

AVISO AO USUÁRIO

A digitalização e submissão deste trabalho monográfico ao *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia* foi realizada no âmbito do Projeto *Historiografia e pesquisa discente: as monografias dos graduandos em História da UFU*, referente ao EDITAL Nº 001/2016 PROGRAD/DIREN/UFU (<https://monografiashistoriaufu.wordpress.com>).

O projeto visa à digitalização, catalogação e disponibilização online das monografias dos discentes do Curso de História da UFU que fazem parte do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (CDHIS/INHIS/UFU).

O conteúdo das obras é de responsabilidade exclusiva dos seus autores, a quem pertencem os direitos autorais. Reserva-se ao autor (ou detentor dos direitos), a prerrogativa de solicitar, a qualquer tempo, a retirada de seu trabalho monográfico do *DUCERE: Repositório Institucional da Universidade Federal de Uberlândia*. Para tanto, o autor deverá entrar em contato com o responsável pelo repositório através do e-mail recursoscontínuos@dirbi.ufu.br.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA

Afoxé Filhos de Gandhi:
55 Anos de Música Afro-Brasileira no
Tempo dos Tempos

KAROLINE DE OLIVEIRA REBOUÇAS

KAROLINE DE OLIVEIRA REBOUÇAS

Afoxé Filhos de Gandhi:
55 Anos de Música Afro-Brasileira no
Tempo dos Tempos

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em História, sob a orientação do Prof^o. Dr. Newton Dângelo.

UBERLÂNDIA, JANEIRO DE 2005.

Rebouças, Karoline de Oliveira, (1982)

Afoxé Filhos de Gandhi: 55 Anos de Música Afro-Brasileira no Tempo dos Tempos

Karoline de Oliveira Rebouças- Uberlândia, 2005

(50 folhas)

Orientador: Profº Dr. Newton Dângelo

Monografia (Bacharelado) - Universidade Federal de Uberlândia, Curso de Graduação em História. Inclui Bibliografia.

KAROLINE DE OLIVEIRA REBOUÇAS

AFOXÉ FILHOS DE GANDHI:
55 ANOS DE MÚSICA AFRO-BRASILEIRA NO TEMPO
DOS TEMPOS

BANCA EXAMINADORA

Prof^o Dr. Newton Dângelo – Orientador

Prof^a Ms. Renata Meira

Prof^o Dr. Luiz Carlos de Laurentiz

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais, Luiz Carlos e Maria Aparecida (in memoriam), que me proporcionaram a vida e uma educação privilegiada, que poucos brasileiros possuem.

Agradecimentos

A realização de uma pesquisa jamais se concretiza sem o auxílio de outras pessoas. Principalmente neste primeiro trabalho historiográfico, o papel desempenhado por todos que tenham colaborado é imprescindível. Dentre aqueles mais próximos, devo destacar meu pai Luiz Carlos, pelo apoio, incentivo e patrocínio das viagens à Bahia.

Sou grata ao Peterson pelo amor, dedicação, confiança e paciência para compreender minha ausência durante o período da pesquisa. Aos meus irmãos, Karina e Júnior, pelo amor e compreensão pela ausência nestes cinco anos de graduação.

Agradeço ao professor Newton Dângelo pela paciência, incentivo e por acreditar neste trabalho.

Também devo agradecer às pessoas que gentilmente cederam seus depoimentos: Sr. Valdemar José de Souza – “Tio Souza”; Valdir Conceição Ferreira; Sr. Jair; Este trabalho também pertence a vocês.

O trabalho de pesquisa seria muito mais árduo sem a contribuição de algumas pessoas em Salvador e Uberlândia. Por isso agradeço às minhas queridas tias Ilmar e Régias, que não mediram esforços para conseguir a bibliografia solicitada por mim em Salvador. À Naira e ao Gláucio, que sempre estiveram dispostos a me socorrer para manter o cronograma da pesquisa. À Flora, pelas longas discussões acerca do negro na sociedade brasileira, que foram imprescindíveis ao desenvolver este trabalho. Também devo agradecer a todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para concretização deste trabalho; muito obrigada a todos.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo acompanhar a trajetória do Afoxé Filhos de Gandhi em Salvador entre os anos de 1949 e 2004, procurando discutir questões que envolvem a construção de uma identidade afro-baiana.

Assim, procuraremos recompor o discurso em torno da idéia de Bahia, bem como verificar de que maneira o processo de reafirmação fez parte do contexto histórico do carnaval baiano, dentre suas várias modificações até tomar as feições mercadológicas assumidas hoje.

Em meio a diversas fontes documentais, utilizamos artigos de jornais e o livro do memorialista Anísio Félix, com depoimentos dos fundadores do Afoxé, com intuito de recompor a cena carnavalesca na cidade de Salvador, do o início do século XX até os dias atuais.

A partir de entrevistas e análises documentais, constatamos que os negros encaram o carnaval como espaço político onde as reivindicações podem ser colocadas sem maiores punições através dos temas africanos, utilizados pelos afoxés como forma de reafirmar a identidade afro-brasileira.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: CULTURA AFRO-BRASILEIRA, CARNAVAL E AFOXÉ FILHOS DE GANDHI: INTERAÇÃO PARA CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE	12
CAPÍTULO 2: TRADIÇÃO ORAL, INTER-RELAÇÕES COM CANDOMBLÉ E RECONHECIMENTO SOCIAL NO GANDHI	26
CAPÍTULO 3: O GANDHI, A REAFRICANIZAÇÃO DA BAHIA E A MERCANTILIZAÇÃO DO CARNAVAL.....	32
CONCLUSÃO	42
FONTES	45
BIBLIOGRAFIA	47

Introdução

Em 2000, no curso de Antropologia Cultural I, ministrada pelo professor João Marcos Alem no primeiro período do presente curso de graduação em História, realizamos diversos questionamentos acerca da cultura afro-brasileira. A partir daí comecei a pensar a Bahia enquanto espaço de manifestações afro-brasileiras que aparentemente absorveu a cultura negra em sua sociedade, perpassando a imagem de uma sociedade cordial, de pessoas alegres, acolhedoras, que não possuem preconceitos, sendo assim pluri-étnica, resultado de um “sincretismo” vitorioso.

Neste percurso de indagações e novas leituras, me propus a pensar o afoxé Filhos de Gandhi como símbolo maior de baianidade, e desta forma, através de sua trajetória, procuro compreender a sua participação no processo de “reafricanização” da comunidade negro-mestiça no “espaço carnavalizado da vida social baiana”, durante a segunda metade do século XX e início do século XXI, enfatizando a relação do Filhos de Gandhi com o processo de construção de uma identidade afro-baiana.

No primeiro capítulo apresento um balanço teórico acerca do conceito de cultura em Raymond Williams, seguido da reflexão sobre a influência da cultura africana na formação de uma identidade brasileira e de uma retrospectiva histórica do Carnaval baiano do século XIX até meados do século XX, quando da formação do Afoxé Filhos de Gandhi. A análise se fez pensando o Carnaval como principal espaço público para manifestações culturais, étnicas, políticas e sociais da sociedade baiana. Apresento, ainda, o bloco de inspiração étnica que tornou-se na década de 1980 um marco de referência da Negritude Baiana, o Afoxé Filhos de Gandhi, contribuindo para mercantilização da baianidade pelos órgãos oficiais de turismo. Através da reconstituição da origem do bloco, analiso as motivações dos fundadores em relação ao contexto político-social e carnavalesco do período, procurando, através dos depoimentos de seus fundadores, conhecer as representações que fazem de si e da sociedade onde se inserem.

No segundo capítulo abordo a teia de relações entre afoxé e candomblé, envolvendo a questão das tradições africanas, dentre elas a oralidade, que se faz presente nos ensinamentos dos “textos orais” aos iniciados no culto afro-brasileiro através de contos nos jogos de adivinhação. As tradições do culto religioso e a tradição oral, herdadas dos antepassados africanos, fundem-se na estrutura do afoxé Filhos de

Gandhi, o qual invade o espaço público da festa carnavalesca baiana apresentando à sociedade as riquezas da cultura afro-brasileira, seguindo ritualmente as tradições religiosas.

Entre outros aspectos abordados, aponto a necessidade dos membros do afoxé para torná-lo reconhecido socialmente; o desenvolvimento de práticas clientelistas, visando a legitimação oficial do afoxé no contexto sóciopolítico baiano; a questão da construção do discurso da “baianidade”, sua inter-relação com o processo de “reafricanização” sofrido na Bahia após a década de 1970.

O terceiro e último capítulo trata do binômio tradição mercantilização, analisando as discordâncias internas no afoxé Filhos de Gandhi, que enfatizam os conflitos entre duas gerações – a Velha-guarda, formada por sócios-fundadores que compõem o Conselho Deliberativo do Afoxé, guardiões da tradição e da disciplina dentro do Gandhi, e a nova diretoria, os “Dispersos”, que abrem mão de algumas tradições do grupo, em vista do capital financeiro necessário para a “sobrevivência” do mesmo enquanto ícone de negritude baiana. A mercantilização do carnaval de Salvador é encarada como a vilã das tradições afro-brasileiras do afoxé, ao passo que essa mercantilização viabiliza os trabalhos sociais desenvolvidos pelo Filhos de Gandhi com jovens da comunidade carente de Salvador, em sua maioria jovens negros que recebem ajuda na formação educacional e profissional, visando sua integração ao mercado de trabalho elitista e competitivo.

Para a elaboração dos três capítulos desse trabalho contei com o auxílio essencial do livro memorialista de Anísio Félix em comemoração ao 40º aniversário de fundação do Afoxé, que além de relatos pessoais de membros do grupo possui, ainda, uma valiosa seqüência de entrevistas com os fundadores. Além dos trabalhos de Anamaria Morales, que traça um panorama teórico acerca da “etnicidade” presente na estrutura do afoxé, definindo o conceito de etnicidade “como uma forma de construção social, que privilegia a contrastividade do grupo em relação aos demais, servindo como instrumento de ação política num contexto atual”; e de Milton Moura que tece uma análise acerca da construção do texto da baianidade e a legitimação deste por meio de instituições carnavalescas como o Filhos de Gandhi.

Ao concluir esse trabalho reporto-me à autora Anamaria Morales no que se refere às dificuldades encontradas pelos pesquisadores ao realizar um trabalho teórico empírico relacionado à negritude no Brasil:

“A ‘negritude’ enquanto fenômeno cultural e político nos envolve no dia-a-dia, despertando empatias e solidariedades, ‘encantando-nos’ para nos confundir; (...) nos coloca, enquanto acadêmicos, em confronto com a militância e com as lideranças culturais populares, que têm razões de sobra para alimentar por nós desconfiança, preservando seus ‘segredos’, quando se estabelece o contato formal”¹

¹ MORALES, Anamaria. *Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador*. Salvador, 1990. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/ UFBA, 1990.

1. Cultura Afro-brasileira, Carnaval e Afoxé Filhos de Gandhi: interação para construção de uma sociedade.

Ao procurar compreender a influência cultural afro-brasileira na sociedade baiana, mais especificamente o Afoxé Filhos de Gandhi, procuraremos refletir acerca da construção de uma identidade negra no contexto da cidade de Salvador. Já não temos dúvida, hoje, de que os africanos, trazidos para o Brasil durante o período escravista, utilizaram suas práticas culturais e étnicas para conquistar seu espaço na sociedade brasileira.

No final do século XIX, a cultura africana ainda era tratada como “selvagem”, algo que deveria ser eliminado da sociedade. Mas a historiografia brasileira passou por modificações consideráveis no último século, e já no início do século XX incorporou características da presente cultura como parte do projeto de construção de uma identidade nacional brasileira. Utilizando-se da teoria da “democracia racial”, instituída no início da década de 1930, o governo brasileiro incentivou o projeto de construção de uma identidade nacional, na qual o negro e/ ou mestiço tornaram-se o diferencial da nossa cultura.

Os negros de Salvador – em sua maioria de origem nagô, iorubá – desde o século XIX, se aproveitaram da liberdade propiciada pelo espaço urbano, tanto público quanto privado, para manter relações de solidariedade e de afirmação da identidade afro com os seus iguais. A incorporação de traços da cultura europeia era utilizada, por negros libertos ou escravos, como estratégia de manutenção de suas práticas culturais. E sendo assim, não considero que tenha havido um sincretismo cultural, mas sim um “hibridismo” entre cultura europeia e africana, não excluindo as lutas e negociações que envolveram esse processo.

Se pensarmos a cultura negra como instrumento de resistência à dominação política e à marginalização econômica deste grupo social, devemos compreender a valorização do passado negro e de padrões culturais tradicionais enquanto estratégia política na luta pela sobrevivência e integração dos negros na sociedade.² Porém, devemos nos ater ao fato de que “os padrões culturais sobrevivem na medida em que persistem as situações que lhes deram origem, ou alteram seu significado para expressar

² MORALES, Anamaria. *Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador*. Salvador, 1990. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/ UFBA, 1990.

novos problemas”³. Por esse motivo, a cultura negra não pode ser entendida somente como fruto de uma comunidade ao qual se atribui capacidade de interferir na situação social do grupo, mas o que deve ser entendido é de que forma ela foi, e é, produzida socialmente.

Sendo assim, procurarei expor a noção de cultura tal como apresentada por Raymond Williams. O conceito de cultura incorpora questões e contradições através das quais se desenvolveu, fundindo e absorvendo experiências e tendências díspares de sua formação. É impossível, portanto, realizar uma análise cultural sem nos atermos a uma consciência histórica do conceito de cultura. Devemos analisar o conceito de cultura atrelado aos conceitos de sociedade e economia, que sofreram transformações históricas indispensáveis na trajetória dos homens⁴.

Até o séc XVIII o termo “*Cultura*” estava ligado à agricultura, colheitas, animais, mas com a chegada da modernidade e as constantes reviravoltas sociais e econômicas, o conceito de *Cultura* foi vinculado ao conceito de civilização. *Cultura* passou a ser designação de “civilidade” entre os europeus que colonizavam a América “Selvagem”. A mentalidade colonialista dos europeus transformava o “outro” – americanos, africanos e asiáticos – em bárbaros, incivilizados, sendo assim destituídos de cultura, diferenças étnicas e religiosas. *Cultura* passou ser entendida como uma “classificação geral das artes, da religião e instituições e práticas de significados e valores”, tornando-se um conceito social ligado às práticas e manifestações dos homens na História.

Segundo Williams, a contemporaneidade relacionou o conceito de *Cultura*, simplesmente, a idéias, crenças, artes, costumes, que são determinadas pela história material básica. Hoje, devemos pensar a *Cultura* enquanto processo social que cria e compõe “modos de vida” específicos e díspares, sem ignorá-lo como “material”; analisando as relações sociais e o processo de dominação que envolve a luta de classes.

A cultura negra enquanto potencial criativo sobreviveu até mesmo às inúmeras dificuldades estabelecidas pela estrutura de dominação. Desde o séc XVI os negros se manifestavam musicalmente com intuito de dar ritmo ao trabalho escravo, tanto nas lavouras quanto nas cidades. Os festejos e os cultos das religiões africanas eram realizados nas senzalas das fazendas, assim como nas ruas das cidades, durante a noite

³ Apud Anamaria Morales, Op. Cit, p.17.

⁴ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, pp.18.

ou nos dias “Santos”. A festa era para os negros uma ocasião para exaltar os valores culturais trazidos da África e de outros aqui elaborados, e sendo assim, a partir dela tudo se tornava possível: de rituais de identidade étnica, até mesmo ensaios conspiratórios contra os brancos.

A realização dos festejos, também denominados por batuques ou sambas⁵, até certo tempo, foi considerada, pelos senhores e governantes da colônia, como meio político de conter as rebeliões escravas. Essa estratégia política foi por muito tempo utilizada pelo Conde dos Arcos, governador da província da Bahia, que “pensava haver várias vantagens em flexibilizar a escravidão baiana, tendo como argumento principal (...) a festa africana”, que segundo ele, “contribuiria para desoprimir o espírito do africano, fazê-lo esquecer por algumas horas sua vida miserável e, além disso, promover a divisão étnica, uma vez que, livre para festejar, cada nação o faria separadamente”⁶. Entretanto, após a Independência, os negros se tornaram um incômodo para a sociedade branca brasileira, que tinha como ideal de sociedade a Europa. Os negros não se integravam a esse novo modelo social, cultural e político, e devido a isso a idéia de “branqueamento” da sociedade brasileira começou a vigorar entre a elite baiana do século XIX.

O medo tornou-se o principal componente entre os membros da elite baiana, sobretudo após as constantes revoltas escravas. Entre elas, o Levante dos Malês⁷, a mais séria, pois ocorreu em plena capital da Bahia. A partir de 1835,

*A excitação coletiva de seus batuques parecia, para muitos, um aviso de que estivessem aquecendo o espírito para atacar de novo. Mas os tambores, na maioria das vezes, batia para anunciar um outro tipo de rebelião, diferente do ataque frontal à sociedade baiana. Eles comunicavam que os africanos e seus descendentes não se deixariam escravizar culturalmente.*⁸

Apesar de todos os percalços na história dos descendentes negros no Brasil, sua cultura não pôde ser expurgada, uma vez que impregnou diversos âmbitos da nossa sociedade, como Pierre Verger deixa claro no seguinte trecho:

⁵ Os termos *batuque* e *samba* até a metade do séc XIX podiam ser facilmente confundidos pelos brancos, considerados danças e cantos de negros à base de atabaques; de caráter religioso ou não.

⁶ REIS, João José. *Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras F(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, Cecult, 2002. pp.112.

⁷ Sobre o Levante dos Malês ver : TAL, Luis Fulano de. *A Noite Dos Cristais*. São Paulo: Editora 34, 1999; LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988; e também REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês:1835*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

⁸ REIS, João José. Op. Cit. pp. 129.

*Apesar de sua insignificância social, sua influência sobre a cultura brasileira está longe de ser desprezível. 'Aos poucos a Bahia africanizava-se. Em todos os lugares estava o negro com sua cultura, os seus costumes, o seu inconsciente. E, mesmo sem o querer, os ia transmitindo à nova sociedade, que, sem o perceber, ia assimilando muita coisa que lhe ensinava o negro escravo, julgado suficientemente distante para não influir senão pelo seu trabalho.'*⁹

Com base nos estudos de Bruno Kiefer, a modinha e o lundu são as principais raízes da música popular brasileira, que têm como principal influência a cultura negro-africana. Sendo assim, tornaram-se as precursoras da música de barbeiros no século XIX. Na Bahia com o aparecimento de profissões urbanas, desempenhadas por negros libertos ou escravos de ganho, a profissão de barbeiro se destacou consideravelmente, pois devido ao tempo livre proporcionado pela profissão, esses negros desenvolveram a atividade musical. A música de barbeiros é considerada por Tinhorão como “o primeiro som instrumental destinado ao lazer público das cidades no Brasil”. Os barbeiros tocavam regularmente, animando as festas religiosas e os leilões da igreja, e sobreviveram até o final do séc XIX quando da criação das bandas militares.

O calendário da Igreja Católica promovia a ocupação das ruas e estabelecia um considerável espaço de expressão dos festejos negros. Podemos analisar as festas religiosas e populares, nas quais eram animadas pelas músicas de barbeiros, como as primeiras manifestações do que viria ser o Carnaval de Salvador, pois estas manifestações populares “arrastavam” verdadeiras multidões para as ruas da cidade, assim como no Carnaval baiano atual:

*A impossibilidade de contar com diversões semelhantes às da população branca das camadas mais elevadas (...) levou os negros, mestiços e brancos das camadas baixas do Brasil a inventar sempre os mais variados gêneros de festas ao ar livre.*¹⁰

O Carnaval era a festa mais popular da Europa e como tal, também influenciou as festas na colônia portuguesa na América. A festa carnavalesca, como herança européia, pode ser entendida como uma enorme peça teatral na qual as ruas se transformavam em palcos, a cidade num grande teatro ao ar livre e os habitantes eram os atores e espectadores. O povo expressava grande alegria, cantando e dançando, fantasiados, pelas ruas.

O Entrudo – festejo de herança portuguesa – foi a primeira manifestação carnavalesca da cidade de Salvador, tido pelos governantes como festa grosseira,

⁹ VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia 1850*. Salvador: Corrupio, 1981, pp.213.

¹⁰ TINHORÃO, José Ramos. *A Música Popular: de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 161.

selvagem e extremamente pernicioso. Foi proibido pelo governo, em 1859, devido ao grande contingente de populares que fazia uso de suas brincadeiras. O carnaval, enquanto brincadeira, era uma ocasião de êxtase e libertação da população oprimida por suas condições de vida, porém perante a visão das autoridades governamentais e policiais, era uma festa de “agressão, destruição e profanação”¹¹, que deveria ter seus moldes modificados para o padrão do carnaval veneziano.

O carnaval surge como uma festa organizada de caráter coletivo, possuindo dois focos principais: o grande préstito que percorria as ruas da cidade, e os bailes de gala em teatros. O préstito simbolizava que o carnaval de rua, civilizador, surgia para acabar de vez com as reminiscências do entrudo. Há cem anos atrás as autoridades governamentais da capital baiana já forneciam uma estrutura mínima para que os festejos carnavalescos acontecessem:

*A administração pública incentiva a realização dos festejos carnavalescos propiciando uma estrutura mínima: controla a mudança dos itinerários e horários dos bondes, estabelece o horário do Elevador, nomeia comissões de moradores para que promovam o Carnaval em seus bairros, ilumina e decora as ruas centrais da cidade pelas quais percorrerá o grande préstito, etc.*¹²

Após a abolição da escravidão, o carnaval passou por uma elitização, sendo considerado uma festa feita para a classe média branca que se organizava em clubes uniformizados – Fantoques de Euterpe, Cruz Vermelha, Inocentes em Progresso, etc. – animados pelas bandas de militares, tinham como repertório marchinhas e operetas, além de copiarem os costumes da Europa para adaptar ao desfile na capital baiana. Em contrapartida aos clubes uniformizados “brancos”, surgiram os clubes uniformizados para negros – Pândegos da África, Guerreiros d’África, etc. – que se assemelhavam com antigas formas carnavalescas, que se organizaram nos séculos XVII e XVIII, como: Os Reis do Congo, Cucumbis, Ranchos e Ternos de Reis.

Os clubes negros utilizavam a mesma estrutura dos clubes de brancos, entretanto abordavam temas da África e seus reinados tribais, procurando mostrar, apenas, os aspectos civilizados do continente africano, como forma de combater as teorias do racismo científico que os consideravam seres inferiores, selvagens, portanto,

¹¹ BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, pp. 211.

¹² FRY, Peter. “Negros e Brancos no Carnaval da Velha Republica”. In *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1998, pp. 248.

incivilizados. Podemos aí interpretar essa “apropriação de elementos tradicionais para a formação de uma nova manifestação”¹³ através da análise feita por Raymond Williams:

*O que temos de ver não é apenas uma tradição, mas uma tradição seletiva: uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-moldado, que se torna poderosamente operativo no processo de definição e identificação social e cultural.*¹⁴

Os clubes negros, mesmo possuindo o “apoio” da imprensa e grande popularidade, foram proibidos de se manifestarem nos desfiles carnavalescos entre os anos de 1905 e 1914. As autoridades locais viam nessa proibição a maneira mais fácil de eliminar do carnaval a exibição dos costumes negros com batuques e características do candomblé. Porém, “apesar das dificuldades (...) impostas pelas constantes proibições, este tipo de organização carnavalesca atravessa e percorre todo um século sem apresentar grandes transformações.”¹⁵

Os batuques realizados por negros e mestiços eram a expressão de uma identidade étnica, cuja manutenção interessou, de forma diversa, a negros e brancos, mas que se tornou intolerável à elite da sociedade baiana até mesmo nos dias de carnaval. Pois, de acordo com Nina Rodrigues o carnaval dos negros “dir-se-ia um candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade. E de feito, vingavam-se assim os negros fetichistas das impertinências intermitentes da polícia, exibindo em público sua festa.”¹⁶ Desta forma, o batuque passou a ser configurado como crime e aparece como forma de resistência para aqueles que “optavam” por este tipo de manifestação carnavalesca.

O carnaval era encarado pelos negros como um espaço político, onde as reivindicações podiam ser colocadas sem maiores punições. A utilização de personagens e máscaras permitia, não só aos negros, mas à população pobre de Salvador, libertarem-se da opressão sofrida nos seus cotidianos, expressando suas revoltas simbolicamente, por meio de canções com duplo sentido e inversão de papéis sociais.

¹³ FILHO, Raphael R.Vieira. *Folguedos Negros no Carnaval de Salvador (1880-1930)*. In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs). *Ritmos em Transito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1998, pp.46.

¹⁴ WILLIAMS, Raymond. Op. Cit. pp. 118.

¹⁵ GUERREIRO, Goli. *A Trama Dos Tambores: A Música Afro-pop de Salvador*. São Paulo: Ed 34, 2000, pp.71.

¹⁶ RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Cia. Nacional, 1977, pp.181.

A partir da década de 1930, através da valorização do “mestiço” enquanto produto nacional, o governo brasileiro passou a exaltar símbolos da negritude brasileira como características tipicamente nacionais. O samba – ritmo afro-brasileiro produzido pela população pobre – antes proibido e perseguido, passou a ser símbolo de brasilidade. Neste momento a música negra deixa a posição de insignificância social para tornar-se a música popular brasileira, difundida por todo o mundo. O sambista passa da posição de marginal e malandro para a de trabalhador sofrido. Foi durante este período de mudanças econômico-sociais, que “várias organizações populares como os batuques, blocos ou cordões, passaram a se autodenominar como escolas de samba, se apresentando em alas e trazendo temas rigorosamente nacionais nos sambas-enredo”¹⁷.

Ao longo da trajetória carnavalesca de Salvador, a população negra e pobre da cidade, por meio de diferentes formas de brincar e se divertir durante a festa, delimitavam fronteiras étnicas e culturais. Os populares costumavam festejar as *mudanças*¹⁸, de maneira inversa, levando-se à rua o que não mais servia dentro do domicílio. De acordo com Milton Moura, era a espetacularização do lixo, pessoas de diferentes idades fantasiadas desfilavam sobre carroças puxadas por jegues e mulas. Além das tradicionais mudanças, as brincadeiras eram a expressão, particular, do carnaval nos bairros de Salvador:

*A brincadeira do jegue de cueca, do Uruguai, e da jega de calçola, da Massaranduba, se aproxima do repertório cênico medieval. Os foliões do jegue e da jega ansiavam por ver em coito os símbolos maiores de desmesura erótica, de subir com eles o Elevador Lacerda, de vesti-los com as roupas íntimas que não podiam ser mostradas nos dias normais.*¹⁹

Até 1940 o povo não participava do curso carnavalesco. No máximo surgiam em algumas avenidas de Salvador as batucadas, os bandos de índios e os cordões, ou pequenos afoxés. A população pobre podia participar da festa enquanto espectadores, mas como foliões se divertia em áreas delimitadas: Baixa dos Sapateiros e Terreiro de Jesus. Aos poucos, porém, as camadas populares foram ocupando espaços na Sé, Praça Municipal, rua Chile, praça Castro Alves, locais onde a festa acontecia com toda a força por ser o Centro de Salvador.

¹⁷ MORALES, Anamaria. Op.cit, pp. 91.

¹⁸ “Mudança” segundo dicionário de língua portuguesa significa: ato ou efeito de mudar; transferência. Utilizo este termo no sentido de transferência de um imóvel para outro. Pois, as mudanças eram verdadeiros cortejos de movéis, e objetos presenciados por diferentes indivíduos.

¹⁹ MOURA, Milton Araújo. *Carnaval e Baianidade: arestas e curvas na configuração de identidades do Carnaval de Salvador*. Salvador: UFBA; FACOM, 2001. Tese de Doutorado em Comunicação e Culturas Contemporâneas/ FACOM,2001. pp.189.

As condições políticas, sociais e econômicas fizeram da Bahia um caso a parte em se tratando de relações sociais. Salvador era considerada a capital portuguesa do Atlântico Sul, durante o período colonial, era a maior cidade européia fora da Europa, e, além disso, era a maior cidade africana fora da África. A transferência da capital para o Rio de Janeiro, a decadência da cultura açucareira, a guerra de Independência, a ascensão do café e do algodão contribuíram para o lento declínio da capital baiana. Durante a Primeira República, a ascensão da cacauicultura se restringiu à cidade de Ilhéus, não abrangendo o restante do país. A Bahia começa a “perder o bonde” do progresso, permanecendo nesta situação até a década de 50 do século passado, quando da instalação do pólo petroquímico no Recôncavo. Salvador permanecia sob muitos aspectos ainda “provinciana, permitindo que dos festejos populares participassem conjuntamente diversas classes sociais”.

O carnaval baiano, a partir da década de 50, era composto de inúmeras formas de participação, desenvolvidas tanto nos bairros populares como nos de classe média: escolas de samba, blocos, cordões, afoxés, etc. Exemplo da diversificação do carnaval foi, em 1949, a dupla Dodô e Osmar, sobre um Ford bigode 1929 – denominado de fobica – saíram às ruas da cidade tocando o “pau elétrico” – também conhecido como guitarra baiana – arrastando milhares de pessoas dançando ao seu redor. A partir deste momento, duas formas de expressão – excluindo os afoxés – foram delimitando a festa popular da Bahia: os cordões e os trios elétricos.

Em 1949, Salvador se preparava para um glamouroso carnaval em comemoração ao 4º Centenário da capital baiana. Os clubes carnavalescos se organizavam para o grande préstito do carnaval centenário, e na estiva nascia o afoxé Filhos de Gandhi, composto por estivadores do cais de Salvador, praticantes do candomblé. Os estivadores baianos se mostraram sensíveis à luta emancipadora de Gandhi contra a colonização inglesa, elegendo o discurso da paz e da disciplina como principal característica do afoxé.

Os trabalhadores do porto de Salvador eram vistos como operários privilegiados, pois em relação a outras profissões ganhavam bem, possuíam sindicato autônomo para representá-los e não tinham patrões. Durante a Segunda Guerra Mundial, os estivadores foram os primeiros a protestarem contra o nazi-facismo, portando, inclusive, bandeiras da extinta União Soviética – proibidas no Brasil – e, justamente por possuírem um nível de politização maior que outras categorias trabalhistas, sua imagem foi associada

aos comunistas quando do término da guerra, recebendo até a denominação de “Estiva Vermelha”. No governo anticomunista de Dutra, a estiva enfrentou uma terrível repressão, que culminou na intervenção dos sindicatos – sob a constante vigilância da Capitania dos Portos – e prisão dos sindicalistas mais atuantes.

A idéia de fundar um bloco e a escolha do nome surgiu de Vavá Madeira – Durval Marques da Silva – e foi acatada por todos, aproximadamente cinquenta homens. O bloco estava, então, pronto para sair às ruas, mas temendo a repressão das autoridades policiais, seus integrantes procuraram auxílio jurídico perante a junta governativa do sindicato dos estivadores, pois tudo que “saía” da estiva na época era considerado pernicioso. O relato de “Carequinha” demonstra a situação de cautela na qual o bloco se colocou nas ruas:

É certo também, que tivemos um pouco de medo de sair às ruas, no primeiro dia e o Sindicato dos Estivadores estava pronto para intervir, no caso de alguma prisão (...) Estavam todos de olhos abertos, para socorrerem qualquer eventualidade.²⁰

O primeiro desfile do Gandhi percorreu as principais ruas dos bairros e da cidade baixa – saindo da sede do sindicato na estiva passaram por Santa Luzia, Rua Chile, Praça da Sé, Tororó, Sete Portas, Estrada da Rainha, Liberdade, Uruguai, etc.– e já em 1950 os jornais de Salvador afirmavam o quão importante teria sido o desfile do então bloco carnavalesco pelas ruas da cidade:

Causou sucesso o bloco “Filhos de Gandhi”, que saiu da rua Julião. Sua fantasia consiste em um lençol branco e turbante. Os Filhos de Gandhi percorreram as principais ruas da cidade e, pela harmonia do conjunto, pelo ritmo perfeito dos seus instrumentalistas, obteve vários prêmios, em diversos bairros.²¹

²⁰ FELIX, Anísio. Filhos de Gandhi: A História de um Afoxé. Salvador, Gráfica Central: 1988. Depoimentos dos fundadores do Afoxé.

²¹ Jornal *A Tarde*. Salvador, 20 de fevereiro de 1950.



Fig. 1 Foto de Pierre Verger: um dos primeiros desfiles do Gandhi, Ainda na década de 50.

Os Filhos de Gandhi adotaram a filosofia do líder hindu de paz e resistência pela não violência. Devido a isso, a presença de mulheres e bebidas alcoólicas não eram permitidas durante o desfile do bloco. A idéia de mulheres juntamente com a ingestão de bebidas alcoólicas era considerada um tanto quanto perigosa e fugia aos princípios pacifistas do grupo.

(...) aprendemos na estiva que mulher entre homens, gera ciúme e discussão. Decidimos, então, que elas não sairiam com o Gandhi. Bebida também era proibido. A juventude era diferente. Nós respeitávamos o estivador e a bandeira como símbolo.²²

Nós pensávamos que, em todos os lugares onde há mulheres, em meio a uma grade quantidade de homens, sempre há desavenças. Por isso, estabelecemos a condição de não sair mulher no bloco. A bebida foi abolida, por que ela gera desordem. A direção do bloco sempre impediu que se bebesse.²³

As mulheres só não participavam do cortejo, mas faziam parte de todo o processo que antecedia o mesmo, desde a confecção das roupas e o bordado dos turbantes até a proteção religiosa das mães de santo, como Mãe Menininha do Gantois que é considerada a madrinha do grupo. No primeiro ano de formação, a ajuda das mulheres da rua do Julião foi fundamental para o sucesso do desfile, pois estas emprestaram seus lençóis e toalhas para servirem de vestimenta juntamente com as sandálias “malandrinas” para os homens do bloco.

²² Herondino Joaquim Ribeiro: “Dino” in: Anísio Félix.

²³ Máximo Serafim Mendes: “Quadrado” in: Anísio Félix

Naquele local havia uma morada de prostitutas, e até lembro-o bem o nome de uma delas. Era Valdelice. Foi ela quem forneceu a maior parte dos lençóis. Lembro também de dona Mãezinha, que morava na Rua do Pilar, número 58, que era quem se preocupava em preparar e fornecer comida, com seu dinheiro, sem nada cobrar.²⁴

Inicialmente criado como bloco, o Filhos de Gandhi passou a ser reconhecido como Afoxé, uma vez que não poderia concorrer como bloco devido as suas ligações com o Candomblé e a utilização de instrumentos (exclusivamente) de origem africana. Apesar da incoerência das datas, diversos fundadores atestam a passagem da categoria de bloco à de afoxé:

O Gandhi era cordão, depois de certo tempo a idéia dos novos diretores foi de transformar o Gandhi em clube afro, pois na rua já se cantava tudo misturado. Não tinha programação de música e cantávamos a primeira que vinha na cabeça; Efi-lá-lá-ê-ô e algumas músicas de candomblé. Criou-se, então, a imagem de semi-afoxé. Mas, éramos tipo o bloco “Maria Rosa”, que saía de tamancos nas ruas. Afoxé foi criação dos outros.(...) Depois, vieram presidentes envolvidos com a seita. (...) Foi “Soldado” quem disse na Satura que o Gandhi era afoxé. Quando saiu dessa reunião, afirmava que o Gandhi era afoxé. Se tornou afoxé por conveniência.²⁵

O Gandhi foi criado como bloco. O Hamilton era instrumentista, e quando chegávamos no palanque, cantávamos só músicas de afoxé. Na época, o presidente da Satura (...) era Vasconcelos Maia. O Gandhi já tinha 19 anos campeão como cordão. Senti que não poderíamos vencer. Todos juntos e eu, presidente do Gandhi, não aceitávamos se classificados com os outros. Como nós cantávamos músicas afro, o Gandhi foi classificado como Afoxé, por volta de 1964. Votaram e foi Provado.²⁶

De acordo com depoimento dos fundadores, a relação do Gandhi com o candomblé não foi imediata, aconteceu gradativamente, pois os estivadores já estavam ligados religiosamente com Santa Luzia – protetora dos estivadores – e foi através do ingresso de pessoas devotas do candomblé que o bloco começou a ter feições de afoxé. A relação entre o candomblé e o carnaval pode ser analisada através da estreita ligação do primeiro com os afoxés.

O afoxé, explica o professor e historiador Cid Teixeira, “é um bloco carnavalesco, uma brincadeira de forma, conteúdo e comportamento específico, tendo em vista que os seus membros foliões estão vinculados a um terreiro de candomblé, unidos por uma religião, pelo uso de uma língua, dança, ritmos e códigos de origem nagô. Além disso, tem, fundamentalmente, consciência de grupo, comunidade de

²⁴ Almir Filho: “Mica” in: Anísio Felix.

²⁵ Jaime Moreira de Pinho: “Jaime Bexiguinha” in: Anísio Félix.

²⁶ Hermes Agostinho dos Santos: “Soldado” in: Anísio Felix.

valores e hábitos que o distingue de qualquer outro tipo de bloco ou cordão.”²⁷ Os laços lúdicos religiosos que congregam as pessoas no afoxé importam, antes de qualquer coisa, pela manutenção de valores culturais ligados ao candomblé e suas tradições africanas, que transportadas para a Bahia, foram adaptadas e assimiladas dentro de uma nova realidade.

As desavenças pelo poder, dentro do grupo de fundadores e diretoria, geraram inúmeras dificuldades para o afoxé. Documentos que comprovavam a fundação do afoxé desapareceram, verbas que seriam destinadas ao afoxé foram desviadas, a falta de sede própria e os constantes despejos foram responsáveis pela crise enfrentada pelo Gandhi ao final da década de 1960. Esta crise abalou a trajetória do Gandhi e o colocou no anonimato por alguns anos, mas na década de 1970 com a “ajuda” de alguns ilustres admiradores e a influência social e política do pai de santo Camafeu de Oxóssi, o afoxé retornou à cena do carnaval da Bahia com toda a sua tradição afro-brasileira. O próprio Gilberto Gil explica o seu envolvimento com o afoxé em depoimento a Antonio Risério:

Só quando voltei de Londres, dentro daquele processo de retomada, de redescoberta, de sofisticação de gosto, é que fui procurar especificamente os afoxés, por que mesmo no carnaval da minha infância, eles me pareciam bálsamos, oásis de paz naquele caos da rua. Me lembro que assim que voltei, no meu primeiro carnaval aqui, me disseram que os afoxés não existiam mais. E, de fato fui encontrar uns vinte Filhos de Gandhi, com os tambores no chão, num canto da Praça da Sé. Eles não tinham mais recursos, mais força para ocupar um espaço no carnaval baiano. Fui procurá-los para entrar no afoxé. Foi como uma coisa devocional, uma promessa, uma vontade de pôr o meu prestígio para funcionar em prol daquela coisa bonita que é o afoxé. E aí saí seis anos no Filhos de Gandhi, fazendo todo o percurso das 12 horas, cantando e tocando, parando nos pontos de devoção, obedecendo à disciplina, que é muito rigorosa. E no ano passado(1980), já eram mil Filhos de Gandhi (...).²⁸

²⁷ Afoxés. <http://www.geocities.com/miasinteressante/momento.htm>. Acesso em 10 de março de 2003.

²⁸ Apud RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981, p. 53



Fig. 2 A presença de artistas no Gandhi é constante até hoje. Gilberto Gil é um exemplo de associado ilustre que prestigia o afoxé desde a década de 70.

O retorno do Afoxé Filhos de Gandhi à cena carnavalesca, em meados da década de 1970, significou uma nova fase para o grupo que optou por uma negociação “clientelista”²⁹ com o poder público, buscando assim, o reconhecimento social. O Gandhi ganhava visibilidade e prestígio na sociedade e em decorrência disso chamou a atenção do governo, constituindo-se aí uma relação de clientelismo. A relação se baseia no princípio de interesses mútuos, e o Gandhi receberia recursos financeiros do governo e reconhecimento social da população negra. Em contrapartida, passaria a fazer campanhas eleitorais, e prestar serviços em solenidades oficiais do Estado. Essa relação clientelista, entre o Gandhi e o governo, despertou a desconfiança de outros blocos afros e afoxés que não concordavam com a transformação do Gandhi em entidade de utilidade pública. Ao contrário disso, Anísio Felix, em seu livro “Filhos de Gandhi: a história de um afoxé”, o Filhos de Gandhi conseguiu se consolidar enquanto instituição, a partir da relação que manteve com o poder público, propiciando subsídios para o grupo realizar projetos sociais de integração dos cidadãos negros à sociedade baiana.

Segundo Antônio Risério, o Brasil passou por um momento de africanização no século XIX, no qual ocorreu uma valorização da cultura africana evidente no carnaval com a formação dos clubes uniformizados negros (que priorizavam os temas da África),

²⁹ MORALES, Anamaria. *Blocos Negros em Salvador: Reelaboração cultural e símbolos de baianidade*. In: “Cantos e Toques: Etnografias do Espaço Negro na Bahia” Suplemento Caderno CRH. Salvador: Editora Fator, 1991, P. 77

ou seja, o fenômeno no qual “os pretos se tornam mais pretos” e se interessam pelas coisas da África.

Tratarei do retorno do Gandhi à cena carnavalesca, sua relação com o candomblé e com o poder público e a interação entre estes três elementos na sociedade baiana mais profundamente nos próximos capítulos.

2. Tradição oral, Inter-relações com Candomblé e Reconhecimento Social no Gandhi

A história do afoxé Filhos de Gandhi acompanha paralelamente as mudanças sociais, políticas, e culturais da Bahia durante a segunda metade do século XX, reafirmando a cultura afro-brasileira e mantendo-se fiel à tradição dos afoxés ao entoar cânticos em dialetos africanos – a utilização da língua africana (iorubá) é um sinal de afirmação da identidade negro-africana – mesmo com a “indústria carnavalesca” se apropriando da festa popular de Salvador.

Risério retrata o surgimento da consciência afro em meio aos jovens afro descendentes na Bahia, na década de 1970 e tece uma análise a respeito dos afoxés começando pelo conceito da palavra afoxé. Afoxé expressão traduzida do iorubá como “a fala que faz, encantamento, palavra eficaz”, mas com o tempo a palavra afoxé passa a se referir aos grupos afro-carnavalescos que permearam a cena carnavalesca baiana a partir dos anos 1960.

A teia de relações entre o carnaval baiano dos afoxés e o candomblé é muito mais complexa socialmente do que se imagina. Além dos integrantes do Afoxé Filhos de Gandhi serem adeptos religiosos do Candomblé, os seus dirigentes possuem um papel de destaque dentre os filhos e pais de santo em diversos terreiros baianos. A tradição e cultura africana são perpassadas e cultuadas nos terreiros de candomblé, (re) construindo uma memória cultural africana na sociedade brasileira. “Não se trata da preservação (...) somente de conteúdos e princípios religiosos, cosmológicos e éticos, mas também de ritmos musicais, danças, saberes terapêuticos e culinários”³⁰.

A valorização do negro e sua cultura não ocorreram somente entre os afro-descendentes e sim em toda a sociedade baiana que passou a incorporar a cultura da “minoría” negra como algo a ser consumido por todos. O candomblé torna-se popularmente conhecido como religião que acolhe em si todas as etnias e classes sociais. O que antes era exótico, diferente, passa a ser componente fundamental na formação cultural baiana.

A própria música popular incorpora ao velho e sucessivamente branqueado samba novas batidas, mais próximas da percussão dos terreiros de candomblé.

³⁰ ORO, Ari Pedro. *Cultura e religião afro-asiática e sua influência no Brasil*. Ciências e Letras. Porto Alegre, n.33, p. 207-222, jan/junho 2003.

*A televisão, na notícia e na ficção, não consegue deixar de lado referências constantes aos deuses dos terreiros, ao jogo de búzios, aos falsos e autênticos pais e mães-de-santo. A cultura de uma minoria agora já é consumo de todos*³¹.

A quantidade de negros de origens nagôs na cidade de Salvador, a partir do século XIX, transformou o iorubá em língua comum aos negros africanos e descendentes, libertos ou escravos, de diferentes etnias. Sendo assim, foi o candomblé de origem nagô, com contribuições jeje, que melhor se impôs enquanto culto de origem africana na capital baiana. Os terreiros de candomblé transformaram-se em núcleos de lazer, encontro e solidariedade para negros, mulatos e pobres, que aproveitaram neles o espaço para recompor suas heranças e experiências sociais, afirmando e mantendo sua identidade cultural enquanto descendentes africanos.

Os terreiros de candomblé também são responsáveis pela manutenção da tradição oral africana, perpassando a cultura e a língua de origem africana através de contos nos jogos de adivinhação, ligados diretamente com a tradição *iorubá*. Os africanos possuíam a tradição de criar um tipo de homem especial e moldar a alma africana, mantendo a história e a sabedoria de seu povo através dos mais velhos da sociedade, sendo assim a morte de um velho possui simbolicamente o mesmo impacto sócio-cultural de uma biblioteca queimada. Segundo Emilio Bonvini, a tradição oral é uma tradição viva que existe porque todo e qualquer grupo humano só vive na medida que consegue integrar a participação de todos os seus membros na comunidade, e só sobrevive se consegue assegurar esta participação. Portanto, a oralidade é a troca direta de palavra, por isso é fundamental para manter viva a transferência de experiência no meio do grupo e, por conseguinte, sua vida e sua sobrevivência.

*No Brasil 'vida' e 'sobrevivência' não podiam ter o mesmo significado que na África; o escravo negro, surrado, acorrentado, condenado, devia primeiro, e sobretudo, viver e sobreviver como indivíduo e concentrar todas as suas energias para resgatar sua dignidade de ser humano (...) existiu e existe no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos, apesar de um contexto particularmente hostil e de um desenraizamento brutal devido à escravidão.*³²

A tradição oral encontra espaço atualmente nas crenças afro-brasileiras, em especial no candomblé, que é considerado uma religião fundamentada na oralidade. O

³¹ PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP, São Paulo, n.46, p.56-65 junho-agosto 2000.

³² BONVINI, Emilio. *Tradição Oral Afro-Brasileira: As Razões de uma Vitalidade*. Projeto História. PUC: São Paulo, n.22, p. 37-48, junho 2001.

ensinamento dos “textos orais” faz parte das ciências da iniciação, essenciais para a formação do filho de santo. A inserção da tradição oral no espaço religioso ao mesmo tempo em que assegura sua existência, dificulta o acesso de pesquisadores aos textos orais, em razão do segredo que os envolve. Segredo guardado a “sete chaves” pelos pais e mães de santo, que utilizam o privilégio do conhecimento para afirmar a autenticidade africana e supremacia do culto que praticam em relação a outros cultos.

A ligação do afoxé com o candomblé torna-se mais forte através da tradição oral, pois o fato de muitos dos seus integrantes serem iniciados no culto africano, possibilita que a língua e os conhecimentos dos textos orais abranjam uma parcela maior da população baiana. Ou seja, nem todos que participam e desfilam no afoxé são adeptos do candomblé, e mesmo assim aprendem a língua e muitos dos textos orais “sagrados” para o culto africano. Muitos não sabem ao certo o significado das palavras que proferem, pois simplesmente aprenderam a repetí-las com os mais velhos e iniciados ao culto afro, mas nem por isso são menos importantes, pois de uma forma ou de outra a cultura afro-brasileira ganha e mantém seu espaço na sociedade baiana.

No depoimento concedido pelo senhor Valdemar José de Souza, também conhecido como Tio Souza, – Conselheiro e Relações Públicas do Gandhi – percebe-se a interação do candomblé dentro do afoxé e a forma como os associados lidam com o hibridismo religioso tão constante na Bahia:

*(...) Então... no dia em que o associado vai se vestir de Gandhi, seja pra qualquer natureza, ele tem a sua forma própria de reverenciar o seu orixá. E quando ele faz a reverência ao orixá ele também fez ao santo da Igreja Católica. Todo esse povo das mais diversas nações quando aqui — porque nós sabemos que eles vieram na época do Brasil Colônia, Brasil Império, eles vieram por uma pressão e mesmo diante dessa pressão jamais eles perderam a sua fé nos seus orixás — eles tinham que estudar uma forma de como, digamos assim, formar essa aliança... Isso nada mais é do que uma aliança dos afros-descendentes com o cristianismo. E que, diga-se de passagem, beneficia a ambos, porque o católico que tá agora na igreja lotada é o que tá no terreiro logo mais, e vice e versa.*³³

A tradição oral e as tradições do culto afro fundem-se numa só estrutura: O Afoxé. Além de manter a oralidade, o afoxé Filhos de Gandhi nutre as tradições do culto africano desde a sua fundação em 1949 até os dias atuais. O espaço público é invadido pelos afoxés que mostram à sociedade baiana as riquezas da cultura africana, obedecendo ritualmente à disciplina da tradição religiosa. Antes da realização do cortejo

³³ Depoimento Concedido por Valdemar José de Souza, “Tio Souza” no dia 29 de janeiro de 2004. Com duração de uma hora e vinte minutos (1’ 20”).

é realizado a cerimônia do “Padê” – despacho de Exu – próximo a sede oficial do afoxé no Largo do Pelourinho, com intuito de pedir proteção aos orixás, para que o percurso seja realizado com paz e harmonia. Após o “padê” são realizadas as ladainhas de exaltação aos orixás, também denominadas de “Siré”, cantadas em iorubá e tocadas no ritmo ijexá do candomblé. Dudu, um dos membros fundadores, retrata a realização dos rituais afro-brasileiros antes da saída do Gandhi:

Nós saíamos cantando música de candomblé, então tinha que ter o espaço da magia. Não deixava de ter uma “pembazinha”. Eu, “Zoião”, “Domi”, e outros, cantávamos música para Exu, antes de sair; depois, tinha a cantiga de Ogum e, logo após, a cantiga para a Mãe Velha, Oxum e, só assim, nós saíamos.

Siré de Exu

Exuanan!
Exuanan Motirê Lodê
Elegbará,
Bará Ni Ê
Ô Biuana Queu á ô

Exu Bará Iloré
Exu Bará Iloré ô

Ô Queu á Xirê
Legbá ô Queu á Xirê Lonan!
Querê Querê Querê
Legbá ô Queu á Xirê Lonan!



Fig. 3 Realização do Siré de Exu, antes da realização do Ensaio do Afoxé

Segundo Anamaria Morales o afoxé Filhos de Gandhi, juntamente com o candomblé, *desempenha duplo* papel no quadro das relações sociais e raciais de Salvador, *fazendo da resistência cultural e da cooptação as duas faces de um mesmo jogo de negociações*. A importância do Gandhi é reconhecida para negritude baiana,

perante as novas gerações de associados, mesmo que muitos desses não reconheçam o caráter político do grupo.

É de conhecimento geral a aproximação dos pais e mães de santo com os poderes públicos que se desenvolveu historicamente em Salvador. O retorno do afoxé Filhos de Gandhi à cena carnavalesca está relacionado com o candomblé, na medida em que o prestígio social e político do pai de Santo Camafeu de Oxóssi (Ápio da Conceição) não só influenciou como ajudou a consolidar o Gandhi enquanto principal ícone do carnaval da Bahia. Sendo este o representante da negritude baiana, juntamente com blocos afros tradicionais como Ilê Aiyê e Araketu, desde a década de 1970 até o presente momento.

Os terreiros de Candomblé e seus representantes não só constituem um centro de resistência cultural e de identidade étnica da negritude baiana, como podem ser encarados como centros de poder no qual se negociam favores materiais e políticos com as classes dominantes. O poder exercido pelos líderes religiosos advém principalmente do trabalho social desenvolvido nos terreiros de candomblé, trabalho esse que legitima a figura desses líderes perante a comunidade.

A relação clientelista que testemunhamos ocorrer com sucesso nos terreiros de candomblé demonstra *o peso da identidade cultural no jogo de barganhas políticas*³⁴. Em decorrência à aproximação com os poderes públicos ocorreu um progresso no que diz respeito à liberdade cultural da comunidade negra, que serviu de exemplo para diversas entidades, entre elas o afoxé Filhos de Gandhi.

Seguindo as tendências religiosas do candomblé, o Gandhi se tornou entidade de utilidade pública municipal em 1961, e recebeu em 1980 o título estadual. Poucos anos após o restabelecimento do grupo, em 1983, obteve a posse da sede oficial sob o regime de comodato por 20 anos, como “presente” do então governador e posterior padrinho do Gandhi, Antônio Carlos Magalhães.

A partir do final da (...) década de sessenta, instala-se na Bahia um conglomerado oligárquico reunindo interesses de diversos setores (...) e fortemente ligado ao projeto econômico e político da ditadura militar. Esta frente passa se chamar o ‘carlismo’. É literalmente uma configuração, dado que a dinâmica política passa a ser marcada por um personalismo jamais visto entre nós, a ponto de seus opositores, que apenas em curtos períodos logram eleger representantes, enfrentando graves impasses em termos de

³⁴ MORALES, Anamaria. *Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador*. Salvador, 1990. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/ UFBA, 1990, pp.115.

governabilidade, concentrarem seu discurso em invectivas a Antônio Carlos Magalhães³⁵.

Antônio Carlos Magalhães exerce um fascínio dentre a população baiana, chegando até mesmo ser “padrinho” de diversas entidades sócio-culturais na Bahia. A política coronelista desenvolvida por ele, na base da barganha, leva as pessoas a falarem categoricamente que ele “rouba, mas faz tudo pela Bahia” recebendo não só apoio da massa populacional, como também de artistas e líderes religiosos. O culto à figura de Antônio Carlos Magalhães se torna evidente na decoração do salão principal da sede dos Filhos de Gandhi: a fotografia do chefe político ao lado de imagens simbolicamente representativas para o Gandhi.



Fig. 4 Fotografia de ACM decorando o salão principal da sede do Gandhi é uma demonstração de gratidão e devoção ao líder político.

A relação entre o Gandhi e as autoridades demonstra a instrumentalização do afoxé com o intuito de legitimar popularmente o governo, prestando serviços durante campanhas eleitorais, solenidades oficiais representando o estado da Bahia, e em eventos de cunhos políticos e culturais. A realização desses favores políticos possibilita que a identidade afro-baiana seja reafirmada, e visa à obtenção de privilégios para a diretoria do afoxé.

³⁵ MOURA, Milton Araújo. Op. Cit. p.124-125.

3. O Gandhi, a reafrikanização da Bahia e a mercantilização do Carnaval

A década de 60 inicia um tempo de grandes transformações sociais por todo o mundo. A luta pelos direitos dos negros, dos estudantes e das mulheres, movimentos sociais diversos: contra opressão, pela igualdade entre os povos e a paz no mundo. A condição de submissão nas quais os negros do Brasil viviam propiciou um espaço importante para que as teorias de exaltação do negro na sociedade atuassem no imaginário dessa população na Bahia. A valorização da beleza, da língua, da religião, da culinária, entre tantos ícones da cultura africana, passaram a ter uma significação inigualável aos descendentes afro-brasileiros a partir da década de 1960 e início de 1970.

Milton Moura traça um perfil do significado da expressão *afro* e analisa como essa expressão se fez presente no imaginário da comunidade de jovens negros na Bahia, exemplificando sua teoria no trecho a seguir:

A influência do conjunto Jackson Five na onda da discoteca e de inúmeros outros cantores negros, norte-americanos e caribenhos; as notícias sobre a independência dos países africanos, com sabor de vitória e libertação; a formação do MNU, na mesma esteira que originou o Partido dos Trabalhadores; a multiplicação dos chamados 'grupos de jovens' negros nas paróquias católicas, associados a alguns movimentos de pastoral de conjunto – todos estes vetores atuavam conjuntamente na produção de um fecundo caldo de cultura que tomaria forma justamente no que chamo aqui de afro³⁶.

Risério analisa o processo de reafrikanização da sociedade através do carnaval, concebendo este como “espaço privilegiado para manifestação e a afirmação cultural dos negros, com as implicações sociais e políticas daí decorrentes”.³⁷ O carnaval mais do que afirmar culturalmente a negritude, afirma a cultura e a identidade dos “baianos”, enquanto seres únicos de uma comunidade imaginada. O texto da baianidade está fortemente fundamentado pela etnicidade. Segundo Moura “é o concernimento político com a alteridade tal como configurada na relação histórica com outras sociedades que vai ocasionar, promover e fomentar a elaboração do étnico(...)”.

Durante o séc. XIX o *Outro*, ou, o *étnico* era associado às figuras dos negros e dos índios, e em decorrência disso os cientistas e intelectuais culpavam a resistência das

³⁶ MOURA, Milton Araújo. *Carnaval e Baianidade: arestas e curvas na configuração de identidades do Carnaval de Salvador*. Salvador: UFBA; FACOM, 2001. Tese de Doutorado em Comunicação e Culturas Contemporâneas/ FACOM, 2001. pp.207-208.

³⁷ RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981, p.18.

culturas africana e indígena pelo atraso da civilização brasileira. Até o início do séc. XX a cultura afro-brasileira, fruto da mistura de “raças”, era responsabilizada pelos desequilíbrios e atrasos da sociedade brasileira.

A teoria do racismo científico se encontrava presente nas obras de pesquisadores do século XIX e início do século XX, “assim como a negação de características especificamente brasileiras”³⁸. O racismo aparece para revelar o medo que a sociedade brasileira (branca) sentia em relação à grande massa de negros que foram trazidos como escravos para o Brasil. A permanência das religiões africanas, por meio do hibridismo religioso com o catolicismo, sustentava inquietações acerca das características dos cultos afros que abalavam a moral da sociedade existente, mas seus poderes sobrenaturais não podiam se contestados.

O perfil do negro baiano é compreendido por meio de uma minuciosa análise das etnias jeje-iorubá, ou mais conhecida como nagô. O espaço público da cidade de Salvador propiciou uma maior liberdade aos negros baianos. Estes eram nacionalmente conhecidos como “destemidos, rebeldes e instruídos”. A Bahia, por sua vez, era encarada como terra de bons feiticeiros, matriz cultural nagô, ícone da tradição religiosa africana no Brasil.

O candomblé enquanto resistência cultural e religiosa significava uma defesa para os negros e seus descendentes. Já para os brancos, o candomblé significava uma ameaça à cultura branca dita “civilizada”, que desencadeou uma intensa perseguição aos costumes africanos. Os intelectuais da época só concebiam a Identidade cultural brasileira de maneira ocidental, baseada nos padrões europeus de cultura e civilização. Darcy Ribeiro, em sua análise sobre a formação da identidade brasileira, descreve os primórdios da nossa sociedade e como o povo brasileiro sempre se submeteu aos mandos e desmandos de uma mesma classe dominante, que visava exclusivamente os seus interesses. Essa classe dominante legitima o discurso da miscigenação como sendo responsável pelo atraso brasileiro, quando na verdade o atraso brasileiro é resultado do “senhoralismo”³⁹ desta classe e do constante descaso da mesma com os problemas sociais brasileiros como: educação, saúde, moradia, condições de trabalho.

³⁸ QUEIROZ, Maria Isaura P. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. In: Tempo Social; Ver. Social. USP, São Paulo, 1989. pp.31.

³⁹ RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

A Semana de Arte Moderna de 1920 inaugurou uma nova forma de pensar a identidade nacional entre os jovens intelectuais brasileiros. A noção de brasilidade formulada baseava-se a miscigenação das três matrizes que compõem a cultura brasileira, e se consolidou na década de 30 sobrepondo-se assim, às velhas concepções dos intelectuais do século XIX.

A teoria da miscigenação cultural, da democracia racial são aspectos favoráveis da chamada Idéia de Bahia. O mito da democracia racial, instituído por Gilberto Freyre, foi “abraçado” pelo regime autoritário de Vargas. E segundo Pinho, “o autoritarismo pós – 1930 forjou a brasilidade como uma narrativa heteróclita, composta de elementos selecionados do repertório cultural popular”⁴⁰. Discute, ainda outro eixo de análise sobre o “caráter nacional” na Bahia, que se dá em torno da idéia do nacional popular.

A idéia do nacional popular exerce forte atração ao pensamento marxista, inspirado por Gramsci. E se define como “resgate do passado histórico cultural das classes populares (...) como patrimônio e base para a construção da nacionalidade”⁴¹. Neste sentido, a reafirmação da juventude negra de Salvador acontece na medida em que o texto da baianidade é construído por intelectuais e artistas, que forjam a chamada “Idéia de Bahia”, idéia que se polariza em duas vertentes distintas: a que preza a figura do baiano independente de classe e cor da pele, como sendo “cordial”, alegre, e desprovido de preconceitos (princípio de universalidade); e a outra na qual o processo de reafirmação valoriza o negro ao extremo, promovendo o preconceito “às avessas” do indivíduo negro com o restante da sociedade.

Fundamentado nos princípios da universalidade, de paz e amor sem pretensão político-racial, O afoxé Filhos de Gandhi se configura como um bloco carnavalesco democrático:

Nunca tivemos preconceito. Sai negro, branco, amarelo, azul, chinês, alemão, francês, o que for. Todos podem sair no Gandhi, se não, estaríamos tendo racismo de dentro para fora e nós abominamos essa espécie de coisa. Por isso, o Gandhi não participa de movimentos negros. Além disso, sai toda classe de operários. Nunca tivemos separatismo. Sai o engraxate, marceneiro, pedreiro, tipógrafo, etc. (...) Não há porque distinguir e separar. Se o movimento não fosse originário de gente pobre, modesta como o Gandhi da estiva, não

⁴⁰ PINHO, Osmundo S. de Araújo. A Bahia no Fundamental: Notas para uma Interpretação Do Discurso Ideológico Da Baianidade. In: Rev. Bras. Ciências Sociais [on-line]. Fev. 1998, vol.13, nº 36 [citado 22 Novembro 2003] Disponível na World Wide Web: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000100007&lng=pt&nrm=iso>.

⁴¹ Idem.

*acolheríamos gente de todas as castas. Somos todos irmãos, filhos de Deus, tanto do lado católico, do sincretismo, como do candomblé*⁴².

O fato da velha guarda do Gandhi ter sofrido muito com a repressão física e política – por serem negros e estivadores – fez com que estes elaborassem o discurso da integração. Sendo assim, a mobilização com fins estritamente políticos é considerada racismo às avessas e rejeitada pelo Gandhi, que mesmo reconhecendo as dificuldades encontradas pela população negra, procura não realizar mobilizações com fins especificamente raciais.

Com a crise da imigração européia e oriental e a conseqüente falta de trabalhadores no centro-sul do país, faz-se necessário valorizar e incentivar o imigrante brasileiro do Norte e Nordeste. Quem antes era denominado impróprio para o trabalho industrial, por ser preguiçoso, não possuir ambição e disciplina, passou a ser considerado recuperável diante da necessidade. A figura do “baiano” é construída a partir da associação à figura do negro, descendente de escravos, pobre, trabalhador braçal, que parte de sua terra natal em busca de melhores oportunidades de trabalho e moradia.

A Bahia tenta ofuscar a crise de desenvolvimento na qual se encontrava construindo, através de seus “filhos” mais ilustres, a idéia de estado da Alegria, “éden de natureza e cultura”. Como forma de compensar os sofrimentos do povo baiano – seca, coronelismo, subdesenvolvimento – o governo enfatiza o discurso do típico baiano, mostrando ao mundo que a Bahia é o estado mais étnico do Brasil e sendo assim, legitima o texto da Baianidade com “(...)uma densa rede cultural que dá sustentabilidade a práticas discursivas e que se reitera através de suas “mutações(...)”⁴³.

O processo de reafricanização sofrido pela juventude negra, na década de 70, modificou não só os hábitos, como abriu a cidade de Salvador para uma nova escala de vivências e experiências humanas e sociais. Gil atesta estas mudanças:

*Os novos afoxés e bloco se blocos afro trazem algo mais contemporâneo – uma negritude mais desenvolvida, mais elegante, mais moderna, já não tão nostálgica da floresta africana.*⁴⁴

A “consciência” negra veio como moda, pelo fato do negro brasileiro se identificar com o negro norte-americano no que se refere à questão da negritude. O movimento *black* tornou o negro mais negro. A identidade negra em determinado

⁴² Depoimento de Ariovaldo Fagundes Pereira: “Carequinha” in: Anísio Felix.

⁴³ PINHO, Osmundo S. de Araújo. Op. Cit.

⁴⁴ Apud RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.

momento se sobrepõe a identidade de brasileiro. E isso na Bahia acontece sob forma de música, na qual “se daria a passagem do soul ao ijexá, do black ao afro, do funk ao afoxé⁴⁵”.

Pinho e Risério discordam num ponto crucial para se entender a cultura baiana. Segundo Pinho, a cultura baiana não é consequência natural de décadas ou enfraquecimento econômico e isolamento cultural, como defende Risério, e sim:

(...) um aparelho de interpretação e definição de uma realidade social cruel e violenta, magicamente transformada em festiva e auto emulativa (...) O modelo de ‘cultura baiana’ (...) é um objeto discursivo construído e reposto de argamassa ideológica para a Bahia como comunidade imaginada e como ‘dissolvente simbólico de contradições raciais, de modo a concorrer para a construção do consenso político (...) base para a dominação.’⁴⁶

O Gandhi foi criado sob a inspiração do pacifista Mahatma Gandhi e sua ação libertária. Com o discurso da não violência e resistência pacífica, o afoxé compôs os seus princípios fundamentais, demonstrando assim a superioridade moral do “negro” oprimido – em seu aspecto cultural, social e religioso – na sociedade baiana em relação ao seu opressor. Sendo assim, encara a Indústria Cultural como meio de veiculação de suas idéias (manutenção da tradição ligada ao candomblé) de resistência cultural da negritude baiana, pois, enquanto patrimônio público, o Gandhi atrai milhares de pessoas aonde se apresenta, rendendo desta forma, milhões de reais à Indústria Cultural e turística na Bahia. Em contrapartida, o afoxé se vê “obrigado” a reelaborar seus conceitos e tradições diante das imposições financeiras da Indústria do Carnaval.

A participação negra no carnaval de Salvador a partir da década de 60 se modificou como reflexo da nova ordem político social que estava se impondo: transformações urbanas, mercantilização do espaço que o carnaval representa, aliado à indústria cultural e turística. Sendo assim, o afoxé Filhos de Gandhi passa a se caracterizar pela idéia de integração dos negros na sociedade por meio do trabalho e da educação, sendo assim vincula projetos sociais à sua estrutura física com intuito de formar jovens culturalmente e profissionalmente capazes de sobreviver numa sociedade elitista. Utiliza-se, ainda, do recurso da memória coletiva, valorizando a cultura negra através de cursos de instrumentos musicais africanos, capoeira, teatro, música, dança, além de oferecer cursos profissionalizantes, respondendo, dessa forma, aos anseios de integração da coletividade negra na sociedade.

⁴⁵ RISÉRIO, Antônio. Op.cit, p. 31.

⁴⁶ PINHO, Osmundo S. de Araújo. Op. Cit. [on-line].

Após a década de 70 o Gandhi, além de incorporar os princípios de universalidade, apresenta-se como bloco disciplinador, que visa à ordem e o comedimento dos associados. A necessidade de boa conduta moral torna-se indispensável para associar-se ao afoxé, pois era o ponto específico para o reconhecimento social pela comunidade baiana. A boa conduta também se refere à diferenciação do afoxé em relação aos blocos de índios, que se caracterizavam pela violência e confronto aos “blocos de barão”, enfatizando assim a luta de classes e raças.

A figura pacifista de Mahatma Gandhi, juntamente com os princípios universalistas e de integração social, não comporta atitudes desmedidas por parte dos associados, pois foi devido ao comportamento exemplar do Gandhi durante os dias de folia que lhe assegurou a posição de ícone da baianidade e a forte ligação com os poderes públicos. Segundo Anamaria Morales “a diretoria do afoxé possibilitou a capitalização política de sua imagem”, assumindo assim a representatividade da comunidade negra na busca de contribuições e donativos para o grupo de associados mais próximos.

A caracterização do afoxé enquanto democrático, pacífico, influente e símbolo da tradição baiana, responde às expectativas da comunidade negra de Salvador, na medida em que se torna pertencente da simbologia da resistência cultural e se torna patrimônio da mesma. O Gandhi se torna embaixador das necessidades sociais da população negra da “*cidade da Bahia*”. O orgulho da população no que se refere à estrutura do Gandhi é evidenciado no discurso dos fundadores:

*Durante muito só saía estivador, daí vieram as outras classes. Hoje nós temos médicos, engenheiros, advogados, vereadores, temos de tudo (...)*⁴⁷.

A popularidade do afoxé, desde a década de 70, passou a interferir nas tradições características do bloco, como a proibição da presença às mulheres e ao consumo de álcool durante o cortejo do bloco. Os fundadores e membros do Conselho Deliberativo do Gandhi discordam entre si acerca da intensa mercantilização e popularização do afoxé, na medida em que estas trazem uma maior *dispersão* por parte dos associados, dificultando a prerrogativa de disciplina e ordem dentro do afoxé. Os depoimentos colhidos por Anísio Felix, em 1988, quando da elaboração do livro em memória do afoxé, deixam claro o posicionamento dos fundadores no que se trata da popularização do Gandhi:

⁴⁷ Hermes Agostinho dos Santos: “Soldado” in: Anísio Félix.

*Gostaria que o Gandhi de hoje, fosse como de 1949, onde só participassem homens íntegros, trabalhadores que pudessem representar melhor o clube. Acho que o Gandhi hoje, está uma bagunça, por causa de seus participantes e facções políticas que deturpam a idéia original e o pensamento dos seus fundadores.*⁴⁸

*Tudo tem que crescer e multiplicar. Mas nós precisamos de qualidade e não de quantidade (...) precisamos de melhor comportamento (...) antes quando chegávamos à sede, tirávamos as fantasias. Hoje eles saem da corda e vão aparecer em clubes e nas ruas, vestidos de Filhos de Gandhi. Eles não cumprem a cartilha. Temos que fazê-los sentir que Gandhi foi um pacifista. Temos que sair em paz.*⁴⁹

A Sociedade Recreativa e Carnavalesca Filhos de *Gandhy*⁵⁰ chega em 2004, com seus 55 anos de existência e mais de dezoito mil associados. A questão da disciplina continua a ser um problema, pois muitos dos associados não conhecem a história, muito menos as tradições do afoxé. A diretoria do Gandhi não detém mais o controle da disciplina e até mesmo cede em razão dos associados quando se trata de determinados assuntos como, por exemplo: o consumo de bebidas alcoólicas.⁵¹

O carnaval torna-se a principal atração turística da cidade de Salvador, e sendo assim, o aparato mercadológico que o envolve, reforça a idéia de uma Bahia pluri-étnica que acolhe todos os povos sem preconceitos e distinções de classe. Os blocos crescem e assumem uma nova configuração, muito mais empresarial do que cultural. Nesse sentido “Tio Souza” comenta a interferência do capitalismo na festa carnavalesca de Salvador:

Bom, é uma necessidade nem só dentro do Gandhi, como é uma necessidade em todas as tradições. O capitalismo predomina e existe porque se não existir como vai sobreviver as coisas? Eu vejo esse processo com naturalidade e a responsabilidade e o equilíbrio que nós devemos ter é de que não nos deixarmos ser levados por isso e perder nossas tradições e a nossa origem. Nós estamos nos fortalecendo, embora cercados de alguns cuidados, porque você sabe que a proporção que vai afluindo mais, popularizando mais; é como se a gente fizesse uma comparação de uma cidade pacata que o progresso vai chegando e no que o progresso vai chegando tudo é possível, só que aqui no Gandhi é bem diferente... o Gandhi cresce no que diz respeito ao seu

⁴⁸ Almir Fialho: “Mica” in: Anísio Félix.

⁴⁹ Hermes Agostinho dos Santos: “Soldado” in: Anísio Félix.

⁵⁰ O nome do grupo é escrito oficialmente com *Y*. A diferença é devido à pronúncia onde a última sílaba é considerada como tônica (Gandhí).

⁵¹ Durante uma visita à sede do afoxé em Salvador, presenciei uma situação rica na qual a “velha guarda” do Gandhi se opunha às idéias dos novos diretores. “Tio Souza” palestrava para uma turma de Turismo da Universidade Católica de Salvador, quando um dos alunos perguntou a respeito da proibição de bebidas e mulheres no Gandhi. Neste momento o vice-presidente do afoxé, que estava presente no recinto se apressou em responder que isso já estava mudando, e que no presente ano, 2004, o afoxé tinha conseguido um “gordo” patrocínio de uma grande cervejaria, mas teria que vendê-la dentro da corda. Tio Souza discordou veementemente da decisão, pois feria totalmente as tradições de 55 anos do Gandhi.

*contingente humano, mas é cercado de toda uma filosofia que deva se prevalecer*⁵²

O custo para colocar o bloco na rua é muito alto – em média 600 mil reais – e para não enfrentarem uma crise de iguais proporções à das décadas de 1960 e 1970, a diretoria do Gandhi associa-se à empresários que queiram patrocinar o afoxé e vincular-se à sua imagem. Um exemplo disso é uma famosa marca de sabão em pó que há anos vincula sua imagem à brancura das vestimentas do afoxé na Avenida, formando um belíssimo tapete branco que emociona milhares de pessoas todos os anos.



Fig. 5 Cortejo do Afoxé Filhos de Gandhi no circuito Barra-Ondina.

Em 2004 o valor cobrado para desfilarem no Gandhi durante o carnaval estava por volta de 120 reais, o que dava direito ao folião receber toda a indumentária tradicional do afoxé, composta por quinze adereços. Olhando para o lado financeiro, o valor cobrado pela vestimenta não cobre os gastos necessários para colocar o bloco na rua, sendo assim o patrocínio é necessário para cobrir gastos institucionais. Paulo Miguez deixa claro a necessidade de patrocínio para os blocos afro e os afoxés:

(...) os gastos necessários para um bloco sair à rua, mesmo que de pequeno porte, são elevados. Fantasias, adereços, instrumentos musicais, carro de som, etc., representam custos difíceis de suportar para esses blocos, organizados por trabalhadores de baixa renda, regra geral moradores dos bairros populares. Na grande maioria dos blocos afro e afoxé as fantasias são distribuídas gratuitamente (...). Mesmo nos chamados grandes blocos, como Olodum, Ilê Aiyê e Male de Balé⁵³, parte expressiva dos associados não paga pela fantasia com que desfila, só que nesses casos, o patrocínio e outras receitas próprias de que dispõem cobrem, folgadoamente, os custos daí decorrentes.

Para entender as cifras exorbitantes que circulam durante o Carnaval da Bahia é necessário primeiramente compreendê-lo em seu formato atual. Mas como explicar o que é o Carnaval de Salvador para alguém que nunca esteve lá? Missão difícil, mas não

⁵² Depoimento Concedido por Valdemar José de Souza, “Tio Souza” no dia 29 de janeiro de 2004.

⁵³ MIGUEZ de Oliveira, Paulo César. Carnaval Baiano: As Tramas da Alegria e a Teia de Negócios. Salvador, 1996. 234 p. Dissertação (mestrado em Administração) - Núcleo de Pós Graduação em Administração, Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, 1996. p. 166.

impossível. Pode-se caracterizar o Carnaval baiano como uma grande feira de variedades e oportunidade; “vitrine de produtos culturais baianos, marcados pela etnicidade que dá a cor da festa”⁵⁴

Assistir ao Carnaval pela televisão não transmite a grandiosidade estrutural que envolve a grande festa pública. Uma megaorganização que mobiliza inúmeros setores da sociedade baiana: órgãos governamentais; instituições carnavalescas; contingente policial; redes de hotéis; empresas turísticas; jornalistas; fotógrafos; redes de televisão; milhares de ambulantes, vendendo bebidas e comidas para todos os gostos; vigilância sanitária; juizado de menores; e o principal componente da festa *O FOLIÃO*, milhões de pessoas que vêm de diversas partes do Brasil e do mundo para pular atrás do trio elétrico, dentro ou fora das cordas. Tânia Fisher caracteriza o carnaval da seguinte forma:

*Festa, feira, arena ou celebração, o Carnaval é sempre um Fluxo sonoro e multicolorido (...) o complexo de muitos fragmentos que associam e fazem, literalmente, o corredor da alegria, é uma megaorganização altamente virtualizada, de existência real e simbólica.*⁵⁵

O Gandhi é o símbolo máximo da grandiosidade do Carnaval baiano ao entrar na Avenida com seus mais de seis mil componentes, com suas vestimentas brancas, entoando cânticos em iorubá, perfumando o ambiente por onde passa com alfazema, levando a multidão de foliões ao êxtase, a beleza e símbolo de tradição africana. A transformação dos ideais do Gandhi foi de tal forma camuflada de necessidade, que seus integrantes mais antigos não a assimilaram em seu aspecto real. Por mais que a intenção seja positiva em renovar as estruturas do afoxé para mantê-lo sempre atrativo à comunidade baiana, a maneira como está ocorrendo transcende a tradição, gerando a chamada dispersão.

Em 1996 o Gandhi fundou o *Centro Cultural Gandhy Mirim* com intuito de auxiliar a formação profissional de jovens em situações de risco da comunidade carente de Salvador, bem como filhos de associados com problemas de formação. O projeto Programa de Ação Criança conta com diversos profissionais capacitados, entre educadores e psicólogos, que desenvolvem uma série de ações educacionais visando a sensibilização do indivíduo, assim como a preparação e qualificação profissional para

⁵⁴ FISHER, Tânia. Carnaval Baiano: Megaorganização, Teia de Negócios, Atores Estratégicos. In: FISHER, Tânia (org.). *O carnaval baiano - negócios e oportunidades*. Brasília: Edições SEBRAE, 1996, p.12.

⁵⁵ Idem, p. 13.

integrar os jovens no mercado de trabalho com ética e cidadania. Para o desenvolvimento do projeto, o Gandhi faz parcerias com Empresas e Órgãos Governamentais. Em 2003 o Gandhi, numa parceria realizada com o Município, formou 75 mil jovens, entre os cursos de serigrafia, guia mirim e informática.

O fato de desenvolver projetos sociais na comunidade baiana demonstra o quanto o afoxé, assim como outras instituições carnavalescas como Olodum e Ilê Aiyê, representam a comunidade negra de Salvador. Por mais que a diretoria do Gandhi seja contrária à idéia de que o trabalho desenvolvido socialmente pelo grupo prioriza atender a juventude negra, isso se torna inevitável ao passo que Salvador é considerada a cidade com maior população negra fora da África, e boa parte dessa população integra a classe trabalhadora de baixa renda da cidade.

Conclusão

No presente estudo acerca do papel do afoxé Filhos de Gandhi, durante o processo de reafrikanização da sociedade soteropolitana, fui levada a discutir a questão da construção de uma identidade afro-baiana.

Tomando como base para a reflexão sobre uma identidade negra em Salvador, o fluxo histórico do grupo recreativo-cultural, o afoxé Filhos de Gandhi, procurei analisar sua trajetória e a representação desse bloco para a comunidade de Salvador. O afoxé Filhos de Gandhi foi fundado num momento de grande repressão aos negros e a trabalhadores politizados, como é o caso dos estivadores na década de 1950. Com o discurso da paz e da disciplina o bloco tornou-se contemporâneo na fase de ascensão da (re) africanização que marcou as manifestações culturais negras em Salvador nas décadas de 1970 e 1980.

Neste período de reafrikanização, Anamaria Morales afirma que o Filhos de Gandhi passou a ser visto como representante de uma “tradição de resistência lúdica negra”. O carnaval de Salvador, inspirado pela “Idéia de Bahia”, transformou bens simbólicos culturalmente em bens comerciáveis. Portanto, o étnico tornou-se o principal produto da cidade da Bahia.

A folia soteropolitana passou a ser encarada, a partir deste momento, como instrumento de controle social, na qual o Filhos de Gandhi se beneficia da valorização da identidade afro, mesmo utilizando o discurso da integração e da universalidade.

Os fundadores do Gandhi, na sua maioria negros de baixa renda, que sofreram repressão física e política até fins da década de 1960, passaram a pregar o discurso de integração racial sem conflitos, desejando, ainda, que isso se mantivesse dentre as novas gerações. Ao longo de sua trajetória, o Gandhi, se caracterizou pela tônica da integração e disciplina, que instrumentalizado politicamente pelas classes dominantes contrapõe-se a outros blocos de inspiração afro, que possuem discurso militante e valorização extrema da raça negra, que opõe-se veementemente à classe branca dominante da sociedade baiana.

À elaboração da etnicidade, inserida nas entrelinhas do discurso oficial do Gandhi (ligada à tradição oral e religiosa de herança africana), constitui o poder simbólico que confere ao afoxé a adesão da comunidade negra de Salvador.

O afoxé estabeleceu, ao longo dos anos, estratégias de diálogo com a sociedade baiana, negando a questão racial, étnica, pertinente à idéia integracionista veiculada pelo grupo até os dias de hoje. No caso do Gandhi;

Compor uma identidade étnica diferenciada para a coletividade negra de Salvador, que possa servir na negociação com os órgãos públicos administradores da cultura, assim como no âmbito da indústria cultural, garantindo para esses grupos sua parcela de retorno na rentabilização da 'baianidade'.⁵⁶

No ponto de vista político-eleitoral, o clientelismo assegurou aos líderes do Gandhi, benefícios que são o resultado da capitalização político-social da cultura afro-baiana. Devido à sua rentabilidade política e econômica, o afoxé foi transformado, por sua diretoria, em grupo de interesse, que se integra à ordem capitalista por meio dos mecanismos clientelistas.

Em 2004 o afoxé Filhos de Gandhi confronta-se com o dilema de manter a tradição ou abrir as portas do grupo para a mercantilização de sua imagem em troca de dividendos políticos, sociais e culturais. Em decorrência da mercantilização corre-se o risco de uma maior dispersão entre os associados do grupo, que cada vez menos se importam com as tradições do afoxé. A liberação da venda de bebidas dentro do cordão do bloco é um exemplo de como a mercantilização transforma os princípios do grupo. Sobreviver enquanto resistência da cultura afro-baiana, adaptando-se às necessidades do mercado carnavalesco e político, torna-se a prioridade do afoxé nesse aniversário de 55 anos de fundação.

A mercantilização do afoxé, por sua vez, proporciona a realização de inúmeros projetos sociais que visam a integração da comunidade jovem carente de Salvador ao mercado de trabalho competitivo e excludente. O Gandhi afirma, assim, o seu papel de ícone da resistência da negritude jovem, que passa a se ver capaz de integrar a sociedade com maiores possibilidades de exercer sua cidadania enquanto baianos, e não só enquanto negros de baixa renda.

Por mais que a indústria cultural tente apropriar-se da imagem do afoxé Filhos de Gandhi, através do discurso étnico e da identidade afro-baiana, torna-se claro que o étnico serve ao lúdico, assegurando a apropriação do presente pela juventude negra de Salvador.

⁵⁶ MORALES, Anamaria. Etnicidade e Mobilização Negra em Salvador. Salvador: 1990. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/ UFBA , 1990, pp.174 -175.

Penso que enquanto houver o afoxé Filhos de Gandhi, a liberdade e a identidade afro-brasileira estarão resguardadas, independentemente da gestão de diretores, da influência dos meios políticos e empresariais no cotidiano do afoxé. Pois a sociedade soteropolitana salvaguarda a imagem tradicional do afoxé como referencial da cultura baiana em seu imaginário.

Em termos de pesquisa com base empírica, as dificuldades encontradas pelo historiador são diversas. Desde imprecisão de datas e a falta de documentos que comprovem a fundação do afoxé, até mesmo a discordância entre os associados acerca da estrutura do afoxé.

Concluo este trabalho assegurando que os resultados obtidos não são, de maneira alguma definitivos, ao passo que necessitam de uma maior organização teórica do material empírico, complexo do ponto de vista cultural e social. Sendo assim, a tarefa de conceituação é quase impossível de realizar. Isso porque o senso comum, juntamente com a paixão em pesquisar o desenrolar dos fatos me impediu de perceber pontos fundamentais para sua finalização. A necessidade de aprofundamento ao tema proposto é importante devido às constantes transformações ocorridas no carnaval de Salvador, e na notável africanização, que não só a sociedade baiana está sofrendo nesse início de século XXI, mas também toda a sociedade brasileira. Africanização desde os padrões de beleza negra, como também uma valorização do negro enquanto ser atuante na sociedade ,tanto culturalmente como politicamente.

Fontes

1- Entrevistas:

* Nome: Valdemar José de Souza – “Tio Souza”

Idade: 56 anos

Tempo de Gandhi: 22 anos

Cargo: Diretor Conselheiro/ Relações Públicas/ Embaixador do Centro Histórico de Salvador

Duração: 1’ 20” (uma hora e vinte minutos)

Data de realização: 29 de Janeiro de 2004

* Nome: Valdir Conceição Ferreira

Idade: 46 anos

Tempo de Gandhi: 15 anos

Cargo: 1º Secretário

Duração: 45” (quarenta e cinco minutos)

Data de realização: 29 de Janeiro de 2004

2- Textos de época:

FELIX, Anísio. Filhos de Gandhi: A História de um Afoxé. Salvador, Gráfica Central: 1988. Depoimentos dos fundadores do Afoxé.

3- Jornais e Revistas:

“Afoxé Filhos de Gandhi Causa Sucesso”, In: *Jornal A Tarde*. Salvador, 20 de fevereiro de 1950.

“Os tambores da raça”, In: *Veja*, 05 de abril de 1995.

“Ilê Aiyê veta brancos e reclama de racismo”, In: *Folha de São Paulo*, 25 de fevereiro de 1995.

“Negros Assumem a negritude e mudam seus costumes”, In: *Correio da Bahia*, 15 de janeiro de 1991.

“Candomblé or not candomblé na avenida”, In: Jornal da Bahia, 02 de março de 1987.

4- Textos de Internet:

Afoxés. <http://www.geocities.com/miasinteressante/momento.htm>. Acesso em 10 de março de 2003.

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *O Fetichismo da música e a regressão da audição*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Esperanças de Boaventura: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910)*. Revista de Estudos Afro – Asiáticos, Ano 24. n. 2, p.215-245, 2002.

ARRAIS, Raimundo. *Matriz, Freguesia, Procissões: O sagrado e o profano nos delineamentos do espaço público no Recife do século XIX*. Projeto História. PUC: São Paulo, n. 24, p. 167-188, jun.2002.

BONVINI, Emilio. *Tradição Oral Afro-Brasileira: As Razões de uma Vitalidade*. Projeto História. PUC: São Paulo, n.22, p. 37-48, junho 2001.

BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CARNEIRO, Edison. *Folguedos Tradicionais*. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Maria C. Pereira. *Ecos da Folia: Uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ (org). *Carnavais e outras F(r)estas: Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

FILHO, Raphael R.Vieira. *Folguedos Negros no Carnaval de Salvador (1880-1930)*. In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs). *Ritmos em Transito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1998.

FISHER, Tânia (org.). *O carnaval baiano - negócios e oportunidades*. Brasília: Edições SEBRAE, 1996.

FRY, Peter ET alii. *Negros e Brancos no Carnaval da Velha Republica*. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

GODI, Antonio. *De índio a negro a reverso*. In: Cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia. Suplemento Caderno CRH. Salvador: Fator, 1991.

_____. *Musica Afro-carnavalesca: das multidões às massas elétricas*, In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs). *Ritmos em Transito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo:Dynamis Editorial, 1998.

GUERREIRO, Goli. *A Trama dos Tambores: A música afro-pop de Salvador*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Um mapa em preto e branco da música na Bahia: territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador (1987/1997)*. In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs). *Ritmos em Transito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo:Dynamis Editorial, 1998.

HALL, Stuart. *Questão da Identidade Cultural*. Campinas: UNICAMP-IFCH. Textos Didáticos n.18, fev. 1998.

JUNIOR, Vilson Caetano de Souza. *As Representações do Corpo no Universo Afro-Brasileiro*. Projeto História. São Paulo, n. 25, p. 125-144, dez.2002.

KIEFER, Bruno. *História da Música Brasileira, dos Primórdios ao início do século XX*. Porto Alegre: Movimento, 1977.

_____. *A Modinha e o Lundu: duas raízes da música popular brasileira*. Porto Alegre: Movimento, 1977.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. *Imagens da Beleza Negra*. . Projeto História. São Paulo, n. 25, p. 413-421, dez.2002.

LIMA, Ari. *Funkeiros, Timbaleiros e Pagodeiros: Notas sobre juventude e Musica Negra na Cidade de Salvador*. Cadernos CEDES, Campinas, v.22. n.57, Agosto.2002.

LISBOA JR, Luís Américo. *A presença da Bahia na música popular brasileira*. Linha Gráfica Ed. Brasília, 1990.

MIGUEZ, Paulo César. *Carnaval Baiano: As Tramas da Alegria e a Teia de Negócios*. Salvador, 1996. 234 p. Dissertação (mestrado em Administração) - Núcleo de Pós Graduação em Administração, Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, 1996.

MORALES, Anamaria. *Etnicidade e Mobilização Cultural Negra em Salvador*. Salvador, 1990. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/ UFBA, 1990.

_____. *Blocos Negros em Salvador: Reelaboração cultural e símbolos de baianidade*. In: Cantos e Toques: Etnografias do Espaço Negro na Bahia. Suplemento Caderno CRH. Salvador: Editora Fator, 1991, p. 77.

_____. *O Afoxé Filhos de Gandhi pede Paz*. In: REIS, João José (Org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MOURA, Milton Araújo. *Carnaval e Baianidade: arestas e curvas na configuração de identidades do Carnaval de Salvador*. Salvador: UFBA; FACOM, 2001. Tese de Doutorado em Comunicação e Culturas Contemporâneas/ FACOM,2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Os (Des) Caminhos da Identidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, vol.15, n.42, pp. 7-21, fev.2000.

ORO, Ari Pedro. *Cultura e religião afro-asiática e sua influência no Brasil*. Ciências e Letras. Porto Alegre, n.33, p. 207-222, jan/junho 2003.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP, São Paulo, n.46, p.56-65 junho-agosto 2000.

_____. *O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n.47, vol.16, p. 43-58, Out. 2001.

_____. *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*. Civitas, Revista de Ciências Sociais, vol. 3, nº 1, p. 15-34, Porto Alegre, PUC-RS, junho de 2003.

_____. *Música de Fé, Música de Vida: A música sacra do Candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira*. São Paulo. <<http://www.ffch.usp.Br/sociologia/prandi>>.

PINHO, Osmundo S. de Araújo. *A Bahia no Fundamental: Notas para uma Interpretação Do Discurso Ideológico Da Baianidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais [on-line]. Fev. 1998, vol.13, n.36 [citado 22 Novembro 2003] Disponível na World Wide Web: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>.

QUEIROZ, Maria Isaura P. *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil*. In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 1(1): 29-46 1º Sem. 1989.

REDINHA, José. *Instrumentos Musicais de Angola: sua construção e descrição*. Coimbra: Centro de Estudos Africanos, 1984.

REIS, João José. Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX. CUNHA, Maria C. Pereira (org.). *Carnavais e outras F(r)estas: Ensaio de História Social da Cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

_____. *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês: 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Cia Nacional, 1977.

SANSONE, Livio. *Um Campo Saturado de Tensões: O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil*. Revista de Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 1, p. 5-14, 2002.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX*. In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs). *Ritmos em Trânsito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1998.

SILVA, Marcos. Sons de História. Entre o Passado e o Futuro. In: Revista de História Contemporânea.

SILVA, Salloma Salomão Divino. Memórias Sonoras da noite: Vestígios de musicalidades africanas no Brasil nas Iconografias do século XIX. *Projeto História*. São Paulo, n.24, p. 451-469, junho 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

TAL, Luis Fulano de. *A Noite Dos Cristais*. São Paulo: Editora 34, 1999.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paul: Cia das Letras, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. *Cultura Popular: Temas e Questões*. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *A Música Popular no Romance Brasileiro: volume II, século XX(1ª parte)*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *Música Popular: Um tema em Debate*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Os Sons dos Negros no Brasil. Cantos, danças, folguedos: origens.* São Paulo: Art Editora, 1988.

_____. *As Festas No Brasil Colonial.* São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *A Música Popular: de índios, negros e mestiços.* Petrópolis: Vozes, 1972.

VERGER, Pierre. *Noticias da Bahia.* Salvador: Corrupio, 1981.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura.* São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. *Marxismo e Literatura.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *O Campo e a Cidade: Na História e na Literatura.* São Paulo: Cia das Letras, 1989.