



# cultur

Revista de Cultura e Turismo

*Artigo:*

## **A FESTA NEGRA NA BAHIA: DO MEDO À APOTEOSE**

*Autor:*

*Rodrigo Muniz Ferreira Nogueira<sup>1</sup>*

---

Copy right, 2007, CULTUR. Todos os direitos, inclusive de tradução, do conteúdo publicado pertencem a CULTUR - Revista de Cultura e Turismo. Permite-se citar parte de artigos sem autorização prévia, desde que seja identificada a fonte. A reprodução total de artigos é proibida. Os artigos assinados são de responsabilidade exclusiva do(s) autor(es), que serão informados que a aprovação dos artigos implica na cessão imediata de direitos, sem ônus para a revista, que terá exclusividade de publicá-los em primeira mão. Em caso de dúvidas, consulte a redação: [revistacet@hotmail.com](mailto:revistacet@hotmail.com)

A CULTUR – Revista de Cultura e Turismo, é um periódico científico eletrônico, idealizado no Programa de Mestrado em Cultura e Turismo da Universidade Estadual de Santa Cruz. Com a missão de fomentar a produção científica e a disseminação de conhecimento multidisciplinar relacionados com Cultura, Turismo e áreas afins, objetivando a troca de informações, a reflexão e o debate, provendo assim o desenvolvimento social.

---

**CULTUR – Revista de Cultura e Turismo**

CULTUR, ano 02 – n. 01 – jan/2008

[www.uesc.br/revistas/culturaeturismo](http://www.uesc.br/revistas/culturaeturismo)

---

<sup>1</sup> *Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Estadual de Santa Cruz e Mestrando do Programa de Mestrado em Cultura e Turismo/ UESC. E-mail: [pitemuniz@yahoo.com.br](mailto:pitemuniz@yahoo.com.br)*

## **RESUMO**

Este artigo compreende uma reflexão acerca do percurso das manifestações festivas negras na Bahia, desde os tempos pretéritos do século XIX até a atual configuração, com usos multifacetados que englobam as esferas culturais, políticas, econômicas e sociais. As festas negras, aprioristicamente tratadas como momentos de tensões, nas quais eclodiam revoltas e protestos contra o regime escravocrata, passaram, ao decorrer do tempo, a ser tratadas como símbolos do patrimônio cultural do povo brasileiro. Nesta perspectiva, os bens culturais imbricaram-se em outras matrizes, como o caso do Turismo, fazendo transparecer a inversão das expressões negras, bem como os agentes responsáveis neste movimento de disputas simbólicas e de múltiplos interesses.

## **PALAVRAS-CHAVES**

Festa negra; Bahia; turismo.

## **ABSTRACT**

This article understands a reflection concerning the passage of the black festive manifestations in Bahia, since the past times of century XIX until the current configuration, with multifaceted uses that involving the cultural, politics, economic and social spheres. The black celebrations, in first view treated as moments of tensions, in which came out revolts and protests against the slaves regimen, had passed, when elapsing of the time, being dealt with as symbols the cultural patrimony of the Brazilian people. In this perspective, the cultural goods were mixes in other matrices, as the case of the Tourism, making to be transparent the inversion of the black expressions, as well as the responsible agents in this movement of symbolic disputes and multiple interests.

## **KEYWORDS**

Black celebration; Bahia; Tourism.

## 1. INTRODUÇÃO

*Somos herança da memória  
Temos a cor da noite  
Filhos de todo açoite  
Fato real da nossa história*

*Jorge Aragão*

A festa vivida pelos escravos e, posteriormente, pelos descendentes destes, representou diversos fins, sentidos e resultados no universo social do Brasil entre os séculos XIX e XX. A partir e em torno dela, os valores culturais trazidos pelas diversas linhagens étnicas africanas puderam ser celebrados, reproduzidos, exaltados e também moldurados como pretexto para as rebeliões e lutas contra o sistema escravocrata. O caráter polissêmico e polimorfo da festa negra viabilizava, portanto, uma série de possibilidades como, por exemplo, “rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaios para levantes contra os brancos” (REIS, 2002, p. 101).

Na primeira metade do século XIX, as celebrações negras eram encaradas pela camada dominante de forma dual: de um lado havia quem acreditasse que os festejos pudessem, de fato, se desdobrar e evoluírem até as rebeliões negras<sup>2</sup>; por outro, argumentava-se que servia para reduzir as tensões sociais. No entanto, analisar as linhas argumentativas que perpassam entre a permissão e a proibição da festa depende de um olhar antagônico e não cooperativista entre os escravos e os senhores. Reis (2002, p. 108) estima que, “em lugar de concessão livre de cima [para baixo], o direito à festa era resultado da pressão escrava – ou, para ser mais equilibrado, do engano ou da negociação”.

Sendo as festividades negras atividades constantes durante o tempo livre dos escravos, o esforço pela sua preservação e ampliação representou um símbolo de resistência e afirmação negro-escrava. De acordo com Reis (2002), a festa tinha significados políticos que atravessavam a estrutura social no sentido horizontal e vertical. No primeiro sentido, elas dividiam ou provocavam alianças étnicas e sociais que configuravam estratégias de disputa, redistribuição ou administração de poder entre “iguais”. No outro sentido, as festas atravessavam circuitos políticos que envolviam escravos, senhores e autoridades policiais e políticas.

---

<sup>2</sup> João José Reis complementa este ponto do debate considerando que, além deste fator, muitos viam as manifestações afro-brasileiras como obstáculo à *europização* dos costumes, um projeto abraçado por setores da elite engajados em “civilizar” a província, particularmente após a Independência (REIS, 2002, p. 102).

A festa esteve no âmago desses paradigmas, isto é, permiti-la ou reprimi-la passou a significar métodos diferentes de governar numa sociedade escravocrata, métodos que podiam começar no senhor, passando por autoridades policiais, até alcançar governadores, ministros de Estado e o próprio soberano (REIS, 2002, p. 113).

De fato, a questão dos festejos negros era bastante delicada no Brasil do século XIX. Os cerca de quatro milhões de africanos importados para o país como escravos faziam pressões sobre as autoridades coloniais e imperiais, causando temores em virtude de suas batucadas e candomblés<sup>3</sup> representarem – a exemplo do motim de 1835 na Bahia – símbolos que prenunciavam as revoltas. O levante de 1835, conhecido como *Revolta dos Malês*<sup>4</sup>, ocorrido num final de semana do ciclo de festas do Bonfim, em janeiro, corresponde uma entre muitas revoltas escravas ao longo do século XIX ocorridas em todo o país.

Apesar de o medo superdimensionar, na mente dos brancos baianos, a periculosidade dos festeiros africanos, não era um despropósito total que os primeiros temessem que os atabaques batessem para animar tanto a festa quanto a revolta [...] O medo coletivo provocava a circulação de rumores nem sempre fundamentados (REIS, 2002, p. 117).

Durante o período imperial, a Bahia buscou proibir as festividades negras por intermédio de posturas municipais e editais de polícia. A necessidade de impedir que a festa servisse de pretexto para a revolta aliava-se ao desejo de erradicar os costumes africanos, considerados bárbaros e incivilizados pela elite dominante. Temia-se que batuques<sup>5</sup> e danças viessem subverter a simbologia européia e evoluíssem para subversões de toda a esfera social, comandada pelos europeus ou pelos seus descendentes. “A festa africana representava uma ameaça ao projeto de uma Bahia civilizada à maneira européia, além de ameaçar uma Bahia escravista bem real” (ibidem, p. 129). Estava se travando, naquele momento, uma verdadeira guerra simbólica, na qual o medo não estava apenas na revolta negra de fato, mas também na iminência de uma bárbara africanização dos costumes a uma província “civilizada”. Isso porque, após a *Revolta dos Malês*, passaram-se mais de duas décadas sem qualquer levante escravo significativo.

<sup>3</sup> Os que eram chamados de candomblés são os atuais *afoxés* (REIS, 2002).

<sup>4</sup> “Folguedo de matar branco” foi como um malê definiu em 1835 sua revolta (REIS, 2002).

<sup>5</sup> Batuques, durante toda a colonização e império, era o nome genérico para todas as manifestações lúdicas negras, danças e cantos, acompanhados de percussão de atabaques. No final do século passado, essas manifestações passaram a ser individualizadas, ou seja, estudadas e descritas uma a uma, passando a receber vários nomes (SOUZA, 2001, p. 226).

Como ilustração do período de perseguições e restrições às batucadas e festas africanas na Bahia, é cabível mencionar o governo de João de Saldanha da Gama Mello e Torres Guedes de Brito (1805-1809), cujo poder não era menor que o nome, dono de engenhos, terras, imóveis e escravos na Bahia e em Portugal. Também conhecido como conde da Ponte, o governador combateu severamente os quilombos que floresciam na capitania, festas e religiões africanas, assim como espalhou espiões para descobrir e abafar possíveis rebeliões escravas (REIS, 2002).

Não obstante, apesar das diversas tentativas repressoras por parte dos agentes políticos e policiais, a melhor maneira das autoridades lidarem com a festa africana era combinar tolerância com repressão. Uma fórmula encurralada pela ausência de outras opções, observando-se a impossibilidade de esmagar um fenômeno já generalizado e que incursionava para além da comunidade africana.

A mencionada generalização dos costumes festivos africanos foi respaldada durante muito tempo pelos próprios senhores, a maioria dos quais costumavam permiti-las em suas terras; e também pela utilização do calendário católico como espaço de grande importância para a expressão dos costumes das comunidades africanas. A respeito da combinação do calendário entre as ocasiões de festas e protestos na América portuguesa, Luciano Figueiredo, em seu trabalho *A revolta é uma festa*, defende que “a eclosão de protestos sociais coletivos escolheu as comemorações de dias santos como data preferencial para marcar o encaminhamento das insatisfações” (FIGUEIREDO, 2001, p. 265). O autor sugere também que a festa amparava-se no sentimento de aglutinação e coesão social, importante na união das diversas “nações” africanas que aqui chegaram.

A religião católica foi o ponto nodal da tolerância das autoridades e eventual expansão das expressões afro-brasileiras (considerando a condição católica da sociedade lusitana). Através dos processos sincréticos entre a Igreja católica e religiões da África centro-ocidental, ocorreu um fenômeno curioso de construção de novas identidades, no qual os africanos e seus descendentes recriaram miticamente elementos de sua história e desenvolveram rituais que reafirmavam as características das comunidades africanas envolvidas. Este movimento, também chamado de “cristianismo africano”, de acordo com Marina de Mello e Souza, pôs em mesmos níveis de convivência as religiões tradicionais das diversas nações africanas, “[...] havendo uma incorporação à moda banta de alguns ritmos, símbolos e explicações católicas. Dessa forma, os novos ensinamentos foram integrados às antigas tradições” (SOUZA, 2001, p. 253).

De acordo com a mesma autora, a fácil adoção de elementos trazidos de outras religiões era própria das religiões da África centro-ocidental. “Incorporando a essa lógica, o cristianismo foi integrado às religiões tradicionais como mais um movimento a trazer novas possibilidades de uma relação harmoniosa com as divindades e, conseqüentemente, uma vida melhor para as pessoas” (SOUZA, 2001, p. 254).

Um exemplo destas manifestações hibridizadas são as festas de reis negros<sup>6</sup>, posteriormente conhecidas como congadas, disseminadas em todo o Brasil por comunidades de africanos reagrupados a partir do tráfico e constituindo novos laços sociais e formas culturais. Nas festas em homenagem a santos e padroeiros católicos, promovidas pelas confrarias, as manifestações negras assumiram maior visibilidade ao sair pelas ruas das cidades em cortejos carregados de rituais e danças tipicamente africanas. Assim, no momento da festa, a comunidade negra afirmava-se enquanto portadora de história e cultura próprias, mesmo adotando formas portuguesas para a expressão de valores africanos.



Figura. 01. “Slaves at carnival, Quitanda Street, Rio de Janeiro, Brazil, 1868”.  
Fonte: CUNHA, 2001, p.67.

Estas comunidades passaram a se agrupar e eleger reis “a partir de identidades baseadas em características culturais e históricas dos povos que as compunham” (SOUZA, 2001, p. 252). Contudo, foram pouco a pouco se despidendo de suas particularidades, passando todos os reis a serem como o rei do Congo, desaparecendo os reis de outras regiões.

---

<sup>6</sup> No Rio de Janeiro, as festas de reis negros consistiam na coroação do rei e da rainha do Congo, ocorrida no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Ao se converterem ao catolicismo e ingressarem em irmandades católicas, as festas eram vistas como difusoras de um discurso de conversão religiosa, não sofrendo repressões tão intensas quanto às dirigidas a outras manifestações, como o candomblé, por exemplo. De acordo com Souza (2001, p. 259), “mesmo que com danças de origem africana, os negros estavam praticando o cristianismo, [...] essas festas foram aceitas, assim como muitas outras ligadas a uma religiosidade popular”.

No entanto, a partir de meados do século XIX, a Igreja católica se empenhou a controlar a religiosidade popular e o Estado imperial buscou se afastar do passado colonial. “Se na época colonial a Igreja aceitou as danças marcadamente africanas e deu seu aval à coroação de reis de nação e rei Congo, as restrições a essas festividades aumentaram desde o começo do século XIX” (SOUZA, 2001, p. 259).

De acordo com Cunha (2001), as restrições impostas às manifestações negras criaram novas relações sociais de produção e dominação, onde as congadas passaram a expressar a identidade de um grupo étnico bem definido. Esta afirmação identitária criava hierarquias (mesmo no tempo e espaço carnavalizado) entre a comunidade negra, o que não era visto com bons olhos pela camada dominante, corroborando a intolerância visualizada ao longo do século XIX. “Alguns estudiosos apontaram para a inversão temporária de hierarquias, com negros ganhando uma autoridade e autonomia que eram negadas a eles nos outros dias do ano” (SOUZA, 2001, p. 256).

Uma das conseqüências deste embate real e simbólico foi a aparição de grupos de “índios negros”, definidos por Mitchell (2002), em seu trabalho sobre o carnaval *afro-creole* em New Orleans, como “aqueles que mantiveram a estética africana de máscaras e *performances* como ‘fantasiados’ de índios” (MITCHELL, 2002, p. 50).

[...] Não deixa de ser tentador imaginar os motivos pelos quais foram justamente as figuras ‘africanas’ que desapareceram no final do século passado [leia-se século XIX] para dar lugar aos grupos compostos quase que exclusivamente pelos ‘indígenas’ que caracterizavam os temíveis cordões carnavalescos na virada do século (CUNHA, 2001, p. 66)

Sobre esta perspectiva, o mesmo Mitchell (2002) afirma que, no século XIX, negros se fantasiavam de índios em muitos lugares, tal como Caribe, Trinidad, Cuba e também na Bahia. O autor cita que, na New Orleans do final do referido século, era perigoso para um negro afirmar-se no mundo político e a criação das tribos poderia ser visto como um modo mais seguro de expressão,

uma espécie de camuflagem contra as possíveis represálias “brancas” aos rituais dos negros. Mitchell demonstra claramente que as fantasias, o desfile e mesmo a violência eram instrumentos que permitiam a estes homens a afirmação tanto coletiva quanto individual. “Considerando que as tribos eram compostas de negros vivendo em uma cidade violenta e com segregação racial, vindos das comunidades mais pobres, o apelo ao disfarce de índio é fácil de compreender” (MITCHELL, 2002, p. 53). Voltando às práticas festivas baianas, Filho (1997) aponta que, em Salvador, os afro-descendentes produziram manifestações bastante singulares. De acordo com o autor, as expressões carnavalescas indicam “a resistência dos afro-brasileiros frente às elites dirigentes que tentaram inutilmente afastá-las das ruas nos dias de carnaval” (FILHO, 1997, p. 218). Apesar da resistência burguesa, os elementos simbólicos organizados pela comunidade negra passaram a ser utilizados até nossos dias por agentes interessados em utilizar-se dos bens simbólicos e tradicionais da cultura africana.

No próximo momento, procuramos demonstrar como o Turismo, enquanto um complexo fenômeno sócio-econômico, forjou expressões carnavalescas para a utilização do patrimônio simbólico afro-brasileiro em favor do incremento da indústria turística. O temor de tempos anteriores foi sobrepujado, num contexto contemporâneo, pela apoteose com que o movimento de negritude é visto nos dias de carnaval da Bahia e em outros lugares do Brasil.

## **2. A FESTA NEGRA NA BAHIA DO SÉCULO XX: O TURISMO COMO VETOR DE MUDANÇAS**

Antes de iniciar as discussões propostas a partir deste momento, é cabível mencionar as definições de “cultura negra” e “festa negra”, respectivamente extraídas das obras de Raphael Vieira Filho e João José Reis. O primeiro considera que a “cultura negra seria um processo através do qual a coletividade negra orienta e dá significado às suas ações em sociedade, por meio de uma manipulação simbólica”<sup>7</sup>; o segundo afirma que essas festas “representavam, sobretudo, uma fuga da vida diária por meio de rituais de inversão simbólica da ordem social, espécie de protocarnaval negro”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Definição cunhada por Morales, A. *Etnicidade e mobilização negra em Salvador*. Salvador: FFCH/ UFBA, 1990, p. 19. Citado em FILHO, 1997.

<sup>8</sup> João José Reis. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 66.



Pois bem. Após a abolição, mesmo assegurada pela Lei Áurea, a igualdade jurídica não contemplou aos ex-escravos e seus descendentes a superação do racismo presente na sociedade brasileira. As disputas pela representação social, pelos espaços e também pela manutenção dos bens culturais e simbólicos levam à tona o caráter coadjuvante das manifestações afro-brasileiras, uma espécie de invisibilidade e exclusão instituídas como norma nos espaços carnavalescos, por exemplo.

De fato, a exclusão negra não se mostrou presente apenas no campo da vivência, mas também na ausência de documentação que referendasse qualquer tipo de olhar sob o ponto de vista dos eventos negros. Segundo Veyne (1992, p. 18), “a história é, em essência, conhecimento por documentos”. Logo, a completa invisibilidade mencionada acima pode ser discutida a partir de alguns elementos contidos na obra *Como se escreve a história*, do mesmo autor. Dentre as diversas abordagens expostas no trabalho, a noção de natureza lacunar da história mostra-se consonante às questões tratadas neste artigo.

Tratando da natureza lacunar, Veyne (1992) explica que “o historiador pode dedicar dez páginas a um só dia e comprimir dez anos em duas linhas: o leitor confiará nele, como um bom romancista, e julgará que esses dez anos são vazios de eventos” (VEYNE, 1992, p. 27).

Percebemos, então, de acordo com as idéias do autor, que até o início da década de 1930, período que começou a se fortalecer a chamada “imprensa negra”<sup>9</sup>, os discursos das camadas excluídas permaneceram calados e ignorados, como que uma população sem passado, sem história.

No entanto, a composição majoritária da população de africanos e seus descendentes, no mínimo duas vezes maior que a de brancos, contribuiu paulatinamente nas buscas de espaço e autovalorização da negritude. O carnaval, entendido por Filho (1997, p. 218) como “um momento em que todos os valores são invertidos e tudo é possível graças ao mecanismo de inversão do cotidiano”, passou a se constituir num território negro, conquistado através das festas, lutas e resistências aos elementos hegemônicos brancos.

---

<sup>9</sup> De acordo com Raphael Filho (1997, p. 229), a partir da década de 1930, as autoridades pareciam não se preocupar com as manifestações culturais africanas. “Os periódicos passaram a dar mais evidência às manifestações culturais afro-brasileiras revigoradas, nesse momento. Além disso, observamos elementos afros ocupando todos os espaços do carnaval, desde as ruas até os salões de baile”.

Tal movimento de valorização da cultura negra, vislumbrado a partir da década de 1930, teve respaldo num âmbito internacional, contribuindo para o desenvolvimento do carnaval como expressão de brasilidade e, sobretudo, de baianidade. Como exemplo, vale destacar a onda de valorização da cultura negra que se impôs na Europa também no início do século XX. “Chamada na França de ‘negrofilia’, o interesse da vanguarda parisiense pela cultura negra, um dos sinais de modernidade a partir da década de 1920, iria influenciar a visão que se tinha sobre o nosso carnaval” (FERREIRA, 2004, p. 256).

As tais mudanças na mentalidade com a qual as autoridades passaram a gerir as questões das manifestações negras ganham uma conotação interessante à luz das reflexões de Michel Foucault (1979), que o autor vai chamar de *governamentalidade*.

De acordo com Foucault,

[...] no caso da teoria do governo, não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas. [...] Na perspectiva do governo, a lei não é certamente o instrumento principal (FOUCAULT, 1979, p. 285).

O mesmo autor discorre sobre a noção de governo, como que significando o estabelecimento da economia ao nível geral do Estado, “isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família” (ibidem, p. 281).

Traçamos uma ligação com a questão de governabilidade vista na obra de Foucault para adentrarmos em outros pontos imprescindíveis à proposta do trabalho: a economia e o turismo. Pontos que, de certa forma, superaram as fases anteriores de repressão e medo e suscitaram novos momentos e novos tipos de negociações.

Bem como Filho (1997), outros autores como Milton Moura<sup>10</sup> e Alexandre Castro (2005) consideram que a música baiana ganhou expressividade a partir dos elementos negros de produção cultural agregados a ela, elevando-se como eixo do carnaval baiano. “A música, então, emerge como elemento permanentemente estimulante” (CASTRO, 2005, p. 35).

---

<sup>10</sup> O transcaráter do carnaval. In: Bahia Análise e Dados. Salvador, s.e., 1996. (v. 5, n. 4, março, p. 93-100).

Sob o ponto de vista do turismo, o mesmo autor afirma que, no caso da Bahia, “a indústria turística tem se apresentado como notável força locomotriz do crescimento econômico do Estado, onde aspectos históricos, culturais e naturais conferem e legitimam sua vocação turística” (ibidem, p. 34). A Bahia consagrou-se, portanto, “[...] como porto máximo do lúdico, das festas, do bem viver, da satisfação, da negritude, alavancando os índices referentes à visitação dos seus destinos” (ibidem, p. 35).

Podemos perceber que estava traçando-se novas linhas no processo empresarial da presença cultural e social negra na festa carnavalesca. As leis de Foucault expostas acima entram em harmonia com as táticas modernas denominadas de “*Cluster de entretenimento, cultura e turismo*”<sup>11</sup>, na qual o carnaval está inserido.

O recrudescimento da força participativa da comunidade negra, representada basicamente pelos afoxés, o que corroborou o espírito empresarial da festa com subsídios de bens culturais negros, pode ser pautado em dois importantes momentos no caso de Salvador, na virada da década de 1940 para os anos 50: a) A criação, por estivadores do porto de Salvador, do Afoxé Filhos de Gandhi<sup>12</sup>. “Para Morales (1988), o afoxé Filhos de Gandhi jamais utilizou um discurso étnico político explícito, mas, no entanto, pode ser visto como um paradigma de organização negra e resistência cultural” (SPINOLA, 2006, p. 48). O autor considera também que os afoxés correspondem uma legítima expressão da cultura afro-baiana; b) Outro importante momento foi o surgimento do trio elétrico, a partir da eletrificação do frevo pernambucano pelos músicos Dodô e Osmar, que desfilaram em cima da chamada “fobica”, “gerando tanto uma nova forma de brincar o carnaval quanto o que viria a ser o grande produto do carnaval baiano” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2005, p. 19).

Aliando-se a estes movimentos, outro fenômeno importante ocorrido nas últimas décadas do século XX no carnaval baiano foi o processo de revalorização da expressão afro-carnavalesca, com a proliferação dos blocos-afros e afoxés das comunidades negras, como, por exemplo, o Ilê Aiyê, Male Debalê, Olodum, Muzenza e Afoxé Badauê. “[...] Alguns criados nos anos 70, outros posteriormente, com a clara postura política de afirmação da identidade ‘negro-africana’” (ibidem, p. 20).

---

<sup>11</sup> Visto em Castro, 2005, p. 34.

<sup>12</sup> O afoxé Filhos de Gandhi foi criado em homenagem a Mahatma Gandhi, líder pacifista e símbolo da luta contra a presença colonizadora européia.

Nesta ocasião, começam a sair de cena os grandes “blocos de índio”, que, nos anos 60, atraíam hordas de jovens pobres da cidade de Salvador, basicamente afro-descendentes, como o Comanches, o Sioux, o Navajos, o Cacique do Garcia, o Apaches do Tororó ou o Tupys [...] Risério (1981)<sup>13</sup> afirma que a fundação do bloco Ilê Aiyê, em 1974, representa, em termos carnavalescos, o momento que acontece a transição do carnaval indígena para o carnaval afro-brasileiro (ibidem, p. 20)

O surgimento do “axé-music”, nos anos 80, marcou definitivamente a influência de ritmos e danças tipicamente afro-descendentes no cenário já profissionalizado do carnaval baiano. A partir deste momento, o processo natural de expansão do carnaval da Bahia, caracterizado como singular e exótico, repercutiu de forma positiva quanto ao fluxo turístico.

Spinola (2006), desenhando em termos quantitativos o carnaval de Salvador, apresenta um balanço geral do mega-evento. No entanto, não sendo interessante exibir a totalidade dos dados disponibilizados no trabalho, será mostrado aqui apenas uma parte restrita de informações, consideradas as mais pertinentes à proposta deste trabalho.

Em termos de volume de geração negócios foram mobilizados, em 2003, valores estimados em R\$ 821, 4 milhões, com fluxo de turistas de aproximadamente um milhão de pessoas (85, 62% brasileiros). Estes números incrementam atividades ligadas ao setor turístico, tais como restaurantes, bares, lanchonetes, rede hoteleira etc., criando milhares de postos temporários de empregos, numa extensa rede de setores beneficiados economicamente.

O conceito de turismo adotado neste trabalho é o de Moesch (2002), o qual considera a atividade turística como:

Uma combinação complexa de inter-relacionamentos entre produção e serviços, em cuja composição integram-se uma prática social com base cultural, com herança histórica, a um meio ambiente diverso, cartografia natural, relações sociais de hospitalidade, troca de informações interculturais. O somatório desta dimensão sociocultural gera fenômeno, recheado de objetividade/subjetividade, consumido por milhões de pessoas, como síntese: o produto turístico (MOESCH, 2002, p. 9).

A busca do destino “Bahia”, através da mercantilização da cultura negra, é classificada por Santos (2005) como um direcionamento do turismo de “alma negra”, já a partir da década de 1970. O autor explica que ao construir textos sobre as políticas de turismo, o governo estadual realizava “leituras culturais”, na busca de signos que definissem a *baianidade*. “Não era só a paisagem. Não

---

<sup>13</sup> Risério, A. Carnaval Ijexá. Salvador: Corrupio, 1981.

era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia” (SANTOS, 2005, p. 88). De acordo com Santos (2005), o Estado apresentava-se como mediador entre a secular tradição baiana – leia-se de origem africana – e a modernidade midiática e empresarial. “[...] o governo da Bahia estava proporcionando à cultura popular um verdadeiro renascimento, com o patrocínio, a promoção e o apoio às manifestações populares” (ibidem, p. 91).

Em sua tese de doutorado, o professor e sociólogo Milton Moura contrapõe as noções de baianidade com o carnaval de Salvador. De acordo com Moura (2001), “a baianidade é entendida como um texto identitário, isto é, que realiza a asserção direta de um perfil numa dinâmica de identificação” (MOURA, 2001). Já o carnaval, dentro da perspectiva ideológica de baianidade, corresponde a uma “interface de perfis, correspondentes às entidades, como blocos, afoxés, trios, dentre outros, e que se colocam com suas arestas, em termos musicais, coreográficos, institucionais, religiosos e políticos” (MOURA 2001).

Aludindo às manifestações negras, consideradas agentes responsáveis pelo brilhantismo e diferencial do neo-carnaval, o texto da baianidade é realizado de forma espetacular durante a folia. Portanto, a apoteose vislumbrada da cultura negra no carnaval, após as transformações ocorridas desde o século XIX, efetiva-se em diversos termos, numa pluralidade de significados, capazes de transformar o tal medo às manifestações culturais e simbólicas africanas em novas leituras acerca deste novo movimento. Movimento este indissociável e vital à manutenção dos bens culturais negros e baianos, através do discurso da baianidade, e essenciais tanto para a valorização desta alma negra carnavalesca da Bahia, quanto para as conseqüências eloqüentes em termos econômicos e turísticos.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo buscou percorrer os caminhos da festa negra na Bahia, utilizando-se como parâmetro a transformação do caráter marginalizado ao valorizado destas manifestações. Num primeiro momento, decidiu-se ressaltar o aspecto repressivo das celebrações negras por parte das autoridades vigentes, utilizando-se de exemplos que extrapolavam os limites da Bahia, mas considerados relevantes, no período situado no século XIX.

Respalado por fontes afins à temática do trabalho, enfocamos num segundo momento a questão da festa negra especificamente baiana, enquadrado temporalmente a partir do século XX. Neste momento, o turismo desenha-se como vetor de mudanças profundas da concepção das festividades africanas, tidas a partir de então como fatores positivos quanto à atratividade turística nos dias do carnaval de Salvador.

Em meio às discussões, foram analisados de forma concisa, temendo-se divagar nas possibilidades do tema, alguns aspectos que foram responsáveis pelas eventuais mudanças, tais como perspectivas sociais, políticas, culturais, econômicas e turísticas. Estes pontos de reflexão suscitados no decorrer do texto sugerem um ponto pacífico sobre a festa negra: o carnaval passou a ser um território negro, conquistado por essa parcela da população através de lutas e resistências, bem como constante negociação entre uma série de agentes, no intuito de preservar o patrimônio simbólico afro-brasileiro.

## REFERÊNCIAS

- CASTRO, Armando Alexandre. Turismo e carnaval na Bahia. In: **Caderno Virtual de Turismo**. Rio de Janeiro, v. 5, n.º. 3, p. 34-44, 2005.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. Veneza, África, Babel: leituras republicanas, tradições coloniais e imagens do carnaval carioca. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Volume I. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- FERREIRA, Felipe. **O livro de ouro do carnaval brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- FIGUEIREDO, Luciano. A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Volume I. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- FILHO, Raphael Rodrigues Vieira. Diversidade no carnaval de Salvador – as manifestações afro-brasileiras (1876-1930). In: **Projeto História**. São Paulo, n. 14. fev./1997.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- MITCHELL, Reid. Significando: carnaval *afro-creole* em New Orleans do século XIX e início do XX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2002.
- MOESH, M. **A Produção do Saber Turístico**. São Paulo: Contexto, 2002.
- MOURA, Milton. **Carnaval e Baianidade: arestas e curvas na coreografia das identidades no carnaval de Salvador**. Tese. Salvador: UFBA, 2001.

- OLIVEIRA, Marília Flores S. de; OLIVEIRA, Orlando J. R. de. Carnaval, turismo e trabalho informal na Bahia: tanto negócio e tanto negociante. In: **Caderno Virtual de Turismo**. Rio de Janeiro, v. 5, nº. 4, p. 15-25, 2005.
- REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2002.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador, BA: Edufba, 2005.
- SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa**. Volume I. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.
- SPINOLA, Noélio Dantaslé. **Economia e cultura em Salvador**. Salvador: UNIFACS, 2006.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. 2ª ed. Brasília: Unb, 1992

---

**Recebido: Julho de 2007**

**Aprovado: Outubro de 2007**