se o elemento mais subversivo nas linguagens culturais negras na diáspora, onde cada vez mais tem se apropriado deste termo para converter ordem do discurso colonial sobre a África e os afro-descendentes¹⁰³.

A sociedade Euro-Moderna Ocidental ao 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 culturais¹⁰⁴.

Nesse sentido uma lógica vertical de raça foi estabelecida, e a raça “branca” foi colocada no topo em relação às demais raça “negra” e “amarela” sendo estas duas consideradas inferiores desde seus traços biológicos considerados feios, até seus modos de organização social, política, religiosa e cultural. Sendo então submetidos a todas as formas de exploração como a escravidão moderna, a partir da teoria da “raciologia¹⁰⁵,” que serviu para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial, submetendo-os a

¹⁰²FREITAS; Henrique. *Dez-a-fios epistemológicos para as Literaturas Africanas no Brasil*. In: As literaturas Africanas na encruzilhada: teoria, crítica e outras tensões. p. 54-55.

¹⁰³ HALL, Stuart. Op. cit., 2013. p. 39-40.

¹⁰⁴ MUNANGA, Kabengele. **Negritude Usos e Sentido**. Editora Ática Serie princípios, 2º edição, 1988.

¹⁰⁵ 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 RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. p. 4-5

todas as formas de dominação produzidas pela sociedade branca Euro-Moderna do século XVI-XIX, ao invés de explicar as diferenças humanas¹⁰⁶.

Desse modo, os europeus ao aplicar a teoria da “raciologia” à África, ao negro, ao africano, à africana e aos afro-descendentes - sendo então esses termos uma construção moderna - categorizaram todas as culturas, povos e línguas em uma única categoria racial tendo no seio da dominação, onde o ponto em comum foi o tráfico negreiro e a escravização moderna para sustentar as produções econômicas das colônias européias.

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 a 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”¹⁰⁷.

Uma vez que, “o termo “África” é uma construção moderna¹⁰⁸”, consequentemente 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 oxigenado pelo desejo, eclode provocando reterritorializações do sentido e do desejo de ser negro na diáspora e sua ligação com a África.

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. (WALTER, 2011, p. 15)

Ronald Wlater (1993) destaca que a formação do conceito da diáspora negra ocorrida nas Américas, está diretamente atrelado ao processo histórico da escravidão e suas consequências na vida dos africanos e seus descendentes, que reflete

¹⁰⁶ Ibidem. MUNANGA, Kabengele.

¹⁰⁷ Trabalhos como os de **Kabengele Munanga**, NEGRITUDE - Usos e Sentidos. Editora Ática. Série Princípios. 2ª edição. 88 páginas. Ano da edição: 1988. PETRÔNIO DOMINGUES. *Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica*. 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>.

¹⁰⁸ HALL, Stuart. Op. cit. 2013. p.34.

conseqüentemente nos processos de formação das identidades culturais que são produzidas neste fluxo de desterritorialização e reterritorialização onde perpassa as condições sociais, psicológicas e físicas oxigenados 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”¹⁰⁹.

O significado atribuído ao termo ‘afro’ pelos movimentos intelectuais e culturais no Brasil é uma das linhas de fuga emergentes do movimento desejante por uma África, como o lugar ancestral, como tronco familiar e como o lugar de retorno de modo subjetivo. Nesse 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 diáspora¹¹⁰.

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-escravocrata, 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 discurso¹¹¹ hegemônico de identidade nacional, de negro e África grafado pela dominação colonial.

Nessa 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. São então resultados segundo Stuart Hall,

¹⁰⁹ WALTER, Roland. **O ESPAÇO LITERÁRIO DA DIÁSPORA AFRICANA: REFLEXÕES TEÓRICAS**. Revista A Cor das Letras. v. 12, n. 1, 2011.

¹¹⁰ FONSECA, Silvana Carvalho da. **Afro-Rizomas da Diáspora Negra entre Brasil, Angola e Portugal**. Encontros de Vista, Recife, 19 (1): 112-123, jan./jun. 2017. p.113.

¹¹¹ Vale ressaltar que a referência ao termo discurso neste trabalho, não é a 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 sociais estabelecendo relações de poder e controle. “Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada 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”. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 8-9.

de suas próprias formações autônomas, atravessados por uma lógica que opera dentro de uma referência diferente de tempo e espaço no tempo da *diference*¹¹².

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 *differance*— 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 a cultura. (HALL, 2013, p. 36)

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 tem por vez efeitos desterritorializantes. “As culturas, é claro tem 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”.¹¹³

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 que, ao observar suas linhas, visualizemos 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, fixa, essencializada ou permanente. A identidade vem a ser, uma “celebração móvel”.¹¹⁴

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, 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.

¹¹² HALL, Stuart. Op. cit. 2013. p. 40.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ HALL, Stuart. op.cit. 2011. p.13.

Paul Gilroy (2001), em sua obra *Atlântico Negro*, entende a diáspora em uma “estrutura rizomorfa” devido a complexa estrutura apresentada em suas produções “transcultural e internacional”, diluindo então as noções fixas presente no pensamento de origem única e de pertencimento cultural, onde a idéia de raça associa a pessoa ao seu lugar de origem, no caso, a África. Nesse sentido, a produção historiográfica produzida pelo autor nos permite entender nas estruturas da “diáspora” e as ramificações da “intercultural”, construída na coletividade, onde 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 fronteira da diáspora exige perceber suas linhas de negociações onde as subjetividades são formadas por múltiplas linhas históricas, linguísticas, étnico-raciais e culturais nas Américas. João José Reis (1983), pesquisador das sociedades escravocrata, 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, as 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. (REIS, 1983, p. 109)

Tendo como resultado comunidades heterogêneas, fluidas e fragmentadas a partir de diferentes contextos socioculturais, Ronald Walter (2011), 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”¹¹⁵. 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.

¹¹⁵WALTER, Roland. **O ESPAÇO LITERÁRIO DA DIÁSPORA AFRICANA: REFLEXÕES TEÓRICAS**. Revista A Cor das Letras. v. 12, n. 1, 2011. p. 12.

7- AFRO-RIZOMA 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!”¹¹⁶*

Afoxé. “*a fala que faz acontecer*”, “*a fala que faz*”, “*encantamento*”, “*palavra eficaz, operante*” “*enunciação que faz acontecer*”.¹¹⁷ 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 a 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”.¹¹⁸ Neste sentido, buscaremos então, seguir os fluxos das Nagôs Africanas com o intuito de evidenciar sua cartografia afro-rizomática, para isso, o diálogo com Deleuze e Guattari, 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, agenciamentos e 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

¹¹⁶ Música das Nagôs Africanas, Eu sou Nagô.

¹¹⁷ Antonio Risério. Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos afro-baianos. 1987. Apud. Ana Claudia da Silva. Tese Agenciamento dos blocos afros de Ilhéus.

¹¹⁸ DELEUZE, Gille; GUATTARI, Félix. **Introdução: Rizoma**. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. (1995) (Esgotado) Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. p. 10.

repetida pelos discursos dominantes, mas, sim, a partir de outras dimensões políticas, sociais, culturais, afetivas...

Durante a pesquisa de campo, registrei a manifestação de seis grupos afro-carnavalescos em sua programação oficial, foram eles: Nagôs Africanas, Netos de Gandhi, Ubuntu, As Africanas, Negros Mirins, Os Africanos. Eles produzem linguagens plurais diversas sobre a cultura negra em Belmonte que percorre do afoxé, o samba de couro, 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, 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 desfilarem em dois ou mais blocos, como é o caso da maioria das mulheres que desfilam nas Nagôs, 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 por significados decorrentes do processo criativo de expressão de suas subjetividades, presentes nas manifestações afro-carnavalescas baianas.

O grupo é composto pela percussão contendo cinco instrumentistas, quatro tambores e um agogô, conjunto que traduz o ritmo do ijexá, sob os cânticos orquestrados por D. Dezinha e respondidos pelas baianas. Como pode se perceber na imagem abaixo, D. Onorinda, 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*. 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.



Imagem 32: Desfile das Nagôs Africanas no circuito do carnaval-2018
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Segundo o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – 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 carnaval 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, pelo 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 conjunção destes itens são realizados o desfile que segue em cortejo pelas ruas dos bairros onde estão inseridos e nos circuitos oficial do carnaval¹¹⁹.

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 (1988), onde ela não designa uma combinação de múltiplo e de Uno, mas, ao contrário, é a organização própria do múltiplo

¹¹⁹ BARBOSA, Magnair. Desfiles de Afoxés. Cadernos do IPAC-BA, Vol, 4, Estudos Históricas. Salvador, 2010. P13. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador : Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. (Cadernos do IPAC, 4).

como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema.¹²⁰ Nesse 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 afoxé,¹²¹ 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.

Produções acadêmicas da área de História e Antropologia como o de VIEIRA (2013); LIMA (2009); SOUZA (2010); SOUZA (2014); SANTOS (2013); ALBUQUERQUE (2002)¹²² 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

¹²⁰ DELEUZE, Gilles. **DIFERENÇA E REPETIÇÃO**. Tradução: Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 174.

¹²¹ 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. BARBOSA, Magnair. Op. cit., p. 13.

¹²² LIMA, Ivaldo Marciano de França. **AFOXÉS: MANIFESTAÇÃO CULTURAL BAIANA OU PERNAMBUCANA? NARRATIVAS PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS AFOXÉS**. REVISTA ESBOÇOS: Histórias e contextos globais. Volume 16, Nº 21, Ano 2009, pp. 89-110 — UFSC. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n21>. 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 de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010; RISÉRIO, Antonio. **CARNAVAL: AS CORES DA MUDANÇA**. Revista, Afro-Ásia. Salvador, Bahia, Brasil. N 16, Ano 1995. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20848>; SOUZA, Gabriella Silva de. **Ao som do Ijexá: Afirmção Política e Expressão Religiosa nos Afoxés de Olinda e Recife – PE**. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. **Florianópolis, SC, 2014**.

SANTOS, Liliane Maria de Santana. **DOS TERREIROS PARA AS AVENIDAS: UMA ANÁLISE POLÍTICA SOBRE AS LIDERANÇAS DOS AFOXÉS EM SERGIPE**. Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia. São Cristóvão – SE, 2013.

VIEIRA, Filho Raphael. **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 Julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911531_ARQUIVO_Final.pdf.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. **Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia**. Revista Estudos Afro-Asiáticos. 1ª Revisão: 04.10.2002. 2ª Revisão: 15.10.2002. Cliente: Beth Cobra – Produção: Textos & Formas. p. 218-219.

provocada pelo mercantilismo colonial, bem como, seu desejo de lembrar as festas que ocorriam em África expressas nas performances dos seus cortejos.

Wlamyra Albuquerque (2002, p. 218-219) 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 em suas memórias da África e das realidades vividas na sociedade escravocrata.

Esses grupos afro-carnavalescos eram formados predominantemente pela juventude negro mestiça 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 a África¹²³, 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, Lanceiros D'África a presença destes grupos chamou a atenção da imprensa da época, segundo Albuquerque e Fraga (2006),

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.(Albuquerque e Fraga (2006, p. 223)

A partir de narrativas construídas por esses grupos afro-carnavalescos, Wlamyra Albuquerque (2002) argumenta que eles subvertiam a ordem e o lugar de marginalidade que lhes era atribuído 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

¹²³ VIEIRA, Filho Raphael. **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 Julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911531_ARQUIVO_Final.pdf.

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 1835.¹²⁴ Os Pândegos da África em seus cortejos denunciavam as perseguições às suas tradições religiosas. Com isso, a autora nos permite compreender que tais grupos souberam construir espaços de afetividades, lutas, sociabilidade e de comunidade a partir de suas expressões culturais ancestrais.

Albuquerque e Walter Fraga (2006) 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.¹²⁵

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, afoxés e agremiações afro-carnavalesca 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 de 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

¹²⁴ Sobre a Revolta dos Malês, ver João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

¹²⁵ ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de.; FRAGA FILHO, Walter. **Cultura negra e cultura nacional: samba, carnaval, capoeira e candomblé**. In: *Uma história do negro no Brasil*. _Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 232.

negras, e notamos que há singularidades e pluralidade nos modos de ser e fazer a cultura popular negra¹²⁶.

7.1 - Os tambores das Nagôs



Imagem 33: Composição dos tocadores e tocadora das Nagôs Africanas
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

O ritmo das Nagôs é marcado pelo toque dos atabaques (tambores), onde produzindo a cadência do ijexá. As Nagôs desfilam com três tocadores e uma tocadora, a Soleni. Os modelos dos tambores utilizados pelas nagôs são semelhantes aos dos ritos religiosos do candomblé, composto 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.

A presença de Soleni na função de tocadora escapa de a regra de ter somente homens tocando, ocupando esta função em afoxés, que muita das vezes é regida pelos fundamentos dos ritos dos cultos aos orixás, onde esta função é de exclusividade atribuída aos homens na função de ogã.

¹²⁶DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

Ester Souza (2008), 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 hierarquias¹²⁷” 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, tem 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 ele o responsável por guiar o som do ijexá.¹²⁸ 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Dezinha, 18/08/2018)*

¹²⁷ HALL, Stuart. Que “Negro” é esse na cultura negra? p. 374.

¹²⁸ 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 • outubro/novembro/dezembro 2016. p. 31-32.

Pode-se perceber a existência de uma relação de carinho, merecimento e reconhecimento por parte de Dona 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 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”¹²⁹. A transmissão dos saberes pela oralidade é marcante no processo de aprendizagem no grupo, desde aprender a tocar os instrumentos ao 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”¹³⁰.

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, 10/11/2018)

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 Silva (2010) o fato destas manifestações, na perspectiva do sagrado/profano, permeia

¹²⁹ DELEUZE; GUATTARI. **Introdução: Rizoma**. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia) Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. (1995) (Esgotado) Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Ano, 1995. p. 5.

¹³⁰ ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. GOIÂNIA 2015. p. 40.

organicamente entre as práticas culturais, manifestas no respeito aos tambores, ancestrais e outras entidades espirituais¹³¹.

As palavras de alegria, prazer e bem estar de D. Railda, sobre os tambores, é instigante para notarmos como se desdobra 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!* (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Railda, em 24/11/2018)



Imagem 34: Tambor das nagôs Africanas
Fonte: Arquivo da pesquisadora.

Da mesma forma que se anuncia no som do tambor, se inscreve nos corpos que respondem a ele, seja pela dança ou pela cantoria¹³². O som do ijexá produzido pelo

¹³¹ 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.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes da UNICAMP. 2010, p. 105.

¹³² 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>.

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 africanas.

A ancestralidade e 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. Enquanto a cultura é o relacionamento das singularidades, assim sendo, atravessa o espaço da memória que é um feixe de singularidades, assim a cultura é o movimento da ancestralidade e, por sua vez, a cultura 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”¹³³.

O corpo é cultura em movimento¹³⁴, movimento da ancestralidade, movimento negro, movimento da cultura popular negra, movimento das mulheres negras, movimentos da diáspora negra. Nesse sentido em pensar o fluxo do corpo em sua dramatização na dança das nagôs que enunciam sobre os seus cotidianos de trabalho e 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 tendo como potência geradora a ancestralidade, multiplicando a compreensão dos batuques para além do sentido de resistência¹³⁵.

Os tambores das Nagôs tocam o ritmo do ijexá e as baianas, as portas estandartes e a baiana do meio dançam em resposta ao seu som, 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 cinquenta mulheres no carnaval de Belmonte, mas durante o desenvolvimento da pesquisa, pude

¹³³ OLIVEIRA, Eduardo David de. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Tese (doutorado Graduação em Educação Brasileira) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). Fortaleza 2005. p.250.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade**. Dissertação (mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais) apresentado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás - UFG. GOIÂNIA, 2015. p. 45.

perceber que há um número médio de participantes que fica entre vinte e cinco a trinta mulheres.

Em sua maioria, essas mulheres são moradoras do mesmo bairro (Biela, Bom jardim, Ponta de areia dentre outros populares), também, há os laços pelas irmandades estabelecidas nas famílias de santo, onde algumas das integrantes são dos candomblés da cidade, e devido a este laço de irmandade e amizade integram o grupo, com é caso da relação de amizade entre Dezinha e Dita, ambas do mesmo candomblé. Há também freqüentadoras de outras casas de candomblé que também participam.



Imagem 35: Família de Railda com a neta Emanuelle no colo.

Fonte: arquivo da pesquisadora. Carnaval de 2018

O fluxo das Nagôs impulsionados pelos desejos coletivos e individuais de reverberarem sua negritude e religiosidades, agenciam espaços dissidentes produzidos pelas subjetividades e afetividade existentes no grupo, transformando os pontos musicais em linhas de fuga. Cada uma das mulheres participantes passa a ser Nagô Africana, que segundo D. Railda, “as Nagô é uma grande família, todo mundo se ajuda, pra participar da brincadeira”¹³⁶. As identidades negociem entre si sentidos para se reconstituírem momentaneamente enquanto grupo. Nas palavras de José Carlos dos Anjos:

¹³⁶ Entrevista com Dona Railda, em 24 de novembro de 2018.

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. (ANJOS, 2006, p. 33).

Desta forma, a aplicação do conceito de grupo nômade ou modelo nômade, aplicado por José Carlos dos Anjos para analisar as práticas religiosas afro-brasileira 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 territorializada¹³⁷.

As roupas utilizadas pelas mulheres territorializa o espaço subjetivo e a identidade de ser uma das baianas das Nagôs. Ser Nagô naquele momento, sobrepõe a identidade mãe, marisqueira, camelô, dona de casa, estudante, idosa, trabalhadora rural e assim momentaneamente elas têm a identidade em serem as Nagôs Africanas. Fato que percebemos como o ser baiana ou porta estandarte das Nagôs Africanas, significa pra elas, mas que uma brincadeira, mas também se configura como um ato político, um ato de liberdade, de luta contra as opressões raciais, uma escrita de si e da negritude na história.

¹³⁷ ANJOS. José Carlos Gomes dos. **Hipótese central: a máquina de guerra**. In: No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre; editora da UFRGS/ Fundação Cultural palmares, 2006, p. 35.

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

Onorinda: 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 da brincadeira, vem dançar que é muito bom.

Porquê Nagô é liberdade, é expressão, é a maneira do 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.(Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, em 15/01/2018)

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 tem resistência, entender que não é como antes, como na escravidão. Que agora temos vez e temos voz. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018)

O conceito de máquina de guerra nômade de Deleuze e Guattari, configura-se no interior do grupo como um momento de organização e resposta as 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”. (Deleuze; Guattari, 1980, p.445 Apud. Anjos, 2006, p.) É nesse sentido que a prática do afoxé transcorrida pelo conjunto do som do ijexá que se constitui segundo Ikeda (2016), como linguagem “interna”, como expressão endocultural, que retrata e se comunica internamente, nas comunidades negras, somente depois alcançando outros estratos sociais¹³⁸.

¹³⁸ 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 • outubro/novembro/dezembro 2016. P31-32. p. 32.

8- “*VAMOS CORTAR DENDÊ! NAGÔ*”: SABER/PODER, AFETIVIDADES, APRENDIZAGENS



Imagem 36: A Dança das Nagôs

Fonte: Arquivo da pesquisadora

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 a música como, por exemplo, cortar dendê ou na dança registrada na imagem, acima, onde D. Quelé faz uma coreografia em saudação aos orixás. Nesse sentido, a dança se configura em uma resposta ao ritmo do ijexá produzido pelos atabaques, agogô e pelos cantos. O movimento é composto então pelo toque no corpo e o corpo dança ao som do ijexá¹³⁹.

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

¹³⁹ ROSA, Eloisa Marques. *A Suca em Natividade: festa, batuque e ancestralidade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Escola de Música e Artes Cênicas (Emac), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015. p. 40.

que foram utilizadas nos primeiros cortejos¹⁴⁰. A roupa como pode ser notado na fotografia, é composta por uma saia longa, com muitos babados, o tecido normalmente usado é o cetim, elas usam um pano branco amarrado na região do peito por cima da blusa. Esse pano é chamado de pano da costa, fica por cima da bata. Elas sempre usam o torço branco, uma grande tira de pano amarrada na cabeça, sendo as suas roupas muito semelhantes às utilizadas das nos candomblés frequentados durante os ritos religiosos.

Durante os desfiles, as baianas se organizam em duas fileiras: uma paralela a outra que, durante as coreografias, formam uma grande roda ou, a depender da música, fazem um movimento de entrelaçamento. Normalmente, as baianas que ficam próximas da percussão são as que tempo mais de 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 aumenta o número de pessoas vai aumentando o espaço da dança deixando mais definida suas formas.¹⁴¹.



Imagem 37: cortejo das Nagôs Africanas

Fonte: Arquivo da pesquisadora

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 estandarte são as meninas mais novas, responsáveis por carregar o estandarte do grupo. Dona Onorinda 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

¹⁴⁰ SANTOS, Nívea Alves dos. **Estudo Etnográfico. In:** Desfiles de Afoxé. IPAC. p. 33.

¹⁴¹ ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade.** Dissertação (mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais) apresentado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás - UFG. GOIÂNIA 2015, p.57.

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.

***Onorinda:** 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 aqui¹⁴². 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. (Onorinda em entrevista a TV Web Cultura, durante a apresentação das Nagôs na UFSB, durante a SBPC na UFSB, Agosto de 2015)¹⁴³*

As manifestações negras corporais produzem um arsenal de códigos que compõem a memória coletiva¹⁴⁴. 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 pontuou Rosa e Silva (2017, p. 258), nas sociedades e culturas em que a dança é forma de oração, com os próprios deuses se apresentam dançando, é possível reconhecer a centralidade conceitual e simbólica do corpo, bem como suas linhas de fuga, na criação de estratégias de 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

¹⁴²Onorinda aponta para o tabuleiro que esta em cima da cabeça, o tabuleiro é organizado por Dona Dezinha e fica guardado em sua casa, só sai para as apresentações.

¹⁴³ Entrevista, retirada da TV WEB, realizada na UFSB, Porto Seguro, 19 de agosto de 2015, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xR7iLLKoj40>.

¹⁴⁴ROSA, Eloisa Marques. **A suça em natividade: Festa, batuque e ancestralidade**. Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás - UFG. GOIÂNIA 2015, p. 57.

em Deleuze¹⁴⁵. 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 comum dos afoxés. Nesse sentido a constituição do grupo das Nagôs desloca ou desterritorializa as práticas culturais negras no e para 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 negras das Nagôs Africanas, a partir de suas linguagens da dança, coletividade e afetividades.¹⁴⁶

Nesse ritmo, percebemos como a musicalidade, a dança, o corpo, os tambores e as religiosidades negras como resistências produzidas no interior do cotidiano da população afro-descendente, como modo de responder as práticas de opressões do colonialismo em relação ao povo negro na diáspora¹⁴⁷. 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 emergiu linguagens culturais, religiosas, modos de ser e viver oxigenado por movimentos desejanter 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.

¹⁴⁵ DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

¹⁴⁶ ANJOS, José Carlos Gomes dos, **Mirim em Desterritorialização**. In: No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre; editora da UFRGS/ Fundação Cultural palmares, 2006, p. 35.

¹⁴⁷Rolnik, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro.

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.”¹⁴⁸ Nesse sentido, as práticas das Nagôs podem ser lidas como um espaço coletivo de resistência necessário, pois, como bem pontuou Bell Hooks (S/data), nestes espaços de afetividades “é possível encontrar espaços para amar, brincar, expressar criatividade, receber carinho e atenção e poder expressar as emoções reprimidas¹⁴⁹”.

D. Railda: *As Nagô é uma grande família, todo mundo se ajuda, pra participar da brincadeira*”. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Railda, em 24/11/2018.)

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

Carol: *na verdade é uma alegria ta nessa 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!* (Entrevista cedida a TV Web Cultura por Carol, durante o I Fórum Social da Universidade Federal do Sul da Bahia- UFSB. Em 19/08/2016).

Como é Participar de um grupo só com Mulheres?

D. Onorinda: *é Maravilhoso! Você precisa ver na hora de trocar de roupa, pena que Dezinha não troca roupa na frente de ninguém. (risos)... não, não.* (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Dona Onorinda, em 08/12/2018.)

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).* (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Detinha, em 08/12/2018)

¹⁴⁸ O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência / Paul Gilroy, p. 100. Ano 2001

¹⁴⁹ Bell Hooks, **Vivendo de Amor**. Texto disponível em, <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/> acessado em 26/11/2018, as 17:30h.

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 reaprender e estarem próximas umas das outras e, desta forma, fortalecerem-se em 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”¹⁵⁰.

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. Onorinda 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.

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Soleni, em 18/01/2019)

O sentimento de bem viver, de liberdade presente no grupo das Nagôs é uma das linhas que marcam o grupo. Ela 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 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 utilizadas. Não

¹⁵⁰ LAURO, Rafael, **Afetos (Bio) Políticos: Amizade**. Texto da Série: Afetos (Bio) Políticos. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/fundamentos/micropolitica/afetos-biopoliticos/>

se trata de ações espontâneas e sim de trocas de saberes, resgates de tradições, modos de importarem-se umas com as outras. Essas dimensões são articuladas entre si como maneira de produzir bens e relações sociais¹⁵¹.



Imagem 38: Pedrina e Onorinda se preparando para a saída do bloco

Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora

Os movimentos de construção das relações afetivas das Nagôs são construídos pelos laços de amizade, que 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 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”.¹⁵²

A atitude revela, como diria Paul Gilroy (2001), a atitude de criarem espaços de sociabilidade entre as mulheres negras periféricas, suas intenções de intervirem em suas vidas, escapando a 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 racial¹⁵³.

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,

¹⁵¹Ibidem.: GUATTARI; ROLNIK. 1994. p. 18.

¹⁵² LAURO, Rafael, **Afetos (Bio) Políticos: Amizade. Texto da Série: Afetos (Bio) Políticos.** Ano. p. 3. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/fundamentos/micropolitica/afetos-biopoliticos/> Ano. p. 3.

¹⁵³ GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. - São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

o lazer em família e a 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 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 se deu através de sua mãe e de sua avó materna que por morarem na mesma rua que D. Dezinha, possibilitou que Carol crescesse vendo os ensaios das Nagôs Africanas na porta de casa.

Na imagem a seguir, foi registrada em 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 na 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.



Imagem 39: Desfile das nagôs na Biela

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018)

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 africanas¹⁵⁴” de tal maneira que se constitui como espaço afetivo e também de territorialização com a religião dos orixás, de modo litúrgico e múltiplo pra cada uma das mulheres que integra o grupo.

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

D. Onorinda: *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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Onorinda, em 15/01/2018)*

¹⁵⁴ BARBOSA, Magnair. **Desfiles de Afoxés. Estudos Históricos**. Salvador, 2010. P13. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador. Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010, p. 22.



Imagem 40: Tabuleiros das Nagôs Africanas
Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

As Nagôs tem 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Dezinha, em 18/08/2018)

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. Onorinda.

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. Onorinda: 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 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Onorinda, em 15/01/2018)

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 Onorinda, 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. Onorinda tem sua proximidade por ter boa parte de sua família como filhos, primas, como Mãe Otília, guardiã de uma das casas mais antigas da cidade e de tios, que são ou foram adeptos a religião. As narrativas apontam que as casas de candomblé são um dos principais espaços de diversão, 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. Onorinda: Nós já nascemos na macumba, somos descendentes de filhos de santos (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Onorinda, em 08/12/2018)

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.

(Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Detinha, em 08/12/2018)

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.¹⁵⁵

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?

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018)*

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 impulsiona em uma cosmovisão de mundo, não estando preocupada se ultrapassou ou não a linha tênue do que é cada espaço, mas o movimentando como fluxos de um corpo político de máquina de guerra¹⁵⁶. 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

¹⁵⁵ DOS ANJOS, José Carlos. 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

¹⁵⁶ Deleuze, Gilles. **CURSO DE 24 DE JANEIRO DE 1978: O AFETO E A IDEIA**, p41. In: Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981). Gilles deleuze; tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: Ed. UECE, 2019.

objetivam o encontro não a separação. O carnaval remete a vários universos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um desfile polissêmico¹⁵⁷.

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 afoxé¹⁵⁸, mas sim, uma cartografia autônoma constituída pelas linhas da diferença. A formação tradicional dos afoxés, normalmente, composto por uma hierarquização das relações de gênero decorrente dos dogmas religiosos do candomblé, onde 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 Onorinda: Não... não.

Onorinda: 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?

Onorinda: é... ele é convidado...

Onorinda: Ele é convidado a brincar. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por D. Detinha e D. Onorinda, em 08/12/2018)

Enquanto os grupos tradicionais mantêm a centralidade masculina nos cargos dos grupos como a dos tocadores, prática comum entre os grupos afro-carnavalescos baianos,

¹⁵⁷DAMATTA, A **invenção do Carnaval**. In. Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6º Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 59

¹⁵⁸Os 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, onde 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 a montagem do mosaico multiétnico da representação do mundo negro diaspórico brasileiro. Antonio Risério (1995), afirma que os afoxés do século XIX, já expressavam as temáticas que hoje denominamos de étnico-raciais na sociedade brasileira daquela época.

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 constitui-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. (LODY, 1976, p.06 Apud. SOUZA, 2008, p.115-116)

A percussionista ou a combone, como são chamados os tocadores e tocadoras em Belmonte, das Nagôs é Soleni, mulher negra que aprendeu a tocar com seu avô, Sr. Carlos Santana, mais conhecido como Donha, tendo hoje mais de setenta anos. Soleni relata que começou a tocar ainda muito nova aos cinco anos, aprendeu vendo o avô tocar. Quando ele pegava o tambor, ela ia pro lado dele 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Soleni, em 18/01/2019)



Imagem 41: Desfile das Nagôs, ao meio Soleni entre os cambones

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

A presença de Soleni nas Nagôs se deu através do convite feito por D. Dezinha para ela tocar nas Nagôs Africanas, 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”.¹⁵⁹ 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 elas 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 esteve à frente de organizações de levantes e quilombos, irmandades religiosas seculares como a irmandade

¹⁵⁹ANJOS, José Carlos 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, p. 86.

da Boa Morte, 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.

O fato de Pedrina e Carol participarem da brincadeira ainda no período em que eram estudantes da educação básica, foram, algumas vezes, acionadas pela professora para contribuírem no desenvolvimento de atividades referentes a 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 em quanto convidadas demonstra os efeitos que a organização das mulheres e de suas negociações, nos espaços de poder a exemplo a 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 Poli¹⁶⁰, chamava as Nagô, chamava os Gandhi. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Pedrina, em 22/09/2018)*

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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018)*

A participação das meninas nas atividades dos projetos escolares de falar sobre a cultura negra, como integrantes das Nagôs¹⁶¹ e como estudantes, produz a diluição dos

¹⁶⁰ O Poli é uma referência ao Colégio Polivalente de Belmonte de ensino Médio. Um dos maiores Colégios da Cidade.

¹⁶¹ 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

espaços hegemônicos do saber e a formam novos territórios que não são nem relativos a 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Carol, em 10/11/2018)

A religiosidade, a brincadeira, o batuque do tambor, os laços de amizade e familiaridade presente nas Nagôs, são os signos que lhes permitem entender e estabelecer significados com seu cotidiano dentro e fora do grupo. Nesse 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. (Entrevista cedida a Dandara dos Santos Silva por Pedrina, em 22/09/2018)

públicas da Região, a participarem de evento como no Campus XVIII da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Eunápolis e a Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), campus Sosígenes 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 bloco das Nagôs Africanas, as reterritorializam 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.

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 que procurei enveredar-me, 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 cartografia das Nagôs e, 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, compostos por um “centrado de significações de saber e de poder”.

Cada um dos capítulos produzidos neste trabalho teve como objetivo desenhar a cartografia das Nagôs Africanas de Belmonte, que 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 tem 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 me descentrou e inseriu-me 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, desvendam então seus agenciamentos. Suas práticas culturais se configuram em estratégias para rasurarem o campo das opressões estruturais que operam sobre elas no que diz respeito raça, gênero e classe.

Conhecer cada uma das componentes do grupo nos revela 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 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 ser a cultura negra, são agenciamentos coletivos na produção de potências do agir negro em suas subjetivações na produção das culturas negras, territórios negros, identidades negras, 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 tem 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 e que podem ser de entradas ou de saídas de fluxos, criando mapas moveis 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 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 os territórios negros.

O carnaval então 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 e se reterritorializam 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, transformando, reinventando-se.

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, mais através de linhas de fuga, 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 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 a construção de novos espaços simbólicos, que agem de forma liminar, provocando deslocamentos das condições de subalternidades, imposta pela escravização africana é realizada continuamente em campos da música e 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. A partir dos agenciamentos das Nagôs, nos é permitido enxergá-las como um rizoma por sua multiplicidade de raízes em seu sentido biológico, exercido no sistema que estão inseridas, e no sentido metafórico da palavra como um lugar que afirma, legitima e que 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-carnavalesco, 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-brasileira. 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 então uma reversão nos signos produzidos pelo colonialismo no que se refere ao afro, ao africano, ao afro-descendente e suas práticas culturais, reconfigurando as relações. A partir das práticas subvertidas pelo desejo de liberdade presente na brincadeira, o desejo de ser ouvida e produzir 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 se organizarem e ali compartilharem suas singularidades e estabelecerem laços afetivos, demonstrando seus laços de amizade, religiosidades, liberdade, audácia e alegria, elas só aumentam seu poder aumenta, 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 às 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 BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O QUE É UM DISPOSITIVO?**. Outra travessia, Santa Catarina. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/viewFile/12576/11743>.

Alberto Heráclito Ferreira Filho. **DESAFRICANIZAR AS RUAS: ELITES LETRADAS, MULHERES POBRES E CULTURA POPULAR EM SALVADOR** (1 890-1 937). Afro-Ásia, 21-22. (1998-1999) 239-256. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>

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

ALBUQUERQUE, Wlamyra. **Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia**. Revista Estudos Afro-Asiáticos. 1ª Revisão: 04.10.2002. 2ª Revisão: 15.10.2002. Cliente: Beth Cobra – Produção: Textos & Formas. P 218-219

Ana Claudia Cruz da Silva. **Segregação espacial e produção de territórios negros por blocos afro em Ilhéus, Bahia**. Ponto Urbe [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 julho 2009, consultado o 20 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1475>; DOI : 10.4000/pontourbe.1475

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

ANJOS, José Carlos 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.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. **desfile de Afoxé**. / IPAC. Ed. Revisada e ampliada – Salvador: Fundação Pedro Calmon; 2011.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. **Festa da Boa Morte**. / IPAC. Ed. Revisada e ampliada – 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. **Desfiles de Afoxés. Estudos Históricos**. Salvador, 2010. P13. Bahia. Governo do Estado. Secretaria de Cultura. IPAC. Desfile de Afoxés. / IPAC. – Salvador. Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2010. (Cadernos do IPAC, 4)

BAS´ILELE, Malomalo. **MACUMBA, MACUMBIZAÇÃO E DESMACUMBIZAÇÃO**. In: A religiosidade brasileira e a filosofia. [recurso eletrônico] / Ronie Alexsandro Teles da Silveira; Marcos Carvalho Lopes (Orgs.) -Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

bell hooks. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (orgs.). O livro da saúde das mulheres negras. Nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, p. 188-198, 2000.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Trad. Myriam Ávil, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renete, Glaucia Renete Gonçalves. – 2ª ed. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRASIL, Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília | DF | Outubro | 2004.

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.

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.

BRASIL. Mercado de Trabalho. In: **Retrato das Desigualdades Gênero Raça**. IPEA. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>

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, Vol. 9, Nº 4, p. 37 - 65, Out/Dez 2019.

BRUCE; HAESBAERT, Rogério e Glauco. **A DESTERRITORIALIZAÇÃO NA OBRA DE DELEUZE E GUATTARI**. *GEOgraphia* - Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. v. 4, n. 7 (2002). DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i7.a13419>

CAMPOS, Luiz Augusto. **O Pardo como dilema político**. 2013. Disponível em <http://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-pol%C3%ADtico.pdf>

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) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANCELA, Francisco. **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.

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

CUNHA, Levi Sena. **Cidade e Memória: Urbanização e conflitos na Eunápolis dos anos de 1970 a 1988**. 2014. Monografia (Graduação em História) 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.: Repensando o Estado Novo. Org. Dulce Chaves Pandolfi. Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação.** In.: REPENSANDO o Estado Novo. Organizadora: Dulce Pandolfi. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999. 345 p Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br>

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

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/>

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

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

DELEUZE, Gilles. **CURSO DE 24 DE JANEIRO DE 1978: O AFETO E A IDEIA, In.: Cursos Sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981).** Tradução para o português Emanuel, Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: Ed. UECE, 2019.

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

DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo.** Disponível em: http://www.uc.pt/iii/ceis20/conceitos_dispositivos/programa/deleuze_dispositivo.

DELEUZE, Guilles. **Cinema 1 A imagem-mivimento.** Tradução: Stella Senra. Editora Brasiliense S.A. Revisão: José W. S. Moraes Elvira da Rocha Consultor desta edição: Inácio Araújo. 1983

Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade** – Porto Alegre: Sulina, 2015.

FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. **DESAFRICANIZAR AS RUAS: ELITES LETRADAS, MULHERES POBRES E CULTURA POPULAR EM SALVADOR (1890-1937).** Afro-Ásia, n. 21-22. (1998) 239-256.. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20968>

FONSECA, Silvana Carvalho da. **Afro-Rizomas da Diáspora Negra entre Brasil, Angola e Portugal. Encontros de Vista,** Recife, 19 (1): 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

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 8-9.

FRANÇA FILHO; Durval Pereira Da. **BELMONTE, MEMÓRIA, CULTURA E TURISMO: numa (re)visão de Iararana de Sosígenes Costa**. (Dissertação de Mestrado) Apresentada na Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2003.

FREITAS, Henrique. **DEZ-A-FIOS EPSTEMOLOGICOS 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**. 2013.

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

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

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeus da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11.ed. Rio de Janeiro, 2011.

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

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**.:Org. Liv Sovik. Tradução: Ed. UFMG- Belo Horizonte, 2013.

HALL, Stuart. **Quem Precisa de Identidade?** In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ, Vozes, 2014, pp.113

HASENBALG Carlos e SILVA Nelson do Vale. **Raça e Oportunidades Educacionais no Brasil**. Cad. Pesq., São Paulo (73): 5-12, Maio 1990. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1092/1097>.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Ed. Terra e Paz. 2015

HOOKS Bel. **Vivendo de Amor**. Texto disponível em, <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>

IBGE, **Censo Demográfico 2010, amostras da população residente por cor e raça**. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/belmonte/pesquisa/23/22107?detalhes=true>

ICKES, Scott. **ERA DAS BATUCADAS: O CARNAVAL BAIANO DAS DÉCADAS 1930 E 1940**. Revista Afro-Asia, (2013), 199-238. Tradução: Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21282>

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 • outubro/novembro/dezembro 2016.

IPEIA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. 4ª Edição. 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>

JACCOUD, Luciana. **O COMBATE AO RACISMO E À DESIGUALDADE: O DESAFIO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL**. In: As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil : 120 anos após a abolição / Mário Theodoro (org.), Luciana Jaccoud, Rafael Osório, Sergei Soares . – Brasília : Ipea, 2008.

JHADER CERQUEIRA DO CARMO 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, 24(1): 406, janeiro-abril/2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1805-9584-2016v24n1p155>.

JORGETE, Maria Portal Lago. **Mestras da cultura popular em Belém-PA: a importância da mulher na manutenção e divulgação da cultura popular**. 18º REDOR. Universidade Federal Rural de Pernambuco , Recife – Te,a perspectivas feministas de gênero desafios no campo da militância e das praticas

LAGO, Jorgete Maria Portal. **Mestras da Cultura Popular em Belém-Pa: Narrativas de Vida, Ativismos Culturais e protagonismo Musicais**. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA ESCOLA DE MÚSICA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA. Tese de Doutorado. Salvador, 2017.

LAUREANO, Jamile, **Entre Passos e Medidas: alguns aspectos do território belmontense do século XIX**. Monografia apresentada como Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia, *Campus XVIII*, como requisito para obtenção do grau de Licenciado em História. 2017.

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

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **AFOXÉS: MANIFESTAÇÃO CULTURAL BAIANA OU PERNAMBUCANA? NARRATIVAS PARA UMA HISTÓRIA SOCIAL DOS AFOXÉS**. REVISTA ESBOÇOS: Histórias e contextos globais. Volume 16, Nº 21, Ano 2009, pp. 89-110 — UFSC. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2009v16n21p89>

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

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução marta Lança. Ano 2018 | 2ª Ed.

MUNANGA, Kabengele, **NEGRITUDE - Usos e Sentidos**. Editora Ática. Série Princípios. 2ª edição. 88 páginas. Ano da edição: 1988.

MUNANGA, Kabengele. **UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>

MUNANGA, Kenbengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. FORTALEZA 2005. (p250)

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA LILIANA DA. **1 Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade** / orgs.– Porto Alegre: Sulina, 2015.

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

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

RAMOSE. Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

REIS, João José, **RESISTÊNCIA ESCRAVA NA BAHIA- "PODEREMOS BRINCAR, FOLGAR E CANTAR...": O PROTESTO ESCRAVO NA AMÉRICA**. Afro-Ásia. v14. Ano 1983. P. 107-123. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20823>

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

RISÉRIO, Antonio. **CARNAVAL: AS CORES DA MUDANÇA**. Revista Afro-Ásia, n.16, ano 1995. ISSN:1981-1411. Acessado em: <<http://dx.doi.org/10.9771/1981-1411afro-ásia.v0i16.20848>>.

ROCHA, Lurdes Bertol. **A região cacauera da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa : saga, percepção, representação** / Lurdes Bertol Rocha. – Ilhéus : Editus, 2008.

Rolnik, Raquel. **Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro.** Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4627715/mod_resource/content/1/OB_ROLNIK%20-%202007%20-%20Territórios%20Negros%20nas%20cidades%20brasileiras

ROSA, Eloisa Marques. **A SUÇA EM NATIVIDADE: Festa, batuque e ancestralidade.** Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás - UFG. GOIÂNIA 2015.

RÜSEN, J. **Aprendizagem histórica: fundamentos e paradigmas.** Curitiba: W.A. Editores, 2012.

SANTOS, Liliane Maria de Santana. **DOS TERREIROS PARA AS AVENIDAS: UMA ANÁLISE POLÍTICA SOBRE AS LIDERANÇAS DOS AFOXÉS EM SERGIPE.** Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia. São Cristóvão – SE, 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”.** 04 de Junho de 2018. Disponível em: <https://medium.com/@isabelapsena/o-n%C3%A3o-lugar-do-pardo-941b3dce6028>

SILVA, Ana Claudia Cruz da. **AGENCIAMENTOS COLETIVOS, TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS E CAPTURAS UMA ETNOGRAFIA DE MOVIMENTOS 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.

SILVA, Ana Claudia Cruz da. **Segregação espacial e produção de territórios negros por blocos afro em Ilhéus, Bahia.** Ponto Urbe [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 julho 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1475?lang=en>

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.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes da UNICAMP.

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.

SOARES, Bianca Arruda. **Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

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 de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

SOUZA, Ester Monteiro de. **Akodidé: Poder Feminino e Relações de Gênero no contexto dos Afoxés de Pernambuco.** Fazendo Gênero 8- Corpo, Violência e Poder. Florianópolis 25 a 28 de agosto de 2008.

SOUZA, Gabriella Silva de. **Ao som do Ijexá: Afirmação Política e Expressão Religiosa nos Afoxés de Olinda e Recife – PE.** Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. **Florianópolis, SC, 2014**

TERRA, Marina Furtado. **ESPAÇO E EDUCAÇÃO: CARTOGRAFIA DE SINGULARIDADES EM UM BAIRRO DE JUIZ DE FORA/ MG.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação: área de concentração em Educação Brasileira: Gestão e Práticas Pedagógicas da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora. 2012.

VERACEL Celulose S.A. **Projeto de Monitoramento do Desembarque Pesqueiro.** 4ª edição - Junho/2018. Disponível em: <http://www.veracel.com.br/wp-content/uploads/2016/04/DESEMBARQUE-PESQUEIRO.pdf>

Veracel Celulose. **Documento de Monitoramento do desembarque pesqueiro da costa do descobrimento,** Ano, 2014

VIEIRA, Filho Raphael. **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 Julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364911531_ARQUIVO_Final.pdf

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>

WERNECK, Jurema Pinto. **O SAMBA SEGUNDO AS IALODÊS: Mulheres negras e a cultura midiática.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Março de 2007.

ZANELATTO, João Henrique. **ESTADO, CULTURA E IDENTIDADE NACIONAL NO TEMPO DE VARGAS.** Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/historia/article/view/418>

ANEXOS

