



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MOSSI KUAMI ANOUMOU

**SARAU DA ONÇA: DA AÇÃO PASTORAL COMBONIANA À
AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA NO BAIRRO SUSSUARANA
EM SALVADOR-BA**

Salvador

2021

MOSSI KUAMI ANOUMOU

2021
UFBA

MOSSI KUAMI ANOUMOU

SARAU DA ONÇA:

**DA AÇÃO PASTORAL COMBONIANA À AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE
NEGRA NO BAIRRO SUSSUARANA EM SALVADOR-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Prof. Dr. Guillermo Vega Sanabria

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Anoumou, Mossi Kuami
Sarau da onça: da ação pastoral comboniana à afirmação
da identidade negra no bairro Sussuarana em Salvador-
BA / Mossi Kuami Anoumou. -- Salvador, 2021.
155 f.

Orientador: Guillermo Vega Sanabria.
Dissertação (Mestrado - Antropologia) --
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2021.

1. Identidade negra. 2. Pastoral Afro. 3. Racismo.
4. Religiões de matrizes africanas. 5. Negritude.. I.
Sanabria, Guillermo Vega. II. Título.

MOSSI KUAMI ANOUMOU

SARAU DA ONÇA:

**DA AÇÃO PASTORAL COMBONIANA À AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE
NEGRA NO BAIRRO SUSSUARANA EM SALVADOR-BA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 27 de agosto de 2021.

Banca examinadora

Guillermo Vega Sanabria_____

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil
Universidade Federal da Bahia

Wilson Caetano de Sousa Júnior_____

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paul
São Paulo, Brasil
Universidade Federal da Bahia

Mylene Mizrahi_____

Doutora em Antropologia cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

A

Stephanie Kayi Folly, que abriu meus olhos para esse caminho.

AGRADECIMENTOS

Ao Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, cuja bondade me trouxe até aqui.

À minha família que, mesmo de longe, me apoiou em tudo.

À Congregação dos Missionários Combonianos de Coração de Jesus pelo apoio e incentivo na realização dessa pesquisa.

Ao professor Guillermo Vega Sanabria que - com paciência, dedicação e inteligência - me orientou durante o tempo da pesquisa.

Ao professor Milton Júlio de Carvalho Filho com quem iniciei a pesquisa,

Aos professores Marcelo Moura Mello e Moisés Lino e Silva e às professoras Marina Guimaraes e Fátima Regina Gomes Tavares que me incentivaram desde que cheguei à UFBA.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa.

À coordenação da PPGA, em particular à professora Cecilia Anne McCallum, coordenadora quando ingressei na PPGA.

A Lucas Mendonça pela assistência.

À paróquia São Daniel Comboni, onde foi realizada a pesquisa.

Aos interlocutores e interlocutoras do projeto Sarau da Onça, em especial, ao Sandro Ribeiro dos Santos e Evanilson Alves, fundadores desse projeto.

Aos poetas e poetisas que, através da arte, colaboram na superação do racismo e na construção da identidade negra.

Às iyalorixas do bairro Sussuarana pelas entrevistas e apoio.

Aos paroquianos entrevistados pela construção da história dos missionários em Sussuarana.

Enfim, agradeço a todos que participaram, direta ou indiretamente, do desenvolvimento deste trabalho de pesquisa, enriquecendo o meu processo de aprendizado, que teve grande impacto na minha formação acadêmica.

Ninguém estuda “o branco”, mas acha-se natural estudar “o negro”. É uma afirmação simples, mas reveladora de uma prática e de um saber ideológicos.

Heitor Frisotti, (1996, p. 110)

ANOUMOU, Kuami Mossi. **Sarau da Onça: Da ação pastoral comboniana à afirmação da identidade negra no bairro Sussuarana em Salvador-BA.** Orientador: Guillermo Vega Sanabria. 2021. 153 f. il. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

Este estudo surgiu do desejo de entender a vivência de um grupo de jovens do Sarau da Onça. Esse projeto é um encontro de jovens que fazem poesia, no bairro de Sussuarana, em Salvador-BA, promovido, inicialmente, pelos missionários combonianos (uma Congregação da Igreja Católica). Por meio da poesia, nos encontros, há partilha das realidades vividas de discriminação, racismo e rejeição. Sob a forma de linguagens literárias de resistência periférica, as poesias de afirmação e revalorização da identidade negra vão mudando o jeito de viver dessa juventude. Através das entrevistas, dentro e fora do campo, por causa da pandemia, a pesquisa buscou identificar, nos eventos do Sarau da Onça, os processos que propiciam a construção da identidade negra como nova forma de resistência à discriminação racial na cidade. A questão principal da pesquisa, a saber a pastoral afro e a construção da identidade no Sarau da Onça, buscou compreender duas dimensões desse processo: as repercussões da aprendizagem na vida dos (das) participantes e as consequências não previstas (pelo menos para os religiosos) das motivações pessoais que levaram esses (essas) jovens negros e negras a se identificarem com as religiões de matrizes africanas, como fonte de identidade, de resistência e orgulho negro, abandonando o catolicismo para aceitar o “chamado dos ancestrais”, como eles afirmam. Desse ponto de vista, a pesquisa problematizou os caminhos por onde se dá a conversão, nesse caso, jovens anteriormente católicos (as) que se redescobrem em outra experiência religiosa. Ela historiciza a descoberta da Igreja Católica sobre o problema da raça, mostra como esse problema foi enfrentado pelos missionários combonianos e aponta o processo da construção da identidade no Sarau da Onça.

Palavras-chave: Identidade negra, identificação, Racismo, Religiões de matrizes africanas, negritude.

ANOUMOU, Kuami Mossi. **Sarau da Onça: From Comboni pastoral work to the affirmation of black identity in the Sussuarana neighborhood of Salvador-BA.** Advisor: Guillermo Vega Sanabria. 2021. 153 f. il. Dissertation (Master in Anthropology). Anthropology Post-graduation Program, College of Philosophy and Human Sciences, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

This research arises from the desire to understand the experience of a group of youth of “Sarau da Onça”. The project "Sarau da Onça" is a meeting of youth who make poetry, from the neighborhood of Sussuarana, in Salvador, promoted initially by the Comboni missionaries (a Catholic congregation). Through poetry in meetings, there is a sharing of the realities of discrimination, racism and rejection. In the form of literary languages of peripheral resistance, these poetry of affirmation and revaluation of black identity, are changing the way of living of this youth. Through interviews inside and outside the field because of the pandemic, this research sought to identify, in the events of Sarau da Onça, the processes that provide the construction of black identity as a new form of resistance to racial discrimination in the city. The issues addressed in this research, namely afro pastoral and the construction of identity in Sarau da Onça, seek to understand two dimensions of this process: the repercussions of this learning on the life of the participants and the unforeseen consequences (at least for religious) of personal motivations, that led these black youth to conform to the Afro-Brazilian Religions, as a source of identity, resistance and black pride, abandoning Roman Catholic Church to accept the "call of the ancestors", as they claim. From this point of view, the research problematized the ways in which conversion takes place, in this case, formerly Catholic's youth who rediscover themselves in another religious experience. It historicizes the Catholic Church's discovery of the race problem, shows how this problem was faced by the Comboni missionaries, and points out the process of identity construction in the Sarau da Onça.

Keywords: Black identity, identification, Racism, Afro-Brazilian Religions, blackness.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Foto do miolo	21
Figura 2 Limites do bairro Sussuarana	23
Figura 3 Imagem do terreiro Kavungi Aungele	27
Figura 4 Foto do presbitério da comunidade Santa Clara	42
Figura 5 Imagem do Cristo negro.....	43
Figura 6 Fotos do CENPAH (2002 e 2020)	60
Figura 7 Foto dos jovens dançando durante a missa afro (2013)	66
Figura 8 Foto da missa (2006)	66
Figura 9 Foto da sala da aula (2007)	73
Figura 10 Foto do concurso Noite da Beleza Negra (2020)	77
Figura 11 Foto do concurso da Beleza Negra (2013)	78
Figura 12 Foto Seminário Africanidades e fé (2013)	81
Figura 13 Foto de jovens recitando poesias durante seminário (2013)	81
Figura 14 Primeira caminhada contra a intolerância religiosa (2018).	82
Figura 15 Sarau sobre diversidade e gênero.....	84
Figura 16 Público aplaudindo no Sarau sobre diversidade e gênero	85
Figura 17 Card convidando para a roda de conversa sobre o tema do estupro.....	86
Figura 18 Card convidando para a batalha de poesia.....	87
Figura 19 Foto do Sarau acontecendo no Salão Bakhita (2011)	89
Figura 20 Foto do Sarau acontecendo no anfiteatro (2018)	90
Figura 21 Foto dos bastidores do Sarau (2011)	93
Figura 22 Evanilson Alves mirando com o livro (2018)	113
Figura 23 Fotos da Carol 2013 e 2016	117
Figura 24 Foto do Sarau Participantes com cabelo Black	118
Figura 25 Foto do pente garfo (2021)	125
Figura 26 Os gêmeos D1 e D2 em cena de Hip Hop	126
Figura 27 Mapa dos saraus em Salvador	128
Figura 28 Foto de Dielson Barbosa dos Santos 2013 e 2018	131
Figura 29 Foto dos jovens da paróquia na marcha (2013).	132

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. A HISTÓRIA DE SUSSUARANA E A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS COMBONIANOS EM SALVADOR	19
1.1 DADOS E RELATOS HISTÓRICOS SOBRE O BAIRRO DE SUSSUARANA.....	20
1.2 A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS E A “OPÇÃO PELOS NEGROS”	29
1.3 A QUESTÃO DA IDENTIDADE NA REGIÃO PAU DA LIMA-SUSSUARANA...34	
1.3.1 Uma igreja afro em Sussuarana	41
1.3.2 Padres Heitor e Fidel na construção da “identidade negra”	45
2. A INSTALAÇÃO DO CENTRO DE PASTORAL AFRO PADRE HEITOR-CENPAH	52
2.1 A PASTORAL AFRO EM SUSSUARANA	61
2.1.1 O Quilombo Educacional Bakhita	67
2.1.2 Noite da Beleza Negra e a Caminhada da Consciência Negra	73
2.1.3 O diálogo inter-religioso	79
2.2 O SURGIMENTO DO SARAU DA ONÇA	82
2.2.1 A urgência do Sarau em Sussuarana	90
2.2.2 O aprendizado no Sarau da Onça	98
3. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO SARAU DA ONÇA.....	105
3.1 A METAMORFOSE NA ONÇA	109
3.1.1 O despertar no Sarau da Onça.....	110
3.1.2 A afirmação do ser negro	113
3.2 OS TRÂNSITOS RELIGIOSOS E O SARAU.....	132
4. CONSIDERAÇÕES	146
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Este estudo, *Sarau da Onça: Sarau da Onça: Da ação pastoral comboniana à afirmação da identidade negra no bairro Sussuarana em Salvador-BA*, vinculado ao Programa Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Bahia, surgiu do desejo de entender a vivência de um grupo de jovens no bairro de Sussuarana, na periferia da Salvador-BA, um bairro que se assemelha a uma cidade, levando em consideração a sua população de 53.967 habitantes, de acordo com o último Censo (IBGE, 2010). Como outros bairros periféricos, Sussuarana é considerado um bairro violento, frequentemente citado pelos assassinatos e mortes causados pelo tráfico de drogas. A Grande Sussuarana é uma área formada pelos bairros: Sussuarana Velha, Nova Sussuarana e Novo Horizonte. Nesse último, encontra-se o Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor (CENPAH). Nesse Centro, reúne-se o grupo “Sarau da Onça”. Pe. Heitor foi um teólogo italiano que refletiu sobre o diálogo entre o cristianismo e as religiões de matrizes africanas, em particular o Candomblé.

O meu contato com esse grupo deu-se quando fui enviado para Salvador para realizar um ano de estágio, antes da minha ordenação como sacerdote católico vinculado ao Instituto dos Missionários Combonianos. A proposta inicial era acompanhar o grupo Sarau da Onça, que se reúne aos sábados, quinzenalmente, para recitar poesias. O grupo foi criado em 2011 como uma agregação de outros grupos existentes no bairro, com a finalidade de dar visibilidade às atividades culturais que realizavam na época. Eles compartilhavam do interesse em reunir os jovens do bairro em torno da “negritude” para falar dos problemas cotidianos de rejeição, racismo, discriminação e violência contra a população negra. O novo Sarau da Onça se espelhava no sarau Bem *Black*, que já existia no Pelourinho, no Centro da cidade. Não seria essa ação uma maneira de colocar em prática tudo o que até então tinham aprendido na Pastoral Afro, promovida pelos combonianos desde sua chegada ao bairro?

A Pastoral foi iniciada pelos missionários combonianos na década de 1980, na paróquia Nossa Senhora Auxiliadora, no bairro de Pau da Lima. A chegada desses religiosos católicos a Salvador tinha um objetivo específico: o trabalho com os (as) negros (as). De Pau da Lima, eles atendiam também o bairro de Sussuarana que, na época, era um bairro abandonado pelas autoridades, tido como violento e discriminado. Esses qualificativos citados para falar da situação social do bairro eram usados, de fato, em uma carta aberta em 2002 assinada por 40 pessoas da comunidade cristã. Nessa carta, Sussuarana era descrito como um bairro sem escola de Ensino Fundamental completo, onde assassinatos, especialmente de jovens, por grupos de extermínio que campeavam em plena luz do dia, atemorizando a população; com um posto da

saúde desatualizado e precário; enfim, como um bairro onde faltava de pavimentação ao saneamento básico. Pau da Lima era o centro comercial de Sussuarana na década de 1980.

O padre João Munari acrescentaria mais tarde que a região assumida pelos primeiros combonianos “[...] era quase completamente de negros [...] na parte alta dos morros, asfaltada [...] encontravam-se as pessoas mais claras. Nos rincões mais afastados, no fundo das baixadas perto dos córregos entupidos e malcheirosos, os da pele mais escura [...]” (MUNARI, 2007, p. 184 – 185). Foi essa situação de violência e abandono da população de Sussuarana, negros e negras, na sua maioria, que levou os missionários a saírem de Pau da Lima, no final da década de 1990, para assumirem uma paróquia em Sussuarana. Para dar continuidade ao trabalho de assistência aos (às) negros (as), criaram, no ano de 2000, o Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor (CENPAH). O objetivo desse Centro era realizar atividades de formação identitária, arte-educação, promoção da construção afirmativa de identidades negras e de elevação do nível de autoestima de grupos e de comunidades na luta contra toda e qualquer discriminação. Entendia-se por formação identitária, as atividades educacionais com foco no reconhecimento e aceitação da “negritude”. Este trabalho foi realizado nesse espaço de construção de identidade.

O projeto Sarau da Onça nasceu, mais especificamente, da iniciativa de dois jovens, Sandro Ribeiro dos Santos e Evanilson Alves, ativamente engajados nas atividades e na vida comunitária da paróquia São Daniel Comboni. Eles inspiraram-se no Sarau Bem *Black* para iniciar o projeto em Sussuarana. O nome Sarau da Onça faz referência à onça pintada, chamada de suçuarana, que habitava, originalmente, na região. Começou “no mês de maio de 2011, como espaço privilegiado para falar especialmente de temas relacionados às questões raciais, ‘ao povo preto’ (informação verbal)¹.

Esse mesmo pensamento vai inspirar e orientar, mais tarde, o Sarau da Onça, concebido também como um evento voltado para a discussão de problemáticas afro como o racismo, a resistência e a discriminação por meio da poesia. Tratava-se de uma iniciativa ou um projeto que buscava “[...] potencializar outras formas de (re)existir na comunidade através da força-palavra e favorecer os encontros que sempre motivam muito mais do que a escuta ou o recitar de textos, acentua as trocas simbólicas entre quem participa.” (SACRAMENTO, 2017, p. 9).

Partindo dessa ideia original de discutir as problemáticas afro por meio de atividade cultural, o Sarau adquiriu, ao longo do tempo, os contornos de um verdadeiro “[...] projeto”, isto é, como “a conduta organizada para atingir finalidades específicas [...]” (VELHO, 1999, p. 101). Uma dessas finalidades tem relação com a condição de ser negro ou negra em uma cidade

¹ Informação fornecida por Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

como Salvador e com a aspiração fundamental do negro e da negra, que não vive mais segregado num mundo diferente, que não é mais “[...] violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro [...]” como lembra Costa (1983, p. 2), ao prefaciar o livro *Tornar-se negro*. Desde o início, o Sarau coloca no seu horizonte a imagem do negro e da negra que se aceita, abandonando o processo cruel de branqueamento e recuperando, assim, a sua identidade.

No Sarau, como advertira K. Munanga (2020a, p. 19), a recuperação dessa “[...] identidade começa pela aceitação dos atributos físicos de sua negritude, antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos, pois o corpo constitui a sede material de todos os aspectos da identidade[...]. Além de Munanga, na minha indagação sobre a experiência vivida pelos (pelas) jovens negros e negras do Sarau da Onça, retomo as contribuições de autores como Fanon (2020), Du Bois (2021) e Ferreira (2000) para tentar entender como esses jovens foram se interessando por problemas em torno da visibilidade dos negros e das negras e foram ocupando espaços que outrora lhes foram negados.

O Sarau tornou-se, logo, uma atividade onde muitos jovens, homens e mulheres, passaram a se encontrar para celebrar, com gritos e aplausos, o que eles (elas) reconheciam aos poucos como a sua “africanidade”, na medida em que apreciavam a sua cor, um modo particular de se vestir, de pentear ou trançar cabelos e, ainda, de se relacionar com o divino ao reformular também a sua experiência religiosa. Estes elementos diacríticos, a saber, as roupas coloridas, a dança afro, os penteados, o cabelo *black* serão, literalmente, incorporados e - constantemente - realçados para marcar distinções e transformações, verdadeiras metamorfoses. As mudanças aconteceram, em primeiro lugar, com os padres, que trocaram os ícones tradicionais da sua igreja por desenhos e símbolos que remetiam à África, mas também houve importantes transformações na liturgia e nas celebrações litúrgicas católicas. O corpo dos padres, todavia, permaneceu igual. Em outras palavras, os padres não passaram através dos processos de transformação física do corpo.

Em contraste, nos jovens do Sarau, operou-se uma intervenção e uma transformação que passou pelo corpo. A pauta da identidade foi incorporada e materializada no próprio corpo por meio da roupa e do cabelo. Contudo, ela exprimia, antes de tudo, uma profunda transformação intelectual e psíquica que também se materializava na produção poética e estética que acontecia no Sarau para exaltar o negro ou a negra por meio da poesia, música, dança e de um concurso de beleza. Compreendido desse ângulo, pode-se afirmar que no Sarau como alhures, a seleção ou a escolha “[...] dos tipos de traços culturais irão garantir a distinção do grupo enquanto tal

depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros de mesmo tipo.” (CUNHA, 2009, p. 238).

O que, na perspectiva dos (das) jovens do Sarau, entretanto, surgia, como reconstrução da identidade antes negada, não tinha como ser um processo pacífico, sem que gerasse novos problemas. Por exemplo, embora a iniciativa tivesse origem na Igreja Católica, ela, inevitavelmente, colocaria o problema da situação do negro e da negra na própria Igreja. O que se passou quando elementos diacríticos, escolhidos pelos jovens, como os cabelos *black*, as roupas coloridas ou os cantos afro não encontraram espaço aberto nas comunidades eclesiais de que esses jovens provinham? O que ocorreu quando esses jovens apelam à sua “ancestralidade” para exaltar novas formas de religiosidade?

Em seus relatos, eles falaram de perseguições, rejeições de membros das comunidades e de desqualificação dos elementos da “cultura africana” por eles ressignificados e valorizados. Sem dúvida, nessa tensão, destaca-se a descoberta dos laços e da sua adesão às religiões de matrizes africanas, cujas práticas também faziam parte da experiência religiosa na família de alguns (algumas) jovens. A problemática, para mim e para os demais negros e negras que permaneceram na Igreja agora, é: como é possível ser negro ou negra em uma Pastoral Afro dentro de uma instituição como a Igreja Católica, que tem as duas vivências ao mesmo tempo: a da católica e a do candomblé? A pergunta é relevante à luz da minha experiência com os jovens do Sarau da Onça, que foram capazes de encontrar um caminho próprio que resolve de alguma maneira essa contradição, esse paradoxo. Paradoxo no sentido de que o Sarau é um fruto da Pastoral Afro, mas teve como desdobramentos em novas fixações religiosas e novas formas de religiosidade que não é necessariamente a católica.

Alguns autores como Souza, Sanchis, Consorte e Frisotti referem-se a esse fenômeno como “dupla pertença”, que caracterizaria uma prática religiosa comum em Salvador, pois “[...] a dupla pertença do povo de Santo ao catolicismo e ao culto dos orixás, responsável pelo não alardeado fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, [...] já era parte integrante do contexto cultural e social baiano no final do século XIX.” (CONSORTE, 2009, p. 253).

Mediante tais problemáticas, impasses, desafios e vivências, este trabalho dissertativo se propõe a descrever a experiência cotidiana dos (das) jovens negros e negras que participam do Sarau da Onça, no bairro de Sussuarana. No diálogo que mantive com os jovens do Sarau, pude conhecer, em particular, as suas produções literárias, que falam de suas experiências e lições de vida.

O Sarau surge como uma força estruturante que (re) constrói a identidade desses (dessas) jovens negros e negras de maneira efetiva. Minha própria experiência de convívio com esse grupo e as observações, ao longo de três anos (de 2016 a 2019), me motivaram a iniciar esse trabalho, o qual busca compreender o Sarau da Onça enquanto projeto político-artístico-cultural, a partir das aprendizagens alcançadas por esses jovens e as potencialidades desenvolvidas nesse fazer cotidiano que é, ao mesmo tempo, um fazer político, pedagógico e estético. Nesse sentido, tal projeto torna-se o “[...] resultado de uma deliberação consciente a partir das circunstâncias, do campo de possibilidades em que está inserido o sujeito.” (VELHO, 1999, p. 103).

Esta dissertação está assim organizada: no primeiro capítulo, apresento dados e relatos históricos sobre o bairro, tanto do ponto de vista formal (do que já existe escrito sobre o bairro), quanto do ponto de vista do relato dos (das) jovens, dos moradores (as) antigos (as) e dos padres. Para tanto, também acessei os arquivos das duas paróquias de Salvador-BA: Nossa Senhora Auxiliadora, de Pau da Lima, e São Daniel Comboni, em Sussuarana. Recorri igualmente à consulta de arquivos que se encontram na Biblioteca Afro Pe. Heitor Frisotti e a outros documentos como fotografias, vídeos e publicações em jornais. Eles contribuíram na elaboração desse trabalho, já que tratam do contexto histórico do bairro desde a sua formação. Nesse quadro, prestei atenção, em particular, à chegada dos missionários combonianos, a sua articulação com outros movimentos sociais do bairro e, nesse processo, às resistências e aderências que a sua presença provocou inicialmente.

No segundo capítulo, me ative na descrição da instalação do CENPAH e da sua articulação com outras iniciativas comunitárias para compreender as circunstâncias que permitiram o surgimento do Sarau da Onça. No início, tentei fazer um levantamento exaustivo das atividades desenvolvidas no Sarau. Porém, com as restrições impostas pela pandemia de Covid-19, a observação participante ficou impossibilitada e paralisada. Diante disso, optei por analisar as letras das poesias e das músicas que, até então, não tinha dado a atenção necessária que essa produção artística dos (das) jovens do Sarau merecia. As letras das músicas e as poesias, no entanto, mostraram outro caminho muito interessante e produtivo para a pesquisa. Essa guinada me levou, inclusive, a atentar para novos interlocutores-chaves, cujas vozes e relatos encontram-se ao longo deste trabalho.

No terceiro capítulo, investiguei as mudanças ocorridas ao longo dos anos de atividades, em particular, a mudança de religião de muitos (muitas) jovens integrantes do Sarau. Abordei a questão da transição capilar que aconteceu na vida de várias jovens. Mostrei também como se dá o processo da construção da identidade, segundo Ferreira (2020). Entrevistei alguns

(algumas) jovens que se descobriram em outro espaço religioso depois da sua identificação enquanto negro ou negra. Nesse mesmo capítulo, abordei o conceito de dupla pertença, experiência religiosa comum nas famílias de alguns (algumas) jovens.

A minha experiência, enquanto pesquisador, inserido no projeto Sarau da Onça, foi entender melhor o que é ser negro ou negra no Brasil. Apesar de ter experimentado uma situação de racismo no Brasil, o Sarau da Onça, através da experiência dos (das) jovens, da produção intelectual, das entrevistas, sinalizou como os (as) jovens negros e negras experimentam o racismo na sociedade. Entendi melhor o que é ser negro ou negra na sociedade e na Igreja.

1. A HISTÓRIA DE SUSSUARANA E A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS COMBONIANOS EM SALVADOR

Neste capítulo apresento, primeiramente, informações e relatos históricos sobre o bairro Sussuarana, tanto do ponto de vista documental, quanto do ponto de vista dos relatos dos (das) jovens, dos (das) moradores antigos (as) e dos padres. Esse conhecimento histórico é muito relevante para termos uma ideia sobre as modificações ocorridas desde à formação do bairro. Para ter acesso a essa história, acessei os arquivos da paróquia São Daniel Comboni, pois guardam parte da memória das mudanças sociais, culturais e religiosas ocorridas. Isso significa que não me limitei somente ao trabalho de campo, mas também recorri a consultas de arquivos que se encontram na biblioteca afro Pe. Heitor Frisotti. Consultei, inclusive, documentos como fotografias, vídeos e partes de jornais. Eles contribuíram na elaboração deste trabalho, já que tratam do contexto histórico do bairro desde a sua formação. Também consultei o acervo da paróquia Nossa Senhora Auxiliadora de Pau da Lima, pois guarda os registros dos terrenos adquiridos em Sussuarana, na década de 1980, quando foram construídas algumas igrejas, como a Igreja de Nossa Senhora Aparecida - em Sussuarana Nova. Os livros da secretaria dessa paróquia também mostram como a questão da negritude foi desenvolvida com a chegada dos missionários.

Além dos arquivos paroquiais, duas monografias sobre os bairros foram consultadas. A primeira foi a da Rosemeire Araújo Santos (2010), *Pastoral Afro de Sussuarana: Sua contribuição para construção da identidade negra*. Esse estudo serviu como fonte no sentido de relatar como a Pastoral Afro contribuiu para a construção da identidade negra em Sussuarana. Esse trabalho faz referência à Pastoral Afro como uma ação da Igreja Católica, que tem por objetivo o reconhecimento e a valorização das raízes africanas na própria Igreja e a luta social a favor da população negra. Essa monografia foi o primeiro trabalho de pesquisa sobre a construção da identidade negra em Sussuarana. Na introdução, ela afirma que a pesquisa aborda “[...] o tratamento dado ao processo de estabelecimento da pastoral afro, no bairro de Sussuarana e seu trabalho no sentido de resgatar uma identidade dos afrodescendentes neste bairro”. (SANTOS, 2010, p. 7).

A segunda monografia, utilizada como fonte de pesquisa, foi o trabalho de Conclusão de Curso, *Grande Sussuarana: do Quilombo do Cabula à militância social*, de Brenda Gomes (2016). Esse trabalho foca no processo de transformação ocorrido nos membros do grupo Sarau da Onça. Brenda Gomes faz parte do grupo do Sarau e é poeta. Trata-se de uma pesquisa

etnográfica; realizaram-se entrevistas por serem consideradas pela a autora como “[...]a técnica mais pertinente quando o pesquisador quer obter informações a respeito do seu objeto, que permitam conhecer sobre atitudes, sentimentos e valores subjacentes ao comportamento”. (RIBEIRO 2008 p.141). Foram entrevistados padres, moradores do bairro.

No segundo momento deste capítulo, discorrerei sobre a chegada dos missionários combonianos; as motivações na escolha da cidade de Salvador-BA e os objetivos pretendidos. Isso me levará a contemplar como eles articularam a problemática da africanidade à sociedade com os demais movimentos sociais do bairro. Serão contempladas aqui as resistências e as aderências dos (das) moradores (as) ao projeto de construção da identidade.

1.1 DADOS E RELATOS HISTÓRICOS SOBRE O BAIRRO DE SUSSUARANA.

Nesta seção, recorro, fundamentalmente, às entrevistas e à pesquisa em arquivos. Nas entrevistas, recolhi histórias, porque tenho a consciência de que as memórias dos (das) moradores (as) mais antigos (as) podem, individual ou coletivamente, contribuir na reconstrução da história do bairro. Este trabalho consistiu, sobretudo, em alinhar esses relatos.

A pesquisa aconteceu na periferia da cidade de Salvador (capital da Bahia), em Sussuarana. O bairro tem uma população de 53.967 habitantes (IBGE, 2010). A grande Sussuarana é formada pelos bairros Nova Sussuarana, Novo Horizonte e Sussuarana Velha. Para os (as) moradores (as) com mais tempo de residência na grande Sussuarana, formada pelos bairros Nova Sussuarana, Novo Horizonte e Sussuarana Velha, essa divisão é o resultado do crescimento rápido que, no início da sua formação, chamava-se Jardim Guiomar. Eles (Elas) afirmaram que Sussuarana era uma mata ou uma fazenda. Em uma entrevista, dona Maria de Amparo Silva, que chegou ao bairro em 28 de setembro de 1979, às 14h, disse que “[...] Jardim Guiomar era habitado por uma espécie de onça chamada Suçuarana ou onça-parda [...]” (informação verbal)². Essa história de onça foi transmitida de boca em boca até atualmente. Na verdade, a história faz referência:

A um antigo trabalhador e morador da região, quando esta ainda era uma fazenda, uma pequena propriedade “rural” por assim dizer, chamado José Inocêncio, que, certa feita, caminhando pela mata em torno da fazenda, se deparou com uma onça suçuarana. Segundo a narrativa dos moradores, José

² Informação dada por Maria do Amparo Silva em Sussuarana, em outubro de 2019.

Inocência matou a onça com um golpe certo de foice e a levou até a sede da fazenda, onde o animal foi cozido e consumido. (ALMEIDA, 2007, p. 18).

O nome atual de “Sussuarana” veio dessa onça. Luiz Eduardo Dórea, no livro *História de Salvador nos nomes das suas ruas*, descreve a mata e o animal da seguinte maneira:

Na primeira mata existente quando chegaram os primeiros brancos, por certo seriam numerosos os exemplares desse mamífero da família dos felídeos (*felis concolor*), dando origem a mais um topônimo, cuja origem é a fauna nativa brasileira. Da grande parte, cabeça relativamente pequena, pelagem dorsal marrom clara e uniforme, podendo apresentar grande variação de tonalidade, partes inferiores esbranquiçadas, focinho ao redor da boca branco e cauda de ponta anegrada... suçuarana, de pelo semelhante ao do veado, puma, conforme Edelweiss. Também conhecido como jaguaruna, leão-baio, onça-parda e onça-vermelha (DOREA, 2019, p. 58).

O bairro situa-se no chamado “miolo urbano” de Salvador, como mostra a seguinte figura.

Figura 1- Foto do miolo



Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Limites-do-Cabula-e-do-Miolo-em-Salvador_fig1_267842883

O miolo era a estrada por onde os vaqueiros levavam os rebanhos de determinadas regiões para outras. Dessa grande estrada, surgiram ramificações que deram origem a bairros como São Gonçalo, Cabula, Pernambués, Estrada das Barreiras, Tancredo Neves (Beiru), Mata Escura, Santo Inácio e Sussuarana. Essa estrada era importante, pois, na Salvador, do século XVIII, muitos dos grandes proprietários de terras não tinham interesse na criação de bois, nem na venda

da carne, então esse produto vinha de longe, tanto do interior da Bahia quanto do Piauí. Segundo Fernandes e Regina (2005, p. 40), “[...] a denominação ‘Miolo’ se origina do fato da região situar-se, em termos geográficos, na parte central do município de Salvador, ou seja, no seu miolo”.

A equipe da Coordenação de Desenvolvimento Social (CDS) da Prefeitura de Salvador publicou uma pesquisa, em 1983, sobre os bairros de baixa renda da cidade. Esses dados foram publicados em um livro intitulado *Informações sistematizadas: Bairros de baixa renda*. Esse livro constituiu a fonte principal de informações que usei para tratar da formação de Sussuarana nos primórdios do bairro.

O bairro de Sussuarana – hoje, Sussuarana Velha – foi apresentado como “[...] situado em área de expansão prioritária de Salvador, entre a BR 324 e a Avenida Paralela, na proximidade do Centro Administrativo da Bahia [...]” (CDS, 1983, p. 355). Limitava, ao norte, com o bairro Pau da Lima; ao sul, pelo Beiru, ao leste, pelo Centro Administrativo da Bahia e, ao oeste, pelo bairro de Mata Escura. Esses bairros conservam até hoje os mesmos nomes, exceto Beiru que mudou para Tancredo Neves. Quanto à situação fundiária, Sussuarana era uma área irregular marcada pelo loteamento clandestino e as ocupações. Conforme o CDS, a principal ocupação no bairro foi a do Jardim Guiomar, que está localizada ao sul do bairro, nas proximidades do limite com Pau da Lima. A população de Sussuarana Velha passou, conforme mostram os censos correspondentes, de 14.543 habitantes, em 1991, para 23.423 habitantes em 2000 e alcançou uma população de 28.809 habitantes (IBGE, 2010).

Figura 2-Limites do bairro Sussuarana

Fonte: CONDER/INFORMS; 2016

Elaboração: Mossi Kuami Anoumou

O bairro se organizava, conforme o CDS, em torno de várias entidades que desempenhavam um papel importante. Entre elas se encontram a Sociedade e Beneficente Jardim Guiomar e Sussuarana, os Clubes de Mães da Praça Albino Pinho, o grupo carnavalesco *Olum Obá*, as agremiações em torno do futebol o Santos, o Internacional, o Grêmio e o Vasco Futebol Clube. A Sociedade e Beneficente Jardim Guiomar e Sussuarana, a mais destacável de todas, assumia a mediação entre os (as) moradores (as) e o poder público. As reclamações giravam em torno de questões como a legalização da posse de terra, rede de esgoto, água, eletricidade e escolas.

O loteamento de Sussuarana Nova “[...] foi implantado para atender a população das tentativas de invasão de Nova Esperança, Bonocô e Mata Escura, que ocorreram no final de 1981 e início de 1982 [...]” (CDS, 1983, p. 358). Uma nota de rodapé sobre esses dados afirma que, em junho de 1982, a população do bairro de Sussuarana invadiu o loteamento da Polícia Militar de Salvador, tendo sido o cadastramento desses para posterior entrega dos lotes, àqueles que foram selecionados, segundo os critérios da CDS (*ibid.*). A respeito disso, vale colocar o testemunho de Berenice dos Santos (Mãe Berê de Xangô), atual mãe de santo do terreiro Tumba de Jussara. Ela tem 69 anos e 42 anos de iniciada no candomblé.

Nos anos de 1975, Sussuarana era mato, sítio com um grande terreiro de Candomblé chamado Concunda de Yayá. Eu morava em casa de aluguel em

Sussuarana Velha e fui chamada para invadir terreno também, pois naquela época era a época das invasões. Fui também invadir onde eu moro hoje. Depois da invasão, fui aconselhada por um candidato que me passou o endereço da prefeitura onde podia registrar o terreno invadido. Estava grávida na época. Quatorze dias após ter parido, fui avisada que o meu nome saiu da lista dos ganhadores de terreno. O terreno foi registrado em 1985 (informação verbal)³.

Importante notar que o uso do termo “invasão” era comum naquela época. Mas, com o tempo, percebe-se que esse mesmo termo passa a ter uma conotação negativa ou reprovável. Hoje, usa-se “ocupação”, o qual foi usado neste estudo. Essa informação da interlocutora mostra como, nos anos 1980, as ocupações foram feitas e depois vieram os processos de regularização dos loteamentos. Essa regularização é o processo jurídico e social que reconhece e normaliza as áreas ocupadas. Trata-se de conceder a titularidade aos ocupantes. A Sussuarana Nova foi praticamente uma área de ocupação. O loteamento era limitado ao norte pelo Mata dos Oitis, ao sul pela Estrada de Sussuarana, ao leste pelo loteamento Colinas de Pituauçu e ao oeste por propriedade particular (pertencente ao senhor Albino Brandão). Em 1982, tinha uma população estimada de 2.500 habitantes, segundo o CDS. Essa população teve um crescimento considerável e chegou a 8.771 habitantes em 1991. Passou para 10.400 em 2000 e, finalmente, alcançou os 12.206 habitantes em 2010 (IBGE, 2010). Quanto à organização do bairro, Sussuarana Nova tinha dois grupos que assumiam a mediação entre os moradores e o poder público: o grupo de representantes das ocupações e o conselho de moradores. Em resumo,

A partir de 1981, surgiram invasões que chamaram atenção pelo número de pessoas envolvidas e o poder de barganha de seus ocupantes, que souberam aproveitar o momento político que lhes era favorável... Essas invasões foram as de Bonocô, Mata Escura, Nova Esperança e Nova Sussuarana que não permaneceram no local invadido, visto que a polícia militar de Salvador percebeu o processo de invasão na fase de marcação de lote, tendo negociado com os invasores sua remoção para outra área... Outras invasões recentes e de menor porte, foram também objeto de intervenção da CDS, no sentido de recolocá-las para o loteamento de Nova Sussuarana: São Bartolomeu e Mata dos Oitis, ambas localizadas nos limites de Parques sob a responsabilidade de SPJ. (CDS, 1983, p. 383).

Além das ocupações e das relocações, apareceram, durante as entrevistas, relatos de compra de terreno. Foi o caso da dona Anilzete de Jesus, que chegou ao bairro em 1983. Nasceu no dia 26 de junho de 1945 e foi iniciada ao culto aos orixás em 1972. Assim relatou:

³ Informação obtida por Mãe Berê em Sussuarana, em setembro 2020.

Eu comprei esse terreno em 1974. Um presente para boiadeiro. Aí, nessa época, eu tinha que trabalhar para pagar R\$80 cruzeiros. Depois fiquei pagando, pois, na época não estava trabalhando. Fui estudar e passei no teste de enfermagem. Em 1975, comecei a trabalhar no IPERBA (Instituto de Perinatologia da Bahia) de atendente e em 1976 não quis ficar, viajei para Manaus, onde fiquei dois anos, e trabalhei na “Beneficente português” com crianças... Então, pedir a uma colega minha para ficar pagando esse terreno com o dinheiro que mandava. Quando foi em 1983, voltei e comecei a fazer essa casa em barra e coqueiro (informação verbal)⁴.

Pode-se afirmar que os (as) habitantes formaram o bairro de três maneiras diferentes: ocupações, realocação e compras.

A terceira divisão do bairro é o Novo Horizonte. Esse nome surgiu durante uma reunião dos (das) moradores (as). Dona Maria da Glória Barreto Galvão, 64 anos, mãe de seis filhos, relatou como surgiu o nome do bairro: “[...] numa reunião, foi o pai das minhas filhas que sugeriu o nome e o povo votou. Era Paloma, Alto de Javali e Novo Horizonte, aí Novo Horizonte venceu. Essa reunião aconteceu onde é hoje o mercadinho de Nilda [...]” (informação verbal)⁵.

A falta da menção do nome Novo Horizonte nos registros do CDS mostra que ele surgiu depois da regularização dos loteamentos. Formava um loteamento incluído nos dados da Sussuarana Nova. Interessante que as informantes costumam situar alguns eventos públicos importantes, com algumas datas da vida familiar como a gravidez e o nascimento da filha – como vimos – com Mãe Berê. Michael Pollak chama esse fenômeno de problema dos vestígios datados da memória.

Além dessas diversas projeções, que podem ocorrer em relação a eventos, lugares e personagens, há também o problema dos vestígios datados da memória, ou seja, aquilo que fica gravado como data precisa de um acontecimento. Em função da experiência de uma pessoa, de sua inscrição na vida pública, as datas da vida privada e pública vão ser ora assimiladas, ora estritamente separadas, ora vão faltar no relato ou na biografia (POLLAK, 1992, p. 202-203).

Quando realizei as entrevistas sobre a história do bairro, a maioria dos (das) informantes não soube, com precisão, afirmar a data em que foi feita a via principal que ligava o bairro da Mata Escura ao Centro Administrativo da Bahia (CAB), por exemplo. Para datar esse evento, falam da missa que o Papa São João Paulo II celebrou no CAB. Essa missa foi celebrada no dia 7 de julho de 1980. Em 2010, uma pesquisa foi realizada pelo Grupo ÁGUAS, do Centro

⁴ Informação apresentada por Anilzete de Jesus, moradora do bairro em 1983, em outubro 2019.

⁵ Informação concedida por Maria da Glória Barreto Galvão, em outubro 2019.

Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social – CIAGS da EA-UFBA, sobre as fontes de água em Salvador. Nessa publicação, encontram-se relatos das falas do Presidente do Conselho de Moradores do Novo Horizonte, José Silvino Gonçalves dos Santos, sobre como surgiu o nome do bairro:

Quando cheguei com minha família, o bairro Novo Horizonte ainda fazia parte de Sussuarana. Com a chegada de mais pessoas, nos organizamos através de uma associação de moradores e, a partir de então, começamos nos mobilizar em busca de melhorias... Há 11 anos, foi feito um plebiscito entre os moradores do local para escolher o nome do novo bairro que ora se formava. Na oportunidade, três nomes foram apresentados. Novo Horizonte, Bairro Guará e Sol Nascente. Novo Horizonte foi o mais votado e escolhido para batizar o novo bairro. (SANTOS, *et al.*, 2010, p. 192).

Percebe-se uma divergência entre as duas entrevistas. Segundo Santos, os nomes sugeridos eram Novo Horizonte, Bairro Guará e Sol Nascente, enquanto dona Maria disse de Paloma, Alto de Javali e Novo Horizonte. A certeza é que houve uma reunião para decidir o nome e identificar o novo bairro. Segundo os dados socioeconômicos da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (CONDER/INFORMS, 2016), a população de Novo Horizonte era de 4.808 habitantes em 1991; passou para 7.907, em 2000, e para 12.952, em 2010. Dessa forma, a grande Sussuarana cresceu, consideravelmente, de 28.122 habitantes, em 1991, para 41.730, em 2000, e para 53.967, em 2010.

Sussuarana é um bairro periférico e de maioria negra. Segundo a (CONDER/INFORMS, 2016), o bairro Sussuarana Velha contou com uma população total de 28.809 habitantes, da qual a maior parte se autodeclarou parda (52,68%) e preta (34,93%). Quanto ao bairro de Nova Sussuarana, ele contava com uma população total de 12.206 habitantes, da qual a maior parte se autodeclarou parda (54,38%) e preta (34,18%). Por fim, Novo Horizonte contou com uma população total de 12.952 habitantes, da qual a maior parte se autodeclarou parda (52,93%) e preta (32,10%). Esses dados são muito importantes neste estudo para entender melhor o tema da construção da identidade negra no bairro.

Sussuarana tinha muitos Terreiros de Candomblé, sobretudo, no atual espaço que abriga o Centro Administrativo da Bahia. O primeiro e mais bem conhecido Terreiro em Sussuarana foi o terreiro Concunda de Yayá, da tradição jeje, que quer dizer originário dos povos *Fons*, da região de Dohomé, atual Benin. Os Voduns são cultuados nessas casas de Candomblé.

No dia 5 de setembro de 2020, fiz uma entrevista no terreiro Ilé Axé Ominijá, com a Ialorixá Cremilda Batista Mercês. Ela tem 88 anos e é mãe de quatro filhos. Ela afirmou: “[...] a entrada desse terreiro Concunda de Yayá encontrava-se em frente ao atual mercado Todo dia,

e tomava toda essa área até o fim de linha de Novo Horizonte [...]”. Os registros do CDS relatam que, em 1981, havia cinco Igrejas protestantes; nove terreiros de Candomblé e um centro comunitário católico. Não havia alguma presença de templo religioso em Sussuarana Nova na época. A maioria dos terreiros não existe mais. Na atual, a Avenida Gal Costa encontra-se um terreiro abandonado. O nome desse terreiro era Kavungi Aungele, construído por volta de 1979, e pertencente à nação Angola. Enquanto na jejê predomina elementos das culturas *fanti ashanti* e a língua *ewe, fon* da Costa da mina; na nação Angola, predomina elementos da cultura *bantu* como visões de mundo, a língua *quimbando*.

Figura 3- Imagem do Terreiro Kavungi Aungele



Fotógrafo: Mossi Kuami Anoumou (2021)

Nota-se que o bairro começou sem escola. Os moradores tinham somente creches em algumas casas. Com o tempo, foi construída a Escola Acelino, mas sem o Ensino Fundamental II. Quem terminou essa escola tinha que ir à Mata Escura para continuar com o Ensino Fundamental II. Os registros do CDS apontam que, em 1981, havia três escolas municipais e cinco escolas particulares em Sussuarana Velha e um Colégio Estadual na Nova. Depois de muitas lutas e protestos na rua para exigir a educação, a grande Sussuarana tem, atualmente, cinco escolas públicas e sete escolas particulares na Sussuarana Nova; quatro escolas públicas, na Velha; uma municipal, seis particulares e duas filantrópicas no Novo Horizonte.

Segundo os dados do IBGE de 2010, o analfabetismo caiu bastante entre os jovens e adultos. Segundo (CONDER/INFORMS, 2016), a população residente acima de 15 anos não-alfabetizada, em Sussuarana Nova, era de 23,08%, em 1991, diminuiu para 12,82%, em 2000, e 7,99%, em 2010. Nota-se a mesma queda em Novo Horizonte com uma porcentagem de 20,01%, em 1991, 6,30%, em 2000, e 3,80%, em 2010. Por fim, registrou-se em Sussuarana velha uma queda de 17,19%, em 1991, 10,41%, em 2000, e 6,38%, em 2010.

Quanto à mobilidade em Sussuarana, os (as) primeiros (as) moradores (as) do bairro relatam as dificuldades de irem ao centro da cidade. “[...] Somente tinha uma linha que saía da Sussuarana Velha para Barroquinha e esse ônibus do seu Hilário fazia somente três viagens por dia [...]”, relatou Barreto Galvão na entrevista citada anteriormente. Quem perdia o horário do ônibus tinha que ir para o bairro de Pau da Lima para pegar outro. A empresa que assumia o transporte chamava-se Transporte São Salvador (TSS). Era sempre lotado devido ao número reduzido de viagens que fazia. Atualmente, Sussuarana continua tendo os mesmos problemas de mobilidade. Se, no passado, a dificuldade era o número reduzido de ônibus e de viagens, hoje, a dificuldade maior é o engarrafamento.

Os relatos também apontam que o bairro não tinha posto de saúde até o final dos anos 1970. Para serem atendidos, os habitantes tinham que se deslocar até o Dique ou o Campo da Pólvora; assim relatou dona Antônia Dantas Teixeira, que tem 63 anos e chegou em Sussuarana, em 1979: “[...] O primeiro posto foi construído em 1985, mas não tinha quase nada. Para ser atendida, nós tínhamos que ir até Campo da Pólvora com um ônibus que passava três vezes por dia[...]”⁶. Depois de muitos protestos em manifestações na Avenida Ulysses Guimarães, a principal do bairro, que conecta o bairro de Tancredo Neves, ao Centro Administrativo, o prefeito Antônio Carlos Magalhães Neto inaugurou, no dia 2 de agosto de 2014, a Unidade de Saúde da Família (USF), que levou o nome do líder comunitário Raimundo Agripino.

O aumento demográfico da Sussuarana se justifica pela construção de condomínios. Dentre os conjuntos habitacionais existentes hoje encontram-se Vivenda colonial, Sol Nascente, Salvador Live (I, II e III), Parque Summer Ville, Jardim Imperial, Parque do Sossego, Castro Alves, Sussuarana Primavera, Central Park (I e II) e Conjunto Habitacional Sussuarana. Muitas pessoas que trabalhavam no Centro Administrativo da Bahia procuraram esses condomínios para poder morar perto do local de trabalho. Todos esses condomínios são fechados, exceto o Conjunto Habitacional Sussuarana. Esse último recebeu uma atenção particular neste trabalho, não somente pelo fato dele ser o primeiro, mas também pela sua história particular.

Era para construir 63 blocos de apartamentos através da Caixa Econômica Federal, segurados pela Caixa Seguro. A CONCIC CONSTRUTORA iniciou a obra em 1992 e, no decorrer da construção, exatamente no bloco 46.º, a obra foi interrompida devido ao uso de material inadequado na composição do concreto para moldagem das placas usadas como parede; sobre elas eram armadas as lajes dos pavimentos. Foi utilizada escória de usina

⁶ Informação fornecida Antônia Dantas Teixeira em Sussuarana, em outubro 2019.

siderúrgica em substituição de brita; uma tonelada de brita, naquela época, custava 70 Reais enquanto a escória de usina usada custava sete. A CONCIC tomou consciência do risco de desabamento iminente de cinco blocos do conjunto. A solução imediata foi a desocupação urgente desses blocos. Os blocos foram demolidos e reconstruídos em 1997, mas, depois de três meses, apresentaram os mesmos problemas de fissuras, rachaduras nas paredes e tetos. No presente, existem 14 blocos que estão desocupados por risco de desabamento, inclusive blocos que já foram demolidos e reconstruídos. Esses apresentaram os mesmos problemas e as famílias tiveram que sair e morar em outros locais pagando o aluguel. “[...] Fez treze anos em fevereiro de 2019 que esses blocos estão nessa condição [...]”, relatou o presidente da Associação dos Moradores do Conjunto Habitacional de Sussuarana, o senhor Antônio Carlos Ferreiras da Silva. Isso chamou a atenção de toda a cidade sobre Sussuarana. A mídia publicou vários artigos sobre o caso.

1.2 A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS E A “OPÇÃO PELOS NEGROS”.

Os Missionários Combonianos de Coração de Jesus (MCCJ) são um instituto religioso que tem como missão “[...] a evangelização dos povos, sobretudo os mais pobres e abandonados [...]”. Foi fundado por São Daniel Comboni no dia 1 de junho 1867, como um Instituto, exclusivamente, voltado para a África Central, uma região que abrange hoje, segundo Santângelo, os países como “Niger, Chade, Sudão, República-africana, metade da Nigéria e dos Camarões, metade do Zaire (atual Congo), a Uganda, o Quênia a Tanzânia e parte do sul da Líbia” (SANÂNGELO, 2003, p. 86).

Em uma carta enviada ao seu amigo Cardeal Barnabó, Comboni atribuiu a fundação ao bispo de Verona Dom Luigi di Canossa, que emitiu o decreto da fundação, pois, sendo apenas um padre, não podia ser o fundador de instituto naquele momento. Assim escreveu: “[...] Tenho o prazer de anunciar a V. Ema. Revma. que o Ilmo. Mons. Canossa abriu em Verona um seminário para as missões africanas que, em tempos melhores, tomará o nome de Instituto do Bom Pastor para a Regeneração da África [...]”. (FRANCESCHINI, 2003, p. 435). Nessa carta, aparece bem definido o objetivo do instituto: “a regeneração da África” que, até então, estava sendo devastada pela escravidão. Essa exclusividade orientou a escolha dos lugares de missões assumidas, depois dos combonianos. Desse modo, a presença dos (das) negros (as) no continente americano, resultado do processo da escravidão, também por atraíram o seu interesse como missionários decisivos na escolha dos novos lugares das missões. Segundo o padre Ferreira (2000), eles se estabeleceram em Cincinnati (EUA), em 1947, ao convite do arcebispo

John McNicholas, que procurava sacerdotes que pudessem trabalhar nas paróquias afro-americanas do West End. da cidade. Em 1955, movido pela situação dos grupos afrodescendentes em extrema “pobreza social e religiosa”, o Papa Pio XII os estimulou a assumirem a missão de Esmeraldas (Equador) e, em 1980, chegaram à cidade de Cali (Colômbia), (FERREIRA, 2018).

As cidades, onde há presença comboniana são, na sua maioria, cidades com uma população, majoritariamente, negra. Em toda América, onde há presença comboniana, há sempre certa relação com a presença dos (das) negros (as). Isso marca o vínculo dos missionários com o carisma original da congregação: conquistar a liberdade e a dignidade dos (das) africanos (as), pois acreditavam que as “[...] comunidades de origem africanas nas Américas, sobretudo, na América chamada latina, sofrem até hoje a falta da referência histórica que lhes permitiria construir uma autoimagem digna de respeito e autoestima [...]” (NASCIMENTO, 2008, p. 30).

A vinda dos missionários para o Brasil pela primeira vez foi motivada pela intenção de fazer uma animação missionária e arrecadar fundos para a construção de um seminário em Portugal, pois o Brasil era considerado como uma extensão de Portugal. A decisão de fundar uma missão foi posterior. Após ter visitado o Brasil, em 1952, e ter conhecido as novas terras de missões, o padre Rino Carlesi foi convidado para falar, durante o Capítulo Geral dos Combonianos, em 1953, sobre o Brasil, sobretudo, da missão no Maranhão e no Espírito Santo.

O Capítulo é a assembleia-geral de uma congregação religiosa, como a dos MCCJ. A surpresa que esperava o padre Carlesi ao voltar para o Espírito Santo, precisamente, em São Mateus, era a presença de negros (as) na maioria. Essa presença de negros (as) se justifica pelo fato de o porto do município ser uma das principais entradas de africanos (as) trazidos (as) para o Brasil. De acordo com Munari (2007, p. 38), “[...] pareceu-lhe que um pedaço da África estivesse lá presente: imediatamente pensou ser uma resposta àqueles que no Capítulo diziam que os combonianos são para a África e devem cuidar exclusivamente dos africanos [...]”. Com essa visão panorâmica da presença dos missionários combonianos no continente, pode-se afirmar que eles abraçaram uma missão que - mais tarde - chamaria a atenção de toda a Igreja latino-americana. A única razão que justifica essa escolha pelos (pelas) africanos (as) naquele momento era a situação miserável da África que, segundo ele, “[...] pode definir-se como a raça negra invadida ou ameaçada de invasão pelo Islamismo, condição bem deplorável, em que nenhuma outra parte do mundo se encontra[...]”. (FRANCESCHINI, 2003, p. 997).

Já, no século XIX, Comboni usava a expressão “raça negra” nas suas cartas quando se referia à população da África Central. A preocupação dos combonianos hoje com a “raça” vem justamente dessa atitude do fundador, à qual me referirei nas linhas a seguir.

Em um relatório em 1867 enviado ao presidente da Sociedade de Colônia, ele relata um episódio do encontro dele com o Papa Pio IX no jardim do Vaticano. Com o seu esplêndido plano “de regenerar a África com a África”, São Daniel Comboni levou as *afrikanischen Mädchen*, meninas africanas aos pés do Papa Pio IX. Essas meninas foram formadas na Itália e deveriam regressar depois às comunidades de que procediam para ajudar na missão. A intenção de Comboni, ao pedir a bênção do Pontífice para as meninas, nesse encontro no jardim do Vaticano, teria como inspiração o que seria o fio condutor da atual defesa dos missionários em relação aos (às) negros (as): a luta contra a discriminação.

Para verificar a pertinência do preparo dessas meninas, Pio IX lançou-se numa conversa com Dom Comboni afirmando que “[...] geralmente quanto mais bem se faz a um negro, mais ingrato ele se costuma mostrar [...]”. Ele estava se baseando em uma experiência que fez com um grupo de três negros. Assim contou:

Na minha juventude, na América, encontramos uma vez três negros. Nós estávamos bem fornecidos de víveres, não nos faltava nada e tratávamos bem os nossos servidores negros; mas eles, em paga, roubavam-nos sempre, mostravam-se ingratos e eram capazes de nos dizer que o verde era branco e o vermelho, negro; de modo que durante muito tempo nos mantivemos bastante desconfiados em relação a eles, apesar do bem que sempre lhes tínhamos feito. Isto é o que se chama prestar ajuda esforçadamente, mas em vão; eram muito ingratos. (FRANCESCHINI, 2003, p. 476).

Sua Santidade terminou a sua fala fazendo uma pergunta: “[...] Na África Central, os negros são ladrões, mentirosos e ingratos como na América? [...]”. Após ter ouvido a experiência pessoal do Santo Padre, Dom Comboni ousou responder fazendo uma defesa dos (das) negros (as) que continua marcando as missões combonianas até hoje. Ela é vista, de fato, não apenas como uma resposta, mas como uma defesa dos (das) mais necessitados (as), dos (das) sem voz, sem teto, sem direitos dos *anawin*. Assim teria começado Dom Comboni:

Santo Padre, todos somos homens. Não é só o negro que tem defeitos, talvez o branco fosse até mais ingrato, ladrão, mentiroso e velhaco que o negro, se se visse na triste condição de escravo, como este último, que parece existir só para atender às mil impertinências e muitas vezes aos caprichos cruéis e bizarros dos seus malvados amos. Se o negro recebesse desde a sua infância a educação que recebe o branco, talvez tirasse dela mais proveito. (FRANCESCHINI, 2003, p. 476).

Seguindo o exemplo do fundador na defesa dos direitos dos (as) negros (as), os missionários assumem o convite do Concílio Vaticano II a toda a Igreja para abraçar “[...]As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem[...]” (GS 1)⁷. Em outras palavras, a Igreja recebeu o convite de iniciar uma evangelização, que colocasse no centro da atividade pastoral a dimensão social da fé cristã: a ‘práxis’. Isso implicava que a Igreja tinha o dever de se preocupar com algumas questões sociais de modo a reintegrar na sociedade os excluídos e marginalizados. A partir desse tempo, a Igreja latino-americana realizou novas conferências episcopais para olhar de perto a realidade de opressão e pobreza no continente. O documento final do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizado em Puebla, no México (1979), além de tratar do tema da pobreza, abordou a problemática dos (das) afro-americanos (as) que, “[...] vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres [...]” (CELAM, 1979, 34). Com fundamento, nessa conferência, surgiu na Igreja a necessidade de olhar com a devida atenção à luta social a favor desses (dessas) pobres. A expressão “pobre”, conforme o documento, abrange toda a classe oprimida. A palavra hebraica *anawin*, no plural, significa os (as) pobres do Javé, os (as) injustiçados (as), os (as) marginalizados (as), privados (as) de bens materiais. Segundo o Pe. Beni dos Santos:

O documento usa o termo “pobre” no sentido bíblico de *anawin*: o curvado, o oprimido. O termo tem, na Bíblia, uma conotação político-social. Designa o escravo, o estrangeiro, o perseguido, o cativo. Não se trata, pois, do simples necessitado, mas do oprimido, do explorado. Não designa apenas o indivíduo, mas a classe social explorada, a raça marginalizada, o grupo oprimido. Os números 31 a 49 do documento fazem um elenco dos pobres da América Latina: indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e subempregados marginalizados e aglomerados urbanos, jovens frustrados socialmente e desorientados, crianças golpeadas pela pobreza, menores abandonados e carentes, a mulher. Em outros textos, o documento se refere ainda aos migrantes e às prostitutas (SANTOS, 1986, p. 41-42).

Toda essa categoria de pessoas constituiu a nova missão da Igreja, chamada agora a defender os (as) pequenos (as) da mão dos grandes, os (as) fracos (as) da mão dos fortes e os (as) pobres das mãos dos ricos. Nota-se que a categoria que a Igreja Católica usava na época não era a de “negro”. Não era uma categoria racial. Era uma categoria de “classe”. A chamada “opção preferencial” era “pelos pobres”. Ao afirmar que o (a) pobre também é o (a) “afro-

⁷ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática *Gaudium et Spes*, Sobre a Igreja no mundo atual.

americano (a)”, o documento especificou a sua preocupação com a marginalização social produzida pelo que hoje conviríamos em chamar de “raça”. Essa última aparece como uma categoria central nesse documento e começou a fazer parte das preocupações pastorais da Igreja. Mais tarde, em 1992, o documento de São Domingos enfatizou essa preocupação com os (as) afro-americanos (as). O documento, produzido no embalo das discussões sobre os 500 anos da chegada dos europeus ao continente americano, afirma que a Igreja está consciente da problemática da exclusão, da marginalização e do racismo sofrido pela população negra e “[...] quer participar dos seus sofrimentos e acompanhá-los em suas legítimas aspirações em busca de uma vida mais justa e digna para todos [...]” (CELAM, 1992, p. 249).

Na mesma linha, ao nível continental, os missionários combonianos começaram a falar da “opção preferencial pelos negros”. Nesse quadro, a cidade de Salvador na Bahia, maior cidade com população negra no mundo fora da África, foi escolhida como o novo campo de missão dos combonianos. Padre João Munari, um dos primeiros combonianos a trabalhar em Pau da Lima-Sussuarana, afirma o seguinte: “[...] Entre os combonianos começou-se a falar disso, na década de 1970, mais exatamente em 1975. Primeiro a Assembleia e, depois, o Conselho Provincial dissera haver chegado o momento de olhar com mais atenção para a questão do negro brasileiro [...]” (MUNARI, 2007, p. 181).

Em março de 1980, iniciou-se um trabalho de evangelização e promoção humana em duas paróquias contíguas, Castelo Branco e Pau da Lima. A chegada deles em Salvador tinha um objetivo específico: o trabalho com os “negros”. De Pau da Lima, eles atendiam também o bairro de Sussuarana que, na época, era um bairro abandonado pelas autoridades, tido como violento e discriminado. Esses qualificativos usados para tratar da situação social do bairro se justificam na carta aberta assinada por 40 pessoas da comunidade cristã.

Sussuarana foi apresentada nessa carta como um bairro sem escola de Ensino Fundamental completo, onde assassinatos, especialmente de jovens, por grupos de extermínio que campeiam a plena luz do dia, atemorizando a população; com um posto da saúde desatualizado e precário; enfim, como um bairro onde falta a pavimentação e o saneamento básico. Pau da Lima era o centro comercial de Sussuarana na década de 1980. Padre Munari acrescenta mais tarde que a região confiada aos missionários combonianos, sobretudo, na paróquia “[...] era quase completamente de negros [...] na parte alta dos morros, asfaltada [...] encontravam-se as pessoas mais claras. Nos rincões mais afastados, no fundo das baixadas perto dos córregos entupidos e malcheirosos, os da pele mais escura” (MUNARI, 2007, p. 184-185).

É o processo de segregação que coloca uma linha de demarcação entre os indivíduos duma sociedade. No caso concreto de Pau de Lima, pode se perceber o que demarca a separação

entre pessoas é a cor da pele. Trata-se, como declara o documento de Puebla, de uma nova marginalidade que cria “mais pobres” entre os (as) pobres, que faz que, num bairro de pobres, outras formas de marginalização surjam, agora também em virtude da cor da pele. A mesma segregação encontra-se na sociedade soteropolitana devido ao processo de expansão urbana. A urbanização da cidade de Salvador, em particular do Miolo, tem como consequência o afastamento dos (das) pobres e dos (das) de pele mais escura para as periferias. De acordo com Fernandes e Regina (2005, p. 40), “[...] esta forma de crescimento, que chamamos de periferização socio-espacial, constitui-se em uma forma de segregação imposta aos que não possuem condições para adquirir moradias em áreas bem servidas pelos bens e serviços urbanos”. Foi neste contexto sociológico de marginalização e de segregação dos (das) negros (as) em Salvador que se entende a guinada dos combonianos para o problema que, posteriormente, seria entendido como o problema da “raça”.

1.3 A QUESTÃO DA IDENTIDADE NA REGIÃO PAU DA LIMA-SUSSUARANA

Nascidos para as missões africanas, os padres combonianos escolheram vir para Salvador por dois motivos: o questionamento dos bispos brasileiros sobre a posição da Igreja diante da realidade afro-brasileira e a possibilidade de viver o carisma (a missão) original junto aos povos de origem africana também na América Latina. A abertura de uma comunidade religiosa em Salvador tinha uma dupla finalidade conforme esse relatório de 1980:

Iniciar-nos ao mundo afro-brasileiro abordando, também ao nível teórico, a cultura, a religião, as expressões típicas dos pretos do Brasil, procurando entender qual o impacto daquele universo cultural com os nossos moldes ocidentais. E atuar dentro dum contexto sociorreligioso bem determinado respondendo concretamente aos desafios pastorais que a prioridade a este mundo diariamente apresenta.⁸

Na verdade, a própria teologia comboniana leva a essa aproximação permanente aos negros e a produzir um discurso sobre a identidade étnica. O padre Severino Perini, outro italiano que trabalhou em Salvador em dois períodos diferentes (1990-1998 e 2011-2019), descreve em uma entrevista o bairro: “[...] Casas em barraco, sem espaço para fazer horta nem criar animais. A miséria era grande. As crianças não entravam nas escolas oficiais, pois não

⁸ Relatório apresentado pela comunidade de Salvador na assembleia da provincial em Ibiracu, em julho de 1980.

tinham base. Os negros não tinham visibilidade e viviam nas baixadas [...]”⁹. Diante desses desafios, o padre Severino optou para acompanhar a luta social e econômica da população e o padre Heitor Frisotti manifestou o interesse em acompanhar os (as) negros (as). Esse último era um dos assessores dos movimentos negros de Salvador e foi com ele que começou o diálogo com as religiões de matrizes africanas na paróquia Nossa Senhora Auxiliadora, em Pau da Lima. Antes dos combonianos, existiam grupos afros em Salvador – como Ilê Ayê, Olodum, União e Consciência Negra, que trabalhavam a questão da identidade negra. O padre João Munari confirma a existência de grupos e pessoas preocupadas com a situação de exclusão da população negra. Assim declarou durante a entrevista:

Nós encontramos que em Salvador havia uma reflexão interessante sobre a questão, levada adiante por duas pessoas: Dom Timóteo, abade do convento São Bento, pessoa muito esclarecida e muito sensível pela questão, e François de L’Espinay, com quem nós tivemos um entrosamento muito grande (informação verbal)¹⁰.

Essa declaração do padre Munari sugere que os combonianos não foram os primeiros a iniciar esse trabalho pastoral com os (as) negros (as). Antes da chegada deles, já havia grupos e movimentos organizados que defendiam a causa da população negra. O padre Heitor Frisotti, numa carta escrita em 1985, confirma a mesma ideia. Tive acesso a essa carta pesquisando nos arquivos da Biblioteca Afro do Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor (CENPAH). Chama-se Biblioteca Afro – por conter livros e documentos relacionados a assuntos que hoje associamos à categoria de identidade (negra). Nela, encontram-se arquivos, cujos conteúdos contribuíram para a reconstrução dos trabalhos feitos pelos missionários em Sussuarana. Na carta citada antes, Heitor fez uma avaliação depois de um ano de presença em Salvador e expressou o seu entusiasmo em trabalhar com uma população de maioria negra. Porém, afirmou também da tristeza que invadia o seu coração ao ver a realidade de exclusão dessa população. Chegou à região de Pau da Lima-Sussuarana em 1983 e logo dedicou a vida ao acompanhamento dos movimentos negros. Assim escreveu na carta:

Quando em dezembro de 1984, comecei uma avaliação da minha presença em Salvador com os afro-brasileiros, descobri que neste ano tive que enfrentar muitos questionamentos novos [...] os bons missionários encontrados antes de chegar a Salvador me avisaram que o primeiro passo é escutar: ver o que existe, como se manifesta, como é percebido e vivido pelo povo que encontramos. E este ano foi um ano de atenção e escuta: ouvir depoimentos, analisar fatos, participar de encontros organizados por negros ou agentes de

⁹ Informação apresentada por Severino Perini em Sussuarana, em abril 2019.

¹⁰ Informação concedida por Giovani Munari. Janeiro 2021.

pastoral, descobrir manifestações religiosas diferentes... Sempre tentando compreender e me perguntando: por que acontece isso?¹¹.

Como se tem visto, a problemática com a raça já ganhava interesse de muitos em Salvador, por isso surgiram muitas iniciativas, embora, a própria ideia de raça fosse compreendida no linguajar pastoral por expressões como identidade (negra), povo (negro), afro e pobre. Elas tinham em comum o fato de designar uma realidade de marginalização que pretendia ser mudada e para a qual era necessário, em primeiro lugar, o que Heitor expressou através dos verbos “ver”, “ouvir”, “participar”, “analisar” e compreender.

A semelhança com o trabalho de um antropólogo parece evidente. Wagner (2010, p. 49) diria que “[...] o antropólogo em campo de fato trabalha: suas “horas de trabalho” são dedicadas a entrevistar pessoas, observar e tomar notas, participar de atividades locais [...]”. Esse participar observando os fatos sociais é fundamental para analisar uma realidade social. É a observação participante. Além de participar desses encontros e manifestações religiosas, Heitor identificou logo a causa dessa realidade social e procurou ajudar tanto a Igreja local quanto com os (as) próprios (as) negros (as) a superá-la. Assim continua na carta:

Devo confessar que os negros me cativaram. Os problemas, a vivência, os desafios, o sofrimento e a esperança deles mexeram com minha vida até na emotividade... Isso me fez descobrir (e me questionou obrigando-me a uma conversão) que o problema do negro no Brasil, além de ser social, é também cultural e religioso. A pobreza, o desemprego, a opressão, a fome... Os “açóites” dos pobres são, sobretudo do negro hoje. Mas os negros apresentam uma especificidade a mais: são negros! Quantas vezes encontraram negros que não se consideram gente, e não por um complexo de inferioridade por parte deles, mas por séculos de racismo por parte dos brancos. Sofri muito ao descobrir que a Igreja foi cúmplice e continua sendo hoje: até nos livros de catequese e nas liturgias, o negro não aparece e, quando está, encontra-se subordinado ao branco: é esse último que está sempre perto de Deus.¹²

Os combonianos constatavam que a invisibilidade que se manifesta na negação e na opressão do (da) negro (a) na sociedade existia também na Igreja. No mesmo sentido, Oliveira Junior (2007, p. 165) diria que a noção da invisibilidade funciona como “[...] uma estratégia do Estado e, de maneira geral, da sociedade brasileira no sentido de obliterar a diversidade étnica de populações negras, processo herdado do regime escravista [...]”. Isso justifica o porquê da população negra encontrada pelos missionários “não se consideram gente”. Em outras palavras,

¹¹ FRISOTTI, Heitor. Carta de Salvador. Pau da Lima, fevereiro 1985.

¹² FRISOTTI, Heitor. Carta de Salvador. Pau da Lima, fevereiro 1985.

essa população obliterava a sua condição de “negros (as)”, que foi sempre negada e rejeitada pelos outros. Nas suas tentativas de entender o contexto social em que vivia essa população, os padres começaram a traçar a relação entre os (as) habitantes negros (as) que encontraram no bairro e o processo histórico de escravização. Já que vieram a Salvador para acompanhar essa população, fizeram uma análise sociológica da situação que enfrentavam os (as) negros (as), buscando assim manter com eles (elas) uma relação de apoio e de “despertar da consciência”. É nesse contexto que se situa a seguinte afirmação de Pe. Munari:

Quando começaram os movimentos, o despertar da consciência negra no Brasil, os negros tentaram recuperar os anos da escravidão. Para mostrar que aquilo que foi ensinado para o povo na escravidão era para mantê-lo submisso, escravizado, explorado, humilhado. E fazia uma questão desses elementos para reafirmar a própria identidade, é uma maneira de dizer que o negro também é gente num mundo que não é mais um mundo de escravo. Se tornava facilmente uma questão cultural e política (informação verbal)¹³.

Essa prática de migrar de uma Igreja sacramental a uma Igreja comprometida com a miséria é fruto do Concílio Vaticano II. Através da Doutrina Social da Igreja nasce um compromisso com a classe pobre trabalhadora: a Pastoral Operária. Da mesma forma, a Igreja Latino Americana apoiou os (as) negros (as) nas suas lutas pela libertação. O caso dos missionários combonianos em Salvador é um dos exemplos de apoio aos (às) negros (as). Esse apoio foi feito, sobretudo, através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da pastoral da juventude, pois trata dos (das) negros (as) é tratar de um povo oprimido que procura libertar-se.

Para os missionários, “política, economia, religião, cultura são campos nos quais ele continua inferior, dependente, ainda a procura da própria identidade “[...]”, mas agora, o negro está levantando a voz e a Igreja acolheu o seu apelo [...]”¹⁴. O apoio dado foi direcionado a esses diferentes níveis através de uma formação intensa da Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP). Trata-se de uma socialização da pastoral da juventude que procura conquistar lugar na vida sócio-política. Ser considerado cidadão (ã) e usufruir dos seus direitos constituiu a preocupação maior dessa juventude. Desde então, a poesia foi uma das formas de expressão utilizada para a sua emancipação. No livro da secretaria da paróquia, encontram-se registros de várias reuniões, nas quais os jovens serviram-se da literatura para expressarem suas dores. A teologia da libertação vigente na época contribuiu para o (a) negro (a) poder levantar a voz.

¹³Informação concedida por João Munari, Lomé, em fevereiro 2021.

¹⁴Relatório apresentado pela comunidade de Salvador na assembleia da provincial em Ibirajú, em julho de 1980.

O trabalho ao redor da identidade começou nas comunidades que formavam a paróquia. Nesse cenário de despertar da consciência sobre a situação da exclusão, o bairro Pau da Lima-Sussuarana abraçou as iniciativas dos missionários combonianos que eram colocadas como uma tentativa de “resgate da autoestima” e da “visibilidade”. Se no centro de Salvador existiam grupos e movimentos organizados para discutir a situação e as condições de vida da população negra na cidade, esses movimentos não existiam na região Pau da Lima-Sussuarana. Eram somente nos terreiros que se discutiam os problemas estruturais do bairro. Dona Antônia Elita Santos, moradora de Sussuarana, desde 1982, com 56 anos, e mãe de duas filhas, hoje é militante de movimentos negros no bairro. Ao ser interrogada sobre a chegada dos combonianos, afirmou:

Para ser sincera, eu não me lembro de que antes da chegada dos combonianos, de ter essa preocupação com a negritude mesmo sabendo que 90% das pessoas que moravam em Sussuarana ou Pau da Lima eram negros. Eu não me lembro de ter ouvido falar ou ter grupos organizados em Pau da Lima, ou Sussuarana para tratar da questão racial. Se existiam, era fora, fora de Sussuarana. Nós viemos perceber muito mais a questão racial com a chegada dos combonianos. Eram pessoas negras, mas muitas pessoas não se identificavam como negras, não sabíamos o que era isso. Nós não víamos que a questão da cor da pele fazia com quem nós tivéssemos vivendo toda essa situação de pobreza (informação verbal)¹⁵.

Ao que tudo indica, o incentivo veio dos combonianos. Eles promoveram a criação de grupos de jovens que participavam das formações e palestras sobre a valorização da população negra. Nesse embalo, foram criados grupos como o Núcleo de Organização Popular (NOP); o seu objetivo, segundo Severino, era criar uma ponte entre a população e as autoridades. Outro grupo foi a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), com sede na Igreja matriz, situada na praça nossa Senhora Auxiliadora, no bairro Pau da Lima. A dona Margarida Maria dos Santos Costa, conhecida popularmente como Margô, dona de casa e moradora do bairro Jardim Cruzeiro, relata esse trabalho dos missionários. Margô fez experiência religiosa no postulante e no noviciado das irmãs Campostrini, uma congregação religiosa fundada por Teodora Campostrini. O postulante e o noviciado são etapas de formação para um indivíduo se tornar religioso.

Antes de conhecer os combonianos, tanto eu como outras pessoas que fizeram essa caminhada, nos sentíamos assim, nós nos sentíamos feios, nós tínhamos medo de nos expor. Eu, particularmente, tinha medo ou receio de falar, talvez as pessoas não me aceitassem, era uma dificuldade de expressão em todos os

¹⁵ Informação declarada por Antônia Elita Santos em Sussuarana em agosto 2020.

sentidos. Depois fui descobrindo os valores, lembro sempre duma frase que ajudou muito a gente: “O negro tem valor”. Então foi aí que senti que algo começou a acender em mim e também em todas as pessoas, principalmente os jovens. Começamos a olhar para nós mesmos e acreditarmos que somos importantes. Com os combonianos, nós aprendemos nossa história, a história de nossos ancestrais (informação verbal)¹⁶.

Da perspectiva dessas pessoas, antes da chegada dos combonianos, as pessoas negras eram consideradas feias. Isso produziu nos (nas) moradores (as) do bairro o medo de serem aceitas, o receio de se expor ou de opinar e fazer ouvir sua voz. A partir do contato com os combonianos, conforme afirma Margô, ela começou:

A se conhecer como pessoa, se reconhecer como ser humano e saber que pode caminhar junto. Então, isso levanta um pouquinho a nossa autoestima. Uma vez, a gente se reconhece como gente, como pessoa, isso abre espaço para outras descobertas a partir de nós mesmos. Os combonianos viraram a moeda quando nos ajudaram a reler com cabeça erguida a nossa história (informação verbal)¹⁷.

Além de falar, os combonianos buscavam envolver as pessoas, levá-las a agirem, tomarem iniciativas. Trabalhar procurando elevar “a autoestima da população negra” foi uma das ações pastorais que os padres adotaram. Uma de minhas interlocutoras relata concretamente o efeito que produziu nela um diálogo com Pe. Heitor.

Nós não nos valorizávamos, nos achávamos feia. Eu era dentuça e me achava feia. Eu lembro uma frase que o padre Heitor me disse um dia, quando eu tinha 19 anos: “Menina você é negra, linda e bonita. Não deixe ninguém dizer que você é feia. Levante sua autoestima e nunca baixe a cabeça para ninguém”. É que alguém me destratou, me discriminou e me disse que eu era “negra, feia e dentuça”. “A partir dali, eu comecei a me ver diferente, a partir dessa frase do padre Heitor, me vi como pessoa negra e valorizada”. (informação verbal).¹⁸

Foi nesse contexto de exclusão e de racismo que os missionários interviram. A ação pastoral da paróquia voltou-se, especificamente, para a população negra e, nesse embalo, estimulou o surgimento de certas expressões de mobilização política. Inicialmente, propunham-se “evangelizar”, mas a abordagem proposta incluía ajudar a população negra a inverter a “imagem negativa” que a sociedade projetava sobre as pessoas negras. Ela implicava aderir a um princípio de igualdade que tornava o “povo negro” semelhante aos demais “povos”,

¹⁶ Informação apresentada por M. M. dos Santos Costa em Sussuarana em dezembro 2020.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Informação fornecida por Maria Azevedo em Sussuarana em abril 2019.

religiosamente, tido como com alma; intelectualmente tido como capaz; esteticamente como bonito, lindo; sexualmente como ser humano com dignidade; socialmente como povo com história e costumes; e culturalmente tido como civilizados.

Em julho de 1998, os combonianos deixaram Pau da Lima para assumir a paróquia São Daniel Comboni, em Sussuarana, e continuar o trabalho com os (as) negros (as). Na época, era paróquia Beato Daniel Comboni, o apóstolo dos negros. O motivo da saída de Pau da Lima, segundo padre Severino, foi:

Sussuarana era abandonado na sua miséria; era um bairro esquecido, escondido e que escondia também os traficantes. A violência era pior. E para valorizar esse bairro, onde se sentia mais a presença de negros, nós deixamos Pau da Lima e nós transferimos para cá, para ter mais tempo, energia, meios para acompanhar, estar mais perto desse povo que vivia uma situação de miséria, desafiante. “Também como a nossa opção é acompanhar mais os movimentos negros, damos atenção às expressões religiosas de matrizes africanas, pois tinha alguns terreiros” (informação verbal)¹⁹.

Eles abraçaram a luta social desse bairro abandonado e afastado pelo processo de urbanização, pois faltava infraestrutura, o que prejudicava a saúde dos (das) moradores (as). No intuito de focar no objetivo da vinda deles para Salvador, dedicaram parte de seu tempo ao estudo dos problemas dos (das) negros (as). No início desse trabalho, a preocupação era a pobreza, a violência e a discriminação da população negra, problemas que continuam até hoje. Apresento aqui alguém que também conviveu com os missionários. Beбето Sales nasceu no bairro de Pau da Lima e fez todo o processo de iniciação cristã com os combonianos. Foi militante do grupo de PJMP e dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) e continua militando nesse último até hoje. Ele conta que aprendeu com os missionários o que é um cidadão de direito. Assim relatou:

Nós só víamos pessoas brancas na TV, nós não ouvíamos falar da palavra negritude, negro, nós vivíamos como se tudo fosse normal, do jeito que Deus permitia. Eu, pessoalmente, tive um momento da minha vida, que passava por uma loja, por um restaurante e não entrava, porque não conseguia me identificar. Não conseguia me ver dentro daquilo ali. Eu acreditava que meu lugar era na minha comunidade, com meu povo, na minha favela. Aqui não era meu lugar. É você não se perceber enquanto cidadão, de fato, e de direito. Era essa coisa de separação, de brancos podem e negros não podem. Com a chegada dos combonianos, nós começamos a despertar. Nós começamos a se identificar, e começamos a mudar a visão que nós tínhamos de nós mesmos (informação verbal)²⁰.

¹⁹ Informação obtida por Severino Perini em Sussuarana em abril 2019.

²⁰ Informação declarada por Beбето Sales em Sussuarana em outubro 2020.

Chegar a não se identificar com alguns lugares significa que esse lugar está ocupado pelo outro “Ego” que não seja o “Ego” negro. Muitos autores negros como Fanon e Du Bois fizeram essa experiência de se ver incapazes de estar em alguns espaços ou no mundo com o outro. Assim afirmou Fanon: “[...]àquela altura, desorientado, incapaz de sair por aí com o outro, o branco implacável que me aprisionava, fui para longe da minha própria presença, muito longe e me fiz objeto [...]” (FANON, 2020, p. 128).

1.3.1 Uma igreja afro em Sussuarana

A igreja São Daniel Comboni, em Sussuarana, não faz parte das igrejas históricas de Salvador, mas, conforme os relatos citados até aqui, ela parece ter contribuído muito no processo político da formação de uma identidade negra em Sussuarana. Quem entra nessa igreja vai sempre se lembrar da escravidão dos (das) africanos (as) no Brasil, vai se lembrar da África, além de se deparar com símbolos que chamam a atenção para história do povo negro no Brasil. É importante sublinhar que, quando os combonianos falavam ou continuam falando da África hoje, não se tratava ou se trata simplesmente de voltar ao passado, “[...] mas como fundamento para a construção de uma identidade própria, viva, tanto no presente como na perspectiva de um futuro melhor para os filhos e descendentes desse sofrido continente[...]” (NASCIMENTO, 2008, p. 29).

A ideia era construir uma base sobre a qual a comunidade possa fundamentar a sua luta e suas ideias sobre o continente africano. A construção do presbitério com esses símbolos e pinturas buscou valorizar o que era tido como elemento-chave da identidade negra. Os símbolos e imagens encontram-se no mosaico no presbitério da igreja, em um lugar de destaque, onde todos podem ver e reler a história do povo negro na construção da nação brasileira. Mostrarei a seguir, uma por uma, as imagens que se encontram na Igreja e que buscam lembrar aos paroquianos essa história. O mosaico foi obra do padre jovem, chamado Arturo Bonandi. Era comboniano, de origem italiana que também acompanhou o CENPAH entre 2009 e 2014. Encontra-se atualmente na sua terra natal. Colocarei, junto às imagens, as interpretações feitas pelo padre Arturo.

Figura 4- Foto do presbitério da comunidade Santa Clara



Fotógrafo: Mossi Kuami Anoumou (2021).

Jesus Cristo, o Filho de Deus, que veio salvar toda a humanidade, foi sempre representado como um homem branco, de olhos azuis e de cabelos longos. Desse modo, as pessoas negras dificilmente chegam a se ver representadas nessa imagem de “um Deus branco que veio salvar os negros”. A intenção com o mosaico era enfatizar os valores da “cultura negra” junto às comunidades negras da paróquia. O padre Arturo substituiu a cruz com um Cristo branco, que fora doada à paróquia pelo conselho pastoral da comunidade, pela imagem de um Cristo negro. Paradoxalmente, isso criou uma insatisfação na comunidade. A comunidade onde se encontra o mosaico chama-se Santa Clara e muitos de seus membros reagiram com desagrado à substituição da cruz do Cristo Ressuscitado branco pelo mosaico com um Cristo negro.

Dona Maria Helena Coutinho das Chagas conheceu os padres em 1988. Ela tem hoje 68 anos, é mãe de dois filhos e viúva; serve na comunidade como ministra da Eucaristia. Ao ser entrevistada sobre a colocação do mosaico, ela afirmou: “Esse Cristo era a coisa mais linda que nós tínhamos na comunidade. Eu não gostei da troca. Foi muita tristeza tirar essa cruz. Tive a vontade de abandonar a minha fé apesar de ter aceitado a explicação que ele me deu depois” (informação verbal)²¹. Apreciou a beleza do presbitério, mas preferiu que a cruz com Cristo branco não fosse trocada. O padre fez a seguinte comentário:

Chamados a transmitir a fé, sentimos que nossas comunidades negras terão mais força em perceber que o Cristo hoje se encarna na nossa história, na nossa pele, anunciando a fraternidade e uma vida nova, acolhendo e abraçando a cada um de nós. Por isso, na Igreja Matriz, queremos valorizar a fé que o nosso povo trouxe de sua terra natal: a África. O nosso presbitério tem a forma de

²¹ Informação apresentada por Maria Helena Coutinho das Chagas, em Sussuarana em abril 2021.

um círculo que representa a comunidade reunida numa roda e que remete a forma da santa hóstia, onde celebramos a presença viva de Deus na pessoa do seu filho Jesus Cristo ressuscitado.²²

A outra imagem no presbitério é a figura de alguns personagens das lutas a favor dos (das) negros (as). Entre eles (elas), encontram-se Pe. Heitor Frisotti, Pe. Franco Pellegrini, Santa Bakhita, Anastácia e Zumbi dos Palmares. Para o padre Arturo, são eles e elas que – com suas vidas – marcaram a identidade e o caminho da nossa Igreja local e que nos lembram quanto é importante manter viva a memória de quem nos precedeu e nos deu grandes exemplos de fé, de luta e coragem.

Figura 5- Imagem do Cristo negro



Fotógrafo: Mossi Kuami Anoumou (2021)

Em seguida, a figura do fundador dos combonianos, conhecido como “o apóstolo dos negros”. O fundador dos missionários combonianos trabalhou no passado na libertação dos escravizados no continente africano. Como o carisma da congregação é fazer causa comum com os (as) pobres e os (as) oprimidos (as), a imagem de Comboni na Igreja é proposta pelos padres como exemplo e inspiração. Ela recorda aos (às) paroquianos (as) a opção dos padres pelos (pelas) oprimidos (as) e, nesse caso, com os (as) negros (as) em Salvador. Destaca-se também

²² Arturo Bonandi, relatório sobre a pastoral afro, Sussuarana 2013.

o atabaque, cuja presença simboliza a comunicação e a luta do “povo africano”. Além disso, representa o instrumento por excelência que permite unir os africanos ao Supremo.

Interessante recordar que, nessa imagem do baobá, encontra-se o nome dos países de onde foram trazidos os africanos escravizados para o Brasil. É uma maneira de convidar os (as) paroquianos (as) a recordar e valorizar sempre a sua história. Por fim, o conjunto de símbolos africanos encontrados no presbitério da igreja matriz traz o referencial da história que, conforme a obra pretende desvelar, tem sido negada: a história da África. O continente africano foi sempre considerado um continente sem história e sem civilização. Disso resulta a pretensa justificativa do projeto colonial de implantar a civilização europeia. A presença dos símbolos Adinkra ou do ideograma Sankofa se contrapõe à estratégia eurocêntrica e a sua exaltação constitui uma política de recuperação da história negada. Segundo Nascimento (2008, p. 31): “[...] somente ao recuperar o referencial da agência histórica dos povos africanos será possível contestar esse quadro. O ideograma sankofa simboliza esse resgate em várias dimensões [...]”.

Os três símbolos na igreja mostram que os povos africanos trazidos ao Brasil conheciam a Deus e praticavam os valores como paz e justiça.

EPA, símbolo da lei e da justiça.



MPATAPOW, símbolo da reconciliação, pacificação e negociação de paz.



HENE, símbolo da supremacia e da onipotência de Deus²³.

²³ Os símbolos e seus significados encontram-se no relatório que fez o padre Bonandi.



Por fim, encontram-se no presbitério frases do São Daniel Comboni e do Pe. Heitor. A primeira é “Salvar África pela África”, de Comboni. Como essa frase foi adotada nos anos de 1870, na obra de evangelização e de “regeneração” da África Central, ela foi atualizada no trabalho com os (as) negros (as) em Sussuarana. Ela convida a formar uma “Igreja negra” no meio do “povo negro”, uma Igreja “inserida” no povo conforme a teologia pós-Concílio Vaticano II. É a ideia de “se inserir no povo” que leva à discussão sobre evangelizar a cultura de um povo ou inculturar o evangelho. Santo Domingo diria que “[...] uma meta da Evangelização inculturada será sempre a salvação e libertação integral de um determinado povo ou grupo humano, que fortaleça sua identidade e confie em seu futuro específico.” (CELAM, 1992, 243). A segunda frase é “Tem cheiro de Evangelho nas coisas do negro”, do padre Heitor Frisotti. Essa foi a segunda opção do padre Heitor, como podemos ler na carta dele: “O segundo momento importante — e desde agora possível campo de trabalho foi descobrir os valores culturais dos negros presentes sobretudo no Candomblé”.

Destacarei, a seguir, o trabalho de dois padres, o já mencionado Heitor Frisotti, e, ainda, Fidel Katsan. Eles foram fundamentais nesse processo que, da perspectiva dos combonianos, era entendido como de “resgate da autoestima” da “população negra” no Brasil, em particular, em Pau da Lima-Sussuarana. Tentarei mostrar também como a questão da “negritude” foi articulada com outros movimentos do bairro. Isso levará a referir sobre a adesão e a resistência dos (das) fiéis da paróquia a esses movimentos.

1.3.2 Padres Heitor e Fidel na construção da “identidade negra”

Os padres Heitor e Fidel trabalharam em épocas diferentes e esse fato permite reler o percurso dos combonianos nessa periferia de Salvador. Heitor chegou a Salvador no final de 1983 para, como lemos na carta dele, trabalhar na “conscientização do valor que o negro tem e na denúncia de toda discriminação através da Comissão Justiça e Paz de Salvador”. Essa “conscientização” foi um dos temas centrais no seu trabalho missionário. Encontrei também na

biblioteca afro Pe. Heitor Frisotti, as anotações das reuniões do Conselho Pastoral Paroquial (CPP).

Michel Foucault diria que o que se chama biblioteca ou campo documentário, “[...] compreende não somente os livros ou tratados, tradicionalmente reconhecidos como válidos, mas também o conjunto dos relatórios e observações publicadas e transmitidas [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 57-58). Nessa reunião do dia 1 de junho de 1984, os membros laicos do Conselho fizeram uma queixa a respeito da ausência dos padres. Em resposta a essa queixa, Heitor afirmou:

[...] pelo trabalho na catequese e com os jovens sua presença está ficando ligada demais à Matriz e que por outra parte, antes que esperasse, estão surgindo sinais de um possível despertar da problemática afro-brasileira entre os jovens da paróquia e em Salvador que o chamam para um trabalho específico e preferencial²⁴.

O “despertar da problemática afro-brasileira”, como padre Heitor chama aqui, surgiu, primeiro, “entre os jovens da paróquia”. Ele viu nesses jovens capacidades de transformar a sociedade que os exclui e nega-lhes os seus direitos. Eram jovens de todas as comunidades que formavam a paróquia. Segundo as anotações das reuniões do Conselho Pastoral Paroquial (CPP), a paróquia de Pau da Lima e de Castelo Branco tinham sete comunidades cada uma. O trabalho com eles desenvolveu-se na formação religiosa, política e social desses jovens. Ainda conforme os relatos do CPP, esses jovens participavam das caminhadas a favor da Constituinte e da Reforma Agrária, da Semana da Consciência Negra e do retiro²⁵. No encontro de agentes de pastoral, formado pelos líderes de comunidades e pastorais, do dia 31 de outubro de 1985, foram sugeridas como prioridades para o ano: “[...] continuar e seriamente com CEBs e grupo de jovens; privilegiar a educação sociopolítica do povo em vista das eleições para governador e Constituinte e da Reforma Agrária [...]”²⁶

Pe. Heitor manifestou, assim, o seu desejo de se dedicar completamente à causa dos (das) negros (as), acompanhando-os (as) nas atividades sociopolíticas, no trabalho, nos movimentos negros e na aproximação com as religiões de matrizes africanas. Liberado pela congregação dos combinanos para trabalhar nesse campo com os “mais pobres e abandonados entre os pobres” (na linguagem de Comboni e, mais tarde, dos bispos latino-americanos), Pe. Heitor trabalhou

²⁴ Relatório do Conselho Pastoral Paroquial (CPP), Pau da Lima 1984.

²⁵ O evento da Consciência Negra junta os jovens para refletir sobre a situação do negro na sociedade. No retiro, eles viviam a mística e a contemplação.

²⁶ *Ibid.*

depois como assessor de encontros da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil nos temas relacionados à negritude. Acompanhou também, em níveis estadual e nacional, os grupos de Agentes de Pastoral Negros (APNs) que “[...] querem-se promotores de uma renovada consciência de identidade negra e de um reconhecimento dessa identidade no conjunto da sociedade brasileira, especialmente no seio da instituição religiosa de que fazem parte, a Igreja Católica [...]” (SANCHIS, 2018, p. 322).

Quando padre Heitor faleceu, no dia 29 de agosto de 1998, na Itália, o padre Fidel, que estava em São Luís do Maranhão, foi chamado para substituí-lo. Fidel é de nacionalidade togolesa e trabalhou em Salvador de 1998 até 2006. Atualmente, trabalha como delegado da província dos combonianos no Chade, quer dizer, é o responsável da congregação nesse país. Afirma ter encontrado, ao chegar a Salvador, grupos organizados como APNs, União de Negros pela Igualdade (UNEGRO), Movimento Negro Unificado (MNU) e Disque Racismo. Em Sussuarana, ao contrário, não havia grupos organizados, a não ser o grupo ocasional que promovia atividades que destacavam a “beleza negra”. Trata-se de um concurso de beleza no intuito de exaltar a mulher negra. Ao se envolver, paulatinamente, em todas essas ações que pautavam a “negritude”, os padres falavam da participação de “pessoas sensíveis” a essa questão. Segundo padre Fidel, as “pessoas sensíveis” eram todas as pessoas, católicas ou não, que aceitaram e apoiaram as iniciativas dos missionários nessa dimensão. Pe. Fidel deu continuidade ao trabalho do Pe. Heitor. Assim afirma:

Peguei a questão da identidade e da autoestima. Resgatar a autoestima era a minha primeira preocupação, pois encontrei povo que não se aceitava cor da pele, cabelos... pessoas que não se amam, não se aceitam, não amam a sua história, que além da escravidão, tinha outras coisas boas. Isso foi o meu foco, pois uma pessoa que não ama a si mesma, que não se aceita, não pode amar a Deus (informação verbal)²⁷.

Um aspecto particular na pessoa do padre Fidel é que ele é de origem africana e surpreendeu-se ao ver que os (as) “negros (as) na diáspora”, quer dizer, os (as) negros (as) dispersos (as) no mundo, nesse caso concreto, no Brasil, tinham e continuavam tendo vergonha da cor da pele ou da forma de cabelo. Fanon (2020, p. 131 – 132) diria a respeito da vergonha de si mesmo: “A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem ser a respeito da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Por um lado, ou por outro, sou prisioneiro do círculo infernal.” Mas desse sentimento de vergonha

²⁷ Informação concedida por pe. Fidel Katsan, Sussuarana, em fevereiro 2021.

de si sairia outro sentimento: o reconhecimento de si. Esses dois sentimentos são como expressão da opressão, da contraposição hierárquica, do binarismo entre branco em relação ao negro, assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando, de forma empobrecedora, a percepção de si e do mundo. “C’est le blanc qui crée le nègre”. “*C’est le nègre qui crée la nègritude.*”²⁸ (FANON, 1968, p. 29).

A preocupação de Pe. Heitor e de Pe. Fidel fez-me recordar da minha primeira crise pessoal, quando cheguei ao Brasil, em 2011. Eu também experimentei um profundo estranhamento ao encontrar pessoas negras que, se pudessem, transformariam a cor da sua pele e mudariam a forma dos cabelos. Afirmo sempre que me descobri negro quando cheguei ao Brasil e experimentei como é difícil ser negro aqui. Primeiro, pelo fato de ver como os (as) próprios (as) negros (as) brasileiros (as) não querendo ser negro (a) e segundo, pelo sistema racista que, infelizmente, continua destruindo o nível de autoestima e a dignidade da população negra.

Sobre esse segundo aspecto, é oportuno relatar uma experiência. Em agosto de 2014, saí do bairro na zona leste de São Paulo para visitar uma pessoa na zona sul leste. Ao chegar à porta da casa da pessoa, liguei avisando que cheguei e a pessoa me pediu para esperar uns 20 minutos, pedindo desculpa que ela teve que sair devido a um imprevisto. Esperei então na entrada da rua e, depois de 10 a 15 minutos, aproximadamente, fui cercado por duas viaturas com as armas apontadas para mim por policiais. Por minha sorte, consegui falar, me apresentando como seminarista, quer dizer, alguém que está estudando para ser padre e falei o porquê estava parado ali. Os policiais baixaram as armas e me pediram de não ficar parado no bairro, mas de andar um pouco e voltar. Essa experiência minha se encaixa bem no conceito de véu do Du Bois (2021). Dei conta de que aquele bairro é um mundo e que o bairro dessa pessoa é outra. Nesse último, o negro não pode ficar parado na entrada das ruas. Ou vai roubar algo ou vai assaltar alguém. Assim se justifica a necessidade de os moradores ligarem para a polícia para me cercar e me matar como geralmente acontece. Foi nesse momento em que me vi como um estranho, um forasteiro, um pobre no bairro dos ricos, um negro no meio dos brancos. Essa experiência revelou-se a diferença que existia entre essa pessoa e eu, apesar da amizade que nos liga e do trabalho missionário que nos reúne. Como escreveu Du Bois: “[...] foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu diferia dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu.” (Du Bois, 2021, p. 21).

²⁸ É o Branco que cria o Negro, mas é, por outro lado o negro que cria a negritude.

Muitos (as) negros (as), no Brasil, em particular, nessa periferia de Salvador, passam por situações semelhantes como experiência cotidiana. Isso os (as) leva a se odiarem, rejeitarem a cor da pele que os (as) torna diferentes dos brancos. Como lembra Jurandir Freire Costa (1983, p. 2), ao prefaciá-lo livro “Tornar-se negro”, ser negro “[...] é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro”.

Os fiéis da igreja em Sussuarana e toda a comunidade negra não escaparam dessa violência, tentando, de um lado, assimilar os valores impostos pelo sistema eurocêntrico e, do outro, negar a sua negritude. Rosemeire Araújo Santos, que também passou por essa fase de negação, fala da perseguição do negro pelo próprio corpo. Essa perseguição consiste em “[...] controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe a construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar[...]” (SANTOS, 2010, p. 13).

Diante dessa situação, tanto Pe. Heitor quanto Pe. Fidel decidiram formar as pessoas para a luta contra o racismo e a dominação cultural branca, apoiando, ajudando, estimulando a conscientização e a aceitação pelo (pela) negro, de ser negro (a). Com isso, ajudaria essa população a superar essas consequências do processo da escravidão sobre a população negra, consequência que se manifesta na negação da identidade negra. O padre Fidel, como relata Rosimeire Araújo, “[...] dava formação sobre a história da África aos domingos às 14h para nós se conhecer e também conhecer o continente africano”. Rosimeire é membro da comunidade de Nossa Senhora Aparecida; tem 50 anos e trabalhou muito com os combonianos.

Além da formação, as homilias dos padres sempre tinham esse enfoque sobre a questão da injustiça, da desigualdade. A homilia foi e continua sendo vista pelos combonianos como uma estratégia de mudança da realidade social, um momento privilegiado em que se fala da questão racial. Outro elemento de sensibilização e de incentivo foram as “missas inculturadas”, celebradas em alguns dias de festas e comemorações. Por exemplo, no Dia da Consciência Negra, se celebra a missa do Zumbi dos Palmares. É uma missa dançante. Assim, os (as) jovens da paróquia foram entrando nessa mística dos missionários na tentativa de conscientizá-los (las) a perceber o que eles (elas) consideravam normal e procurar uma transformação sócio-política da sociedade.

Recordo aqui os apoios dos terreiros na construção dessa identidade em Sussuarana. Iniciativas coletivas foram feitas entres os (as) jovens católicos (as) e os de terreiros. Esses últimos (as) são também politizados (as) quanto aos combonianos e colaboraram na busca de direitos dos (das) negros (as). Como demonstrarei também no segundo capítulo, as atividades

desenvolvidas no Centro da Pastoral Afro Pe. Heitor (CENPAH) foram assumidas tanto pelos (pelas) jovens da Igreja Católica e dos (das) jovens dos terreiros.

Contudo, ao lado dessa adesão para levar adiante os compromissos dos combonianos junto à comunidade negra em Sussuarana, encontram-se relatos de resistência. A maior parte dessa resistência veio de alguns (algumas) paroquianos (as) que mal aceitaram esse modo de trabalhar dos combonianos, sobretudo, em relação à aproximação com as religiões de matrizes africanas. Para eles e elas, não é necessário estabelecer um diálogo entre o catolicismo e o Candomblé ou a Umbanda, por medo de “misturar as coisas”. Preferem que as religiões de matrizes africanas andem separadas. O fato é que, na sociedade soteropolitana e nacional, essas manifestações religiosas sofreram perseguições e discriminação.

Na mesma reunião do CPP, de junho de 1984, houve outra queixa em relação ao conteúdo e ao estilo das homilias. O relatório dessa reunião afirma que “[...] alguns se queixaram de que se fala mais de jornal e de política do que da Bíblia [...]”. Nota-se que, desde o início, houve questionamentos e discordâncias com o modo dos missionários se preocuparem com a vida social da população negra. Essa resistência sempre existiu e vem crescendo na paróquia. Desde Pau da Lima até Sussuarana, pessoas, reconhecidas como mais “tradicionais” e “conservadoras” na Igreja, resistiram ao trabalho pastoral centrado na “negritude”, sobretudo, quando se trata de assuntos relacionados às religiões de matrizes africanas a luta contra o racismo. Na opinião dessas pessoas, somente um combate espiritual pode livrar a Igreja dessa tendência a se envolver com problemas da vida social e da política introduzidos pela “ideologia de Teologia da Libertação”. Na mesma linha, Menezes Neto (2007, p. 331) afirma que essa posição conservadora fez com que a:

Teologia da Libertação recuasse e que outros movimentos ganhassem espaços nas organizações religiosas. Nesse sentido, assistimos ao crescimento de Igrejas Pentecostais Evangélicas, hegemonicamente vinculadas à dimensão espiritual e pouco preocupadas com as lutas políticas comprometidas com a transformação social. Do mesmo modo, na Igreja Católica, há um forte movimento de encontro com as práticas evangélicas referidas acima, no movimento denominado *carismático*, ao lado do fortalecimento hierárquico da *Opus Dei*, dentre outros movimentos de cunho conservador.

Conforme essa afirmação, um movimento contrário ao da teologia da libertação dentro da Igreja Católica tende a dificultar a práxis, quer dizer a dimensão social da fé cristã. Mas esses movimentos nada mudam na visão pastoral dos missionários. Continuam dando apoio à população negra no reconhecimento e na afirmação da sua identidade. Para poder acompanhar melhor os (as) negros (as) nas suas lutas, foi criado o Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor

(CENPAH). No capítulo seguinte, tratarei da instalação desse Centro, da sua relação com o bairro e da criação do Sarau da Onça.

2. A INSTALAÇÃO DO CENTRO DE PASTORAL AFRO PADRE HEITOR-CENPAH

No capítulo anterior, tratei de como se formou o bairro de Sussuarana e mostrei como e o porquê o Instituto dos missionários combonianos passou da opção pelos (as) pobres para a opção pelos (as) negros (as). Neste segundo capítulo, no primeiro momento, focarei na instalação do CENPAH, os seus objetivos e a sua missão. Em seguida, mostrarei as atividades desenvolvidas pelo Centro no bairro junto à população negra, sobretudo aos (às) jovens. Depois, apresentarei como o Sarau da Onça surgiu no meio dos (das) jovens e de que maneira se formulara a “busca da identidade” e se chegou a dominar os textos literários produzidos por eles e elas. Com isso, lançarei luz sobre os processos de transformação na vida dos participantes do Sarau.

Qualquer instituto religioso, ao chegar a uma diocese, é obrigado a fazer um contrato ou um convênio com a diocese local. Nesse convênio, são definidos os trabalhos a serem realizados pelo instituto conforme o Código de Direito Canônico, em latim, *Codex Iuris Canonica* (CIC). Em outras palavras, é feita, por escrito, “[...] uma convenção entre o Bispo diocesano e o Superior competente do instituto, onde, entre outras coisas, se determine expressamente e com precisão o que respeita à obra a realizar, aos religiosos que nela se hão de ocupar, e à parte econômica” (CIC 681§2). Baseando-se nessa orientação, os missionários, ao chegarem à Arquidiocese de São Salvador da Bahia, em 1979, fizeram o convênio, onde foi definido o trabalho pastoral voltado para a população negra. Assim, lemos:

A congregação dos Missionários Combianos coloca à disposição da Arquidiocese dois padres para o trabalho numa área de periferia. Outro padre ou uma equipe de missionários está presente na Arquidiocese para um trabalho específico com os afro-brasileiros, dando sua colaboração nas atividades pastorais [...] Colaborar com a Igreja na formação local favorecendo o surgimento e acompanhamento das CEBs; viver um compromisso de solidariedade com a população afro-brasileira enfrentando os desafios pastorais provindo da marginalização e discriminação do negro; aproximando-se e conhecendo com profundidade a cultura e religião afro-brasileira para um autêntico diálogo e encarnação do Evangelho. (ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR, 1989).

De acordo com esse convênio, cabia aos missionários, de um lado, formar comunidades de cristãos (ãs) na espiritualidade das CEBs e, do outro lado, acompanhar a população negra nas suas lutas para a construção de uma sociedade justa e igualitária. Para dar continuidade a esse contrato, eles saíram definitivamente da paróquia de Pau da Lima e tomaram posse da

então paróquia Beato Daniel Comboni, em julho de 1998, para desenvolver um trabalho com os (as) negros (as). A saída de Pau da Lima respondeu à solicitação incessante da comunidade cristã de Sussuarana de ter os missionários na comunidade. Para dona Bárbara da Conceição Matos da Silva, 71 anos, moradora de Sussuarana há 49 anos e mãe de oito filhos, “[...] a comunidade de Sussuarana começou a crescer e ficou inviável continuar participando da paróquia de Pau da Lima [...]” (informação verbal)²⁹. Ela afirma que, além da preocupação espiritual de ter padres mais perto, existe outra relacionada à vida social: “[...] participação dos padres nos movimentos sociais, como gritos dos excluídos, nas manifestações contra a violência [...]” (informação verbal)³⁰. Do ponto de vista dos missionários, a saída respondia ao carisma da congregação: deixar uma comunidade mais consolidada na vivência da fé cristã para se dedicar a outra mais necessitada.

Em 2000, os combonianos criaram o Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor (CENPAH) para exercer as atividades de formação identitária, arte-educação, promoção da autoestima de grupos e comunidades na luta contra toda e qualquer discriminação. Entendem-se por formação identitária as atividades educacionais com foco no reconhecimento e aceitação da pele negra. A criação desse Centro concretizava o propósito declarado no convênio, a saber: “[...] viver um compromisso de solidariedade com a população afro-brasileira enfrentando os desafios pastorais provindo da marginalização e discriminação do negro [...]”.

Além disso, surgiu a necessidade de procurar um espaço maior para guardar os livros que faziam parte da Biblioteca Comboniana Afro-brasileira (BCA). Instalada no bairro de São Marcos como um Centro de documentação afro a partir de 1992, a BCA “[...] servia de apoio à pesquisa do Pe. Heitor e o ajudava na assessoria a vários grupos sobre a ótica da negritude [...]”, conforme o relatório sobre Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor³¹. Para manter a memória do padre Heitor, o centro foi batizado com o nome dele e adotou como objetivos principais, além do que está estipulado no convênio dos combonianos com a Arquidiocese:

Apoiar, incentivar e criar atividades que visem o resgate da identidade e da autoestima do povo negro; aprofundar o estudo bíblico, teológico, antropológico e pastoral na ótica da negritude; lutar contra qualquer forma de intolerância contra as religiões afro-brasileiras; acompanhar e assessorar pessoas vítimas de discriminação racial³².

²⁹ Informação fornecida por Bárbara C. M. Silva em Sussuarana, em abril de 2021.

³⁰ Id., abril de 2021.

³¹ Esse relatório foi feito em Salvador no ano de 2006 e encontra-se nos arquivos da paróquia.

³² Informação encontrada no Relatório sobre Centro de Pastora afro Pe. Heitor, Salvador, 2006.

Pode-se imaginar o contexto sociocultural e político, no qual se instalou o Centro. Admitindo o contexto de segregação, como apresentei no capítulo anterior, quando discorri sobre a região Pau de Lima-Sussuarana. Essa situação é sintetizada pela interlocutora, Brenda Gomes, nos seguintes termos:

É preto, numa periferia de Salvador, a gente escuta sempre dos nossos pais: ah, você precisa ser melhor duas vezes, você tem que andar com identidade, você tem que lutar. Mas a gente não entende, porque - quando a gente é criança; porque a gente vive no meio dos nossos iguais. Mas, quando a gente vai pro centro e se depara com a branquitude, a gente entende: espera aí, meu pai estava falando isso aqui (informação verbal)³³.

É que Brenda vivia entre os “seus iguais”, em um mundo apartado, e não imaginava que existiria outro mundo no qual viviam as pessoas não negras. Descobriu no Centro uma realidade que não encontrava em Sussuarana. Talvez, no Centro de Salvador, encontrasse pessoas diferentes, que não eram iguais aos (às) moradores (as) de Sussuarana. Resumindo, Brenda deparou-se com o racismo que divide as pessoas da mesma cidade em dois mundos distintos: o mundo dos (das) brancos (as) e o dos (das) negros (as). Fez a experiência de tirar o véu, como afirmara Du Bois (2021), no seu livro *As almas do povo negro*. O véu, conforme esse autor, é qualquer situação de discriminação e segregação da população negra, impedindo-a de realizar-se enquanto cidadão de uma nação.

Como Brenda, a população negra vive assim em um país como o Brasil que se apresenta como sendo um só, mas que assigna lugares distintos para os seus habitantes, em virtude da cor de sua pele. É o processo do racismo que segrega pessoas da mesma cidade em diferentes mundos, de tal maneira que, quando um indivíduo tira o véu e entra no outro mundo, ele percebe logo a diferença. Percebe isso quando ao indivíduo negro é negado no seu agir, no seu falar ou no seu ser. Du Bois (2021) fez a mesma experiência quando, em uma atividade de troca de cartões de visita entre crianças da escola, uma menina recusou o cartão dele, “de forma categórica” com um olhar, um olhar falante. Du Bois declarou que “[...] foi quando me veio a percepção quase imediata de que eu era diferente dos demais; ou semelhante, talvez, em termos de coração e de força vital e de aspirações, mas apartado do mundo deles por um enorme véu [...]” (Du Bois, 2021, p. 21). Essa sensação de ser diferente, de viver em um mundo diferente e ter traços ou características diferentes provoca duas reações: ou sair desse mundo para entrar

³³ Informação concedida por Brenda G. Sussuarana, em maio de 2021.

no mundo alheio ou decidir permanecer apartado no mundo dele. Por isso, Du Bois continua a narração em seguida afirmando que “[...] não senti nenhum desejo de rasgar esse véu, de atravessá-lo; passei a desprezar todos os que estavam do outro lado e a viver acima desse véu em uma região de céu azul e grandes sombras errantes [...]” (Du Bois, 2021, p. 21).

Como Du Bois, muitos (as) jovens negros (as) de Sussuarana também não sentiam vontade de atravessar esse véu, tornando-se, assim, invisíveis. O Sarau, como apresentarei mais adiante, procurou ajudá-los a arrancar esse véu, tocando, discutindo e debatendo o assunto para primeiramente ter consciência da sua existência e, depois, propor soluções. Essas experiências da invisibilidade são partilhadas nos encontros aos sábados e, mais tarde, transcritas nas obras literárias, como expressado por Andreia Cairo (2017, p. 83) no poema intitulado *Invisibilidade Negra*

Estava no ônibus em pé
 Ônibus cheio, lotado
 Com meu lindo turbante,
 Turbinado
 Alguns olhares pareciam apreciar
 Outros a se escandalizar,
 Um homem perto de mim
 Olhava com indiferença,
 Me incomodava, parecia descrença
 Vagou um lugar e aquele,
 O tal da indiferença chama outra mulher distante
 Para sentar,
 Neste momento, fiquei invisível
 De tão perto que estava,
 Se não fosse a hipocrisia
 Ele me convidaria
 Invisível permaneci,
 Mas agora por opção
 Não quero ser vista pela ignorância
 Quiçá pela hipocrisia de ser negada
 Não!

Outro poema também canta essa realidade presente na sociedade soteropolitana. Pereira (2018, p. 37) a chama de *Invisibilidade Social*. Assim, escreveu:

A invisibilidade social me assusta.
 Porque apesar de parecer sutil, silenciosa,
 Ela existe e é gritante!
 E o grito dela ecoa dentro da existência do ignorado.
 Que existe e não é notado.
 Que existe e é descartado,

Que é constantemente negado.
 É como se fosse um ninguém, um nada, um vazio.
 Que vazio...
 O social invisível é gente igual a gente,
 Tem fome,
 Tem sede,
 Tem sonhos,
 Mas não tem notoriedade.
 Que desgraça.
 Que tragédia existencial.
 De tanto ser negado, ele se autonega.
 É como se ele incorporasse nos palcos da vida
 Um personagem pedra,
 Que nada vê, nada sente e nada expressa.
 Mas sente...
 E não é bicho,
 Não é planta,
 Não é coisa,
 É gente!
 Que deve apenas ser amado, tratado e respeitado como gente.

Desgraça existencial da autonegação era comum entre os (as) jovens periféricos (as) de Sussuarana. As entrevistas revelaram o sofrimento dos (das) interlocutores (as) jovens que passaram por essa invisibilidade e que usaram as poesias depois para exprimir essa “desgraça”. Brenda relata ainda a compreensão de ser diferente quando frequentou uma escola particular como bolsista. A maioria das amigas dela eram ricas e brancas. Para ela não ser ignorada pelas amigas, levava uma prancha sempre na mochila. Assim, relata: “[...] eu tinha uma prancha para alisar cabelos que eu colocava sempre na mochila. Eu chegava à escola e alisava no banheiro da escola. A estética chega por primeiro e machuca também por primeiro. Não dá para se esquecer dela” (informação verbal)³⁴. O Sarau então fará uma ruptura com essa invisibilidade, possibilitando aos (às) jovens um espaço de transformação. Du Bois se utiliza de um segundo conceito, o da “dupla-consciência”, para abordar o conflito interno que divide um indivíduo negro. Partindo da experiência de jovens negros e negras norte-americanos (as), Du Bois afirma que ser negro (a)

É uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade – é um norte-americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um

³⁴ Informação fornecida por Brenda G. Sussuarana, em maio de 2021.

corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio. (Du Bois, 2021, p. 23).

Aplicando essa noção de dupla-consciência no Brasil, a questão seria como ser negro (a) e, ao mesmo tempo, ser brasileiro (a). Trata-se aqui também da dupla-negação, dos (das) brancos (as) sobre os (as) negros (as) e dos (das) negros (as) que, para sobreviverem, assumem a projeção que a sociedade eurocêntrica projeta sobre eles e elas. Para mostrar como isso se dá, no dia a dia dos (das) jovens de Sussuarana, apresento aqui mais duas interlocutoras, Joyce e Carol, que transcreveram essas experiências nas suas produções literárias. Uma particularidade da entrevista com essas interlocutoras tem a ver com o fato de que, por causa da pandemia de Covid-19, procurei conhecer a vida de alguns (algumas) jovens do Sarau através dos poemas que escreveram. Foi nesse contexto que, depois de ter lido os poemas da Joyce e da Carol, decidi entrevistá-las. Joyce Melo Matos tem 21 anos; é formada em Jornalismo e trabalha também com produção e gestão de conteúdo multimídia e multiplataforma. Para a entrevista, escolhi o poema intitulado *Desabaços*, escrito por Joyce Melo (2017, p. 58). Eis alguns versos do poema:

Eu compartilho do sono de King,
Suplico que um dia a cor da pele, os traços faciais,
o meu cabelo, não seja determinante.
Mas enquanto for o afrontamento será constante
Eu sou o meu corpo violentado,
O corpo negro que neguei
O que não passa uma rua sem ser abusado
Aquele mesmo que é coisificado [...]

Questionada sobre as motivações que a levaram a escrever esses versos, ela respondeu:

Desde criança, eu sempre falo que antes eu me entender como uma mulher, antes de saber que eu era mulher, eu sabia que era negra. Porque sempre foi um marcador muito forte desde pequena. Talvez, tive contato com uma parte da minha família que é branca. E aí essa comparação era sempre muito forte [...] não tinha cabelo liso, cabelo domável que é o cabelo apreciável da maioria das vezes. Isso é um fator que acaba afetando a autoestima. Começa a não ser considerada a pessoa bonita [...] quando eu era mais nova, eu não gostava da praia apesar do desejo de ir. Eu pensava que no final eu ia ficar mais negra, queimada de sol (informação verbal)³⁵.

³⁵ Informação fornecida por Joyce M. Matos Sussuarana, em setembro de 2020.

O fato é que Joyce tinha medo de ficar mais retinta, mais negra, por isso alisava cabelo quando era menor. Ela na verdade amava a praia, mas, por medo das águas do mar tornarem os cabelos dela “horríveis” e o sol tornar a pele dela mais retinta, ela pensava duas vezes antes de ir. Assim, entende-se a afirmação de Du Bois: “[...] duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio [...]”. Gomes, no seu livro, *sem perder a raiz, cabelo e corpo como símbolos de identidade negra* abordou de uma maneira detalhada esse processo de rejeição/aceitação do corpo negro. Ela afirma: “[...] na construção da sua identidade, na sociedade brasileira, o negro, sobretudo a mulher negra, constrói sua corporalidade por meio de um aprendizado que incorpora um movimento tenso de rejeição/aceitação, negação/afirmação do corpo.” (GOMES, 2019, p. 254).

Relato, em seguida, a experiência de Carol. Carol Xavier atendeu ao meu pedido e respondeu à entrevista, via plataforma *Zoom*. Carol tem 22 anos e é mãe de uma filha; uma mulher negra periférica; mora em Sussuarana. É professora de dança afro infantil. Ela fez a mesma experiência da negação de si mesma. Porém, um detalhe no poema de Carol ecoa a citação de Du Bois: ela enxergava a si mesma pelos olhos dos (das) outros (as) e media a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-la com desprezo e pena, usando as palavras do autor. Ela imaginava que somente tentando se enquadrar nos padrões estéticos apresentados na televisão poderia ser apreciada. Não conseguia enxergar a sua própria beleza, pois isso não aparecia nas mídias. Para a entrevista com a Carol Xavier (2014, p. 7), escolhi o poema intitulado *Meu black agride*. Assim, escreveu:

Chega, chega, chega
 Chega de novelas americanizadas, de padrões de beleza televisivo, de negras atuando só nas favelas e na cozinha...
 Não cortei meu cabelo por moda, cortei o que não me pertencia...
 Eu era apenas mais uma contribuinte para essa sua ideologia
 E não me sentia bem com o alisante me fazendo de refém
 Sem perceber, estava sendo mais uma vítima dessa ilusão
 Sonhando com os cabelos lisos e sedosos da propaganda da televisão
 Que destrói a nossa resistência e nossa autoafirmação.

Ao escrever três vezes a palavra “chega”, Carol respondia às pessoas que a criticavam quando ela iniciou o processo de transição capilar. Esse processo terá um destaque particular no capítulo seguinte, mas o menciono aqui, de passagem, para entender a experiência dela.

Quando deixou de alisar os cabelos, depois de ter conhecido o Sarau da Onça, as amigas, com quem ela alisava os cabelos, começaram a não gostar mais dela. Disse que, ao alisar cabelo,

Achava que só seria uma pessoa com visibilidade se seguisse aquele padrão que todo mundo seguia. Eu pensava, puxa, eu já sou preta, sou de bairro periférico, e ainda com os cabelos crespos, eu não vou conseguir chegar a lugar nenhum. E aí eu falei não, a minha cor não posso mudar, o bairro onde moro não posso mudar, o cabelo posso (informação verbal)³⁶.

Os conceitos de “véu” e de “dupla-consciência”, segundo Du Bois, são o resultado do racismo que cria dois mundos, um do (da) branco (a), de um lado, e, do outro, o do (da) negro (a). Lutar contra o racismo foi uma marca muito forte do trabalho do CENPAH e o Sarau daria mais destaque a ele pelo fato de envolver jovens negros e negras que sofrem, diretamente, com isso. Por causa do racismo, esses (essas) jovens são violentados (as) e mortos (as) pela polícia, rejeitados (as) nas instituições. Declaram nas poesias que “ser negro, de cabelo crespo é sinônimo de ladrão.” Foi o que relatou Mateus Silva quando foi abordado um dia pela polícia que o xingava de vagabundo. Ele usa a poesia para denunciar essa violência e convida a juventude negra a resistir, persistir firme e forte na luta contra toda e qualquer forma do racismo. Mateus Silva (2014, p. 43) escreveu:

Os meus ancestrais deixaram um legado de luta e resistência
Mas hoje estou além de resistir e lutar
Fazendo a conscientização através da arte
Sendo na poesia mais forte ou nos versos mais brandos
Se a vida do meu povo está sendo hoje ceifada por conta das drogas
E do crime, é por falta de políticas públicas.
Nós não podemos deixar que reduza a maioria penal.
A nossa arma são é a 9 nem a HK
A nossa arma é a do conhecimento, da educação,
E sim, sempre, a poesia.

Os (as) negros (as) nesse mundo segregado são mais uma vez divididos (as) interiormente, vivendo um conflito permanente de ser ou não ser negro (a). Aqui, estão as lutas do Centro. Enfrentar esse racismo aparece como uma condição *sine qua non* do CENPAH e, mais tarde, o objetivo do Sarau a partir de 2011. Trata-se de conciliar agora, segundo Du Bois, o indivíduo negro e o indivíduo brasileiro. Para alcançar esses objetivos, o Centro organiza desde a sua

³⁶ Informação fornecida por Carol Xavier Sussuarana, em setembro de 2020.

criação, encontros, conferência, cursos, congressos, oficinas e seminários sobre assuntos relacionados às realidades e à cultura negra, em nível local, regional e nacional. Tornou-se, assim, um espaço de construção de resistência contra o racismo, a discriminação e, sobretudo, ao processo de negação. Por isso, as atividades desenvolvidas nesse espaço foram voltadas, exclusivamente, à valorização e promoção da cultura africana, cujos elementos, mais tarde, serão utilizados como símbolos diacríticos.

Inserido em um bairro estigmatizado como violento, o CENPAH ofereceu e continua oferecendo formações que promovem a emancipação dos (das) moradores (as). Era, ao mesmo tempo, espaço para as atividades da igreja e também do bairro, centro paroquial e centro comunitário. O CENPAH localiza-se no bairro Novo Horizonte, na rua Albino Fernandes n. 59c. Na entrevista com padre Ferdinando Caprina, um dos fundadores do Centro, ele afirma que a ideia de criar o CENPAH na periferia respondia ao problema de deslocamento dos (das) jovens de Sussuarana para o Pelourinho quando queriam participar dos encontros organizados lá. Assim, buscava-se facilitar uma participação maior dos membros da pastoral. Tratarei nas linhas seguintes, as atividades realizadas no Centro, atividades que foram preparando lugar para o surgimento do Sarau da Onça.

Figura 6-Fotos do CENPAH (2002 e 2020)



Fonte: Montagem de Mossi Kuami Anoumou (2021).

2.1. A PASTORAL AFRO EM SUSSUARANA

Tratar do CENPAH significa tratar da Pastoral Afro Brasileira (PAB) e das atividades nele desenvolvidas junto à população negra de Sussuarana. Entende-se por “pastoral afro” toda e qualquer atividade voltada aos (às) negros (as). Essa ação pastoral nasceu de uma construção progressiva no seio da Igreja Católica, como fruto de um “[...] longo processo de conscientização e militância de gerações de negros e negras, que assumem viver sua fé eclesial, tendo como referência a realidade da população afrodescendente no continente e no país” (CNBB, 2020, p. 15).

Esse olhar sobre a realidade da população negra surgiu concretamente em 1979, durante a conferência dos bispos latino-americanos reunidos em Puebla, no México. Como pedido do perdão, a Igreja – pela primeira vez – reconheceu que falhou na sua missão evangelizadora quando não deu a devida atenção a essa realidade da população negra, realidade de marginalização, de racismo e discriminação. A nota de rodapé do número 8 do documento final da Conferência dos Bispos em Puebla reconhece que “[...] o problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja [...]” (CELAM, 1979, 64).

O padre Heitor Frisotti, um dos pioneiros da PAB, comentaria a respeito afirmando que “[...] é a consciência de ter falhado ao compromisso com o anúncio do Evangelho que sabe promover a vida e a justiça; é a certeza de que esse pecado pesa ainda no relacionamento entre a Igreja e o negro [...]”³⁷. Além do padre Heitor Frisotti, pesquisadores (a) como François Marie de L’Espinau, Franziska C. Rehbein e Raimundo Cintra estudaram sobre a negritude, na década de 80, sobretudo, a relação entre as religiões de matrizes africanas e o catolicismo. Procuraram estabelecer diálogos entre a prática pastoral da Igreja e às religiões afro-brasileiras.

François Marie de L’Espinau foi um padre do movimento católico *Fidei Donum*³⁸. Viveu o seu sacerdócio na América Latina. Na Bahia, estabeleceu um diálogo entre o cristianismo e as religiões não-cristãs, em particular, o Candomblé, em Salvador-BA. Para ele, a religião dos Orixás seria outra palavra do Deus único. Em um artigo de setembro de 1987, ele afirmou: “[...] a gente do candomblé está convencida de que Deus lhe fala, que ele está próximo dela, que ele respeita sua maneira de ser, digamos sua cultura [...] o negro crê que Deus lhe fala pelo Orixás e sobretudo mediante toda a tradição vinda dos ancestrais” (L’ESPINAU, 1987, p. 646).

³⁷ FRISOTTI, Heitor. Anotações. Pau da Lima, fevereiro 1987.

³⁸ Do latim “dom da fé”. Esse movimento disponibiliza padres diocesanos aos países que têm escassez de sacerdotes.

Sob essa perspectiva, também Franziska C. Rehbein, religiosa da Congregação Missionária Serva do Espírito Santo, abordou a questão do valor salvífico do candomblé à luz da teologia cristã. Ela reconheceu a força salvífica presente no candomblé através dos ritos de iniciação e dos sacrifícios. Para ela: “[...] o salão da dança do terreiro é, pois, durante horas de festa, o ‘lugar de salvação’ por excelência. É a recriação simbólica de um mundo harmonioso e salvo, que abole o distanciamento entre o céu e a terra, unindo-os num matrimônio hierogânico” (REHBEIN, 1985 p.111).

Raimundo Cintra, um frade dominicano, consagrou uma parte de seus estudos para refletir sobre os desafios das religiões de matrizes africanas. Baseando-se nas declarações do Concílio Vaticano II, ele tentou estabelecer um diálogo entre o cristianismo e essas religiões. Para ele, a Igreja Católica deve manter um diálogo na sua ação pastoral, evitando toda luta ou conflito e apreciando os valores nelas que nelas se encontram. Para ele, os cultos aos Orixás devem “[...] ser tratados com estima e respeito como caminhos válidos para Deus e vias de salvação para os que nelas permanecem de boa fé e com sinceridade” (CINTRA, 1985, p. 147).

Para promover essa justiça com a qual a Igreja tinha falhado no passado ao esquecer o sofrimento e a dor dos (das) negros (as), os bispos firmaram um novo compromisso com a justiça no qual reconhecem que “[...] a evangelização supõe o conhecimento da realidade (cf. 85) e o compromisso do Povo de Deus para superar a ‘situação de miséria, marginalização, injustiça e corrupção, que fere o nosso continente’ (cf. 281) [...]” (CELAM, 1979, 48).

A PAB nasceu desse compromisso com a justiça, visando promover um caminho de libertação para com “os mais pobres entre os pobres”. Uma atualização nas terras brasileiras desse documento de Puebla foi o documento elaborado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), abraçando a iniciativa a favor dos (das) negros (as). Afirma-se comumente que a PAB “[...] atua de acordo com as vulnerabilidades e demandas identificadas na população negra, como a discriminação, preconceito e principalmente o racismo que é institucional e que assola até mesmo a Igreja que prega a igualdade de todas as raças [...]” (OLIVEIRA, 2017, p. 1).

A Campanha da Fraternidade (CF), de 1988, cujo tema foi “A Fraternidade e o Negro” e o lema “Ouvi o clamor deste povo!”, constitui um momento importante para a implantação da PAB. Com muitas dificuldades em abordar pela primeira vez esse tema do (da) negro (a) na Igreja, a CF chamou a atenção para as estruturas desiguais na Igreja e na sociedade brasileira. Tratava-se de um tema novo, no sentido de enfatizar a inclusão da população negra no seio da Igreja como membro que partilha as mesmas atribuições e dignidade que as demais. Em relação

ao lema “Ouvi o clamor deste povo”, constata-se a tomada de consciência da parte da Igreja Católica do Brasil das vulnerabilidades dos (das) negros (as): clamor de justiça, igualdade, paz, dignidade e de identidade. Segundo Oliveira, a Igreja procurou, através da CF,

Chamar a atenção para as demandas do negro na sociedade, principalmente em relação às suas vulnerabilidades, fruto das expressões da questão social, como a desigualdade racial, racismo, preconceito e discriminação, com o intuito de contribuir para que o leigo cristão entendesse melhor a questão racial e a identidade do negro. (OLIVEIRA, 2017, p. 5).

O conceito de pastoral supõe uma tecnologia de evangelização, uma ação da Igreja voltada para a vida social dos fiéis inseridos em uma determinada sociedade, com uma realidade local particular. Torna-se, assim, uma chave de leitura para entender o empenho da Igreja para com os excluídos. Segundo a Doutrina Social da Igreja (DSI), um conjunto de ensinamentos da Igreja Católica, a pastoral social da Igreja é “[...] a expressão viva e concreta de uma Igreja plenamente consciente da própria missão evangelizadora das realidades sociais, econômicas, culturais e políticas do mundo [...]” (DSI, 524). Em outras palavras, trata-se de uma confrontação da mensagem evangélica com as realidades sociais para poder, à luz do Evangelho, propor alternativas em direção ao bem e à justiça etc. A doutrina ensina que “[...] antropologia cristã permite um discernimento dos problemas sociais, para os quais não se pode encontrar boa solução se não se tutela o caráter transcendente da pessoa humana, plenamente revelada na fé [...]” (DSI, 527).

No caso da pastoral afro, essa doutrina convida a Igreja brasileira a enfrentar as mazelas da população negra e ajudar os fiéis na problemática racial que assola essa população. A poeta Renata Rabelo (2014, p. 64) escreveu a respeito em um poema intitulado *Mazelas*:

Sobre o chão da rua
empretecida da minha dor,
vou deitando,
recolhendo os cacos
e a dignidade que ainda restou.
Miséria e Luxúria,
seguem lado a lado
entre duas esquinas.
É só virar, e pronto.
Não, ninguém me vê.
Apenas sentem
aquele cheiro de corpo molhado,
de suor lavado
que impregna a carne,
enquanto mata a alma.

Os dias passam
 e eu sigo,
 esquecendo-me até mesmo de quem sou.
 A tanto não pronuncio o meu nome,
 muito embora ele se estampe
 sobre aquilo que agora estou: MISÉRIA.
 Meu sobrenome? DOR.
 Meu pai, a DESGRAÇA.
 Minha mãe, o HORROR.

Como mostrei no capítulo anterior, desde a chegada dos missionários combonianos em 1979, começaram a serem colocados os pilares sobre os quais se fundaria a pastoral afro em Sussuarana. Contudo, a Campanha da Fraternidade de 1988 marcaria um ponto de destaque dessa ação. Frisotti (1996, p. 47) lembrara: “[...] a CF marcou um ponto de não retorno, pois já não será possível voltar atrás e constituiu o reconhecimento do direito da população negra a ser Igreja de uma outra maneira”.

A iniciativa, porém, não foi abraçada abertamente pela Arquidiocese de Salvador, pois a CF começou com resistência e continuou sofrendo resistência da parte dos (das) católicos (as) que pensavam que, quando se falava do (da) negro (a), se falava imediatamente de religiões de matrizes africanas. Somente, no início do segundo milênio, é que essa pastoral se implantou oficialmente em Salvador para sediar o Encontro da Pastoral Afro-americana (EPA) em nível continental. Esse encontro continental da pastoral afro aconteceu em setembro de 2000 e incentivou a Igreja, presente na sociedade soteropolitana, a olhar a realidade dos (das) negros (as) na Igreja e na sociedade. Para sediar esse evento, foi necessário criar um Centro que pudesse articular e coordenar o EPA. Foi assim que surgiu, no Pelourinho, o Centro Arquidiocesano de Articulação de Pastoral Afro (CAAPA), em 1999. O CAAPA tem como objetivo “[...] proporcionar vivências, a partir do Evangelho e no resgate da cultura afro-brasileira despertando a consciência individual e coletiva da identidade do negro” (FELÍCIO *et al.*, 2001, p. 10). Depois de ter realizado o EPA, a Arquidiocese de Salvador se sentiu animada para um compromisso com os (as) fiéis católicos (as) negros (as). Para o padre Gabriel dos Santos Filho (2012, p. 60):

Talvez tenha sido para provocar uma tomada de consciência que, logo após a realização de um grande evento em nível internacional (VIII EPA – Encontro de Pastoral Afro-Americana), a coordenação da Pastoral Afro em Salvador exprimia a urgência em partir para uma ação que revelasse notoriamente o seu fazer, o que segundo ela despertaria o reconhecimento dos seus e da oficialidade católica.

Na última conferência dos bispos da América Latina e o Caribe, em Aparecida-SP, em 2007, os (as) participantes firmaram, mais uma vez, o compromisso de luta contra a desigualdade racial, depois de ter constatado o sofrimento da população negra no continente nos tempos atuais. Assim, declara o documento:

A história dos afro-americanos tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política e, sobretudo racial, onde a identidade étnica é fator de subordinação social. Atualmente, são discriminados na inserção do trabalho, na qualidade e conteúdo da formação escolar, nas relações cotidianas e, além disso, existe um processo de ocultamento sistemático de seus valores, história, cultura e expressões religiosas. Permanece, em alguns casos, uma mentalidade e um certo olhar de menor respeito em relação aos indígenas e afro-americanos. Desse modo, descolonizar as mentes, o conhecimento, recuperar a memória histórica, fortalecer os espaços e relacionamentos interculturais, são condições para a afirmação da plena cidadania desses povos (CNBB, 2007, 97).

Segundo esse documento, a pastoral tem como objetivo descolonizar as mentes e favorecer espaços de reflexão que disseminem as iniciativas voltadas aos (às) negros (as). Em Sussuarana, a PAB articulou-se em três espaços: a paróquia, o CENPAH e o Centro Afro de Promoção e Defesa da Vida Pe. Ezequiel Ramin (CAPDEVER). A atual paróquia São Daniel Comboni encarregou-se de celebrar as “missas inculturadas”, por meio das quais alguns elementos associados pelos missionários e membros da pastoral à cultura africana foram incorporados no ritual católico, notadamente a dança, os cantos e os instrumentos musicais. Além disso, a paróquia promove debates e reflexões sobre o tema da negritude nas comunidades, nas pastorais e nos movimentos paroquiais. A CNBB orienta que nas paróquias “[...] devem ser constituídos grupos e círculos específicos, para aprofundarem as questões pertinentes à realidade afro, à luz da Palavra de Deus, proporcionando os espaços para as celebrações litúrgicas afro-inculturadas [...]” (CNBB, 2020, 39). A juventude da paróquia estava bem inserida nessas atividades.

Figura 7-Foto dos jovens dançando durante a missa afro (2013)



Fonte: Facebook da paróquia Daniel Comboni

Figura 8-Foto de missa afro (2006)



Fonte: Facebook da paróquia Daniel Comboni.

A segunda linha de trabalho corresponde às atividades desenvolvidas pelo CAPDEVER, criado em 2003. Nascimento e Sasaki (2013, p. 31) relatam que esse Centro surgiu em

Sussuarana tendo como objetivo de “[...] promover a conscientização e emancipação da população, sobretudo dos afrodescendentes [...] reivindica a segurança pública, a educação, transporte e saúde, e deseja resgatar a autoestima dos afrodescendentes”. Ocupava um espaço dentro do CENPAH para promover e defender a vida e os direitos dos (das) negros (as) através do reforço escolar para as crianças, projetos profissionalizantes e gestão de renda, oficinas de autoestima para adolescentes, jovens e mulheres.

Esse aspecto de advocacia e de defensoria dos pobres foi enfatizado pelos bispos reunidos em Aparecida-SP. Eles afirmavam então que a “Igreja está convocada a ser advogada da justiça e defensora dos pobres diante das intoleráveis desigualdades sociais e econômicas, que clamam ao céu” (CELAM, 2007, 395). Hoje, esse Centro de defesa encontra-se separado do CENPAH. No lugar dele foi criado o Centro de Direito Franco Pellegrini, em março de 2013, com o objetivo de promover e defender os direitos humanos, enfrentando as suas violações e a violência institucional. Enfim, a terceira linha da pastoral é o CENPAH, que trabalha a dimensão intelectual, cultural, social, identitária e religiosa. Na seguinte seção, tratarei com mais detalhes o trabalho do CENPAH, que constituiu a base sobre a qual foi criado o grupo Sarau da Onça.

2.1.1 O quilombo educacional Bakhita

No espírito das reflexões sobre a pastoral afro da Igreja Católica, a dimensão intelectual das atividades do CENPAH visa descolonizar as mentes e promover a dignidade e a integração dos (das) Negros (as) na sociedade brasileira. Para os missionários combonianos tratava-se de atualizar o carisma da congregação, lembrando-se do zelo do seu fundador na sua ação pastoral na África Central. Os missionários iniciaram um curso pré-vestibular em 2001, batizado de Quilombo Santa Bakhita, uma mulher que tinha sido escravizada e se tornou religiosa. Ela foi declarada a primeira santa africana e é tida como exemplo de resistência no mundo. O nome destaca o valor de uma mulher que viveu oprimida, mas, com dignidade e de cabeça erguida, superou as situações de opressão. Foi canonizada pela Igreja Católica, em 2000, como modelo de vivência cristã para todos os homens e mulheres que querem superar a opressão e a discriminação. A realização do quilombo foi inspirada do Instituto Cultural Steve Biko, no Pelourinho. O Steve Biko foi o primeiro Quilombo Educacional fundado em Salvador, no dia 31 de julho de 1992. Começou como

[...] fruto da articulação da juventude negra para reunir os estudantes universitários negros em nível nacional para refletirem sobre sua inserção enquanto negros no espaço acadêmico do I Seminário Nacional de Estudantes Negros realizado em Salvador em 1993. Surgiu das discussões para construção desse Seminário e antes dele acontecer de fato. (CARDOSO, 2006, p. 78).

Foi com intenção de refletir sobre a inserção de negros e negras de Sussuarana que o padre Fidel Katsan, então coordenador geral do CAAPA, conheceu alguns jovens da pastoral que frequentavam o Instituto. Dos encontros com esses (essas) jovens, inclusive, o atual vereador Sílvio Humberto dos Passos Cunha, surgiu a iniciativa de apresentar a proposta do centro da cidade para a periferia. A iniciativa do Quilombo Educacional Bakhita veio dos missionários, na pessoa do padre Fidel, como um reforço escolar. Rosemeire Araújo Santos, membro da então coordenação do CENPAH, reitera que, em Sussuarana, “[...] tinha muitos jovens que não tinha nenhuma expectativa de entrar na universidade. Aí, começamos a ir à reunião da pastoral no CAAPA onde pensamos, com alguns jovens que estudavam no Steve Biko, em um curso para jovens negros e carentes [...]” (informação verbal)³⁹. Para esses jovens de Sussuarana, fazer o Ensino Médio já era suficiente. A necessidade de iniciar um curso pré-vestibular surgiu da precariedade escolar em Sussuarana. A precariedade escolar no bairro, tanto em qualidade quanto em quantidade, se manifestava pelo fato de que em Sussuarana somente existia escola até a quinto ano. De acordo com uma pesquisa feita pela Pastoral do Menor, da então Paróquia Daniel Comboni, em 2001, em Sussuarana “[...] não existe escola de Ensino Fundamental completo; a clientela infanto-juvenil precisa sair do bairro, tendo que pagar transporte para ir e vir, sem condições [...]” (PASTORAL DO MENOR, 2003, p. 14).

Uma entrevista feita com o padre Ferdinando Caprini pela equipe da pesquisa revelava as dificuldades enfrentadas pelo Quilombo Educacional Bakhita no início da sua prática: “[...] as dificuldades maiores vêm da carência de aprendizagem que os alunos tiveram na escola pública. A grande maioria dos conteúdos exigidos no vestibular não foi administrada corretamente e muitos assuntos não foram ensinados no 1º e 2º grau [...]” (PASTORAL DO MENOR, 2003, p. 15). Tendo em vista essa deficiência educacional no bairro, o curso visava preparar os (as) negros (as) para o vestibular, dando-lhes assim a possibilidade de ingressarem na faculdade.

Para Diego de Nascimento Teles, 29 anos, bacharelado do curso de Direito na Universidade Estadual da Bahia e professor do quilombo Bakhita, o Quilombo surge antes da perspectiva introduzida pela política das cotas e tem como proposta “[...] enegrecer a

³⁹ Informação apresentada por Rosemeire Araújo Santos, Sussuarana, julho de 2021.

universidade”. Porém, para além de enegrecer a universidade, a perspectiva era enegrecer a universidade de maneira consciente. Pois, poderíamos ter vários pretos e pretas lá e que não sejam cientes sobre quem são e de onde vêm e para onde estão indo” (informação verbal)⁴⁰.

Essa necessidade de preparar jovens conscientes da realidade do racismo, da discriminação e da negação da população negra na sociedade brasileira fez com que fossem introduzidas nas disciplinas aulas mensais de Cidadania e Consciência Negra (CCN). As aulas abordam temas pertinentes à população negra, ajudando os (as) alunos negros e negras a se aceitarem e, assim, valorizarem a sua negritude, afirmou o professor Diego Teles. Aceitar a negritude, nesse sentido, significa ter a consciência da sua origem cultural e histórica e fazer dessa consciência, um ato político. Já o nome do curso declara muito a respeito. O pré-vestibular constitui, nesse sentido, uma prática pedagógica que, segundo Teles, possibilita tanto aos (às) alunos (as) quanto aos (às) professores (as), “[...] a experiência de compreender através de disposições e interação, toda a conjuntura em que estamos inseridos e inseridas - admitindo o contexto de racialização que esteja no país. Visa exatamente a aplicabilidade da lei 10639” (informação verbal)⁴¹. Essa lei estipula, segundo o artigo 26, que:

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (BRASIL, 2003).

Ministrar essa disciplina é uma forma de cumprir os objetivos do curso, a saber: possibilitar o acesso e a permanência dos (das) negros (as) na universidade; aumentar a autoestima dos negros e negras mediante à educação; promover a inclusão social da juventude negra que, em vários cenários, encontrava-se excluída pelo motivo da deficiência educacional das escolas públicas; incentivar um debate e reflexão sobre o racismo estrutural que segregava essa juventude.

Pode-se afirmar que, para os seus idealizadores, o quilombo Bakhita não é somente uma ação de reforço escolar visando ao acesso à universidade, mas, como o próprio nome sugere, é também uma forma de enfrentar o racismo e o preconceito. Em outras palavras, trata-se de uma ação pedagógica duplamente instrumental: como meio de promover o acesso dos (das) negros

⁴⁰ Informação obtida por Diego de Nascimento Teles, em Sussuarana, em abril de 2021.

⁴¹ Informação apresentada por Diego de Nascimento Teles, em Sussuarana, em abril de 2021

(as) à educação superior; e sendo, ele mesmo, um espaço de formação antirracista que incentiva os (as) jovens negros (as) periféricos (as) que participam para ocupar seu lugar na sociedade, incluindo as universidades. As aulas de CCN tornam-se centrais no curso Bakhita, porque, por um lado, são “[...] um espaço de desconstrução de preconceitos, de estigmas e de estereótipos que perpassam o cotidiano das mulheres negras brasileiras”. Por outro, porque “desvendam-se e traçam-se caminhos que geram outras perspectivas de existência” (SILVA, 2004, p. 10).

Conforme o (a) coordenador (a) do curso, Deise Savadogo e Diego do Nascimento Teles, ao longo de 20 anos, estima-se que o Quilombo Educacional Bakhita tenha auxiliado, direta e indiretamente, no ingresso de cerca de 300 jovens em universidades públicas e privadas, podendo esse número ser maior, devido à ausência de registro sistemático dos dados que comprovariam esse fato. Esses coordenadores ficaram à frente da coordenação a partir de 2014, quando os combonianos possibilitaram ao grupo dos (das) professores (as) como protagonistas sem, todavia, deixar de acompanhar o curso. A maioria desses (dessas) professores (as) são ex-alunos (as) do curso, por isso se colocaram voluntariamente para lecionar.

Hoje, a participação dos padres na formação da juventude, nesse curso, limita-se em ceder o espaço do CENPAH e ajudar, financeiramente, quando precisar. Isso faz com que o curso perca a sua característica de ser uma ação pastoral ligada à paróquia. Conforme o regimento interno no curso, são aceitos a frequentar Bakhita “[...] os residentes em Sussuarana ou em qualquer outro bairro, no caso de haver excedente de vagas; os que concluírem ou que estão concluindo a terceira série do ensino médio; os que tiverem menor renda familiar [...]”⁴².

A professora Alaíde Santana participa das atividades do CENPAH desde o início da sua fundação. É poeta e membro do projeto Sarau da Onça. Ela afirmou que o Bakhita começou com a proposta de ser “[...] um pré-vestibular dentro de Sussuarana, que atenderia os moradores afrodescendentes de Sussuarana e do entorno, também pensando nessa perspectiva de ascensão, de ampliação ao acesso educacional de nível superior para os moradores afrodescendentes” (informação verbal)⁴³.

Importante lembrar que não se trata apenas de os jovens negros e negras entrarem na faculdade, mas de que, uma vez dentro dela, esses (essas) jovens continuem a transformação e a luta pela visibilidade dos (das) negros (as) que sempre são discriminados (as). Por isso, as temáticas étnico-raciais perpassam todas as disciplinas oferecidas. É o diferencial dos

⁴² Informação contida no estatuto do Quilombo Santa Bakhita.

⁴³ Informação obtida por Alaíde Santana, em Sussuarana, em abril de 2021.

Quilombos Educacionais. Assim, os (as) alunos (as) do Bakhita que, mais tarde, ingressaram no Sarau da Onça, levaram esse diferencial de temáticas étnico-raciais.

Os (as) jovens do Sarau atribuem a esse curso o conhecimento da história do povo negro, uma força transformadora do paradigma no qual viviam. Essa leitura crítica da história do Brasil e, sobretudo, da escravidão aparece em vários poemas elaborados. Através da disciplina História do Brasil, ministradas no Bakhita, com foco na temática étnico-racial, o Sarau vai mais tarde questionar a história contada nas escolas públicas e privadas. Outro tema trabalhado pelo Sarau e que teve a sua origem no Quilombo Educacional Bakhita é a problemática da negação. Nos livros publicados, aparece, muitas vezes, esse tema de negação da raça e/ou da cultura negra. Isso é também o resultado do conhecimento adquirido no Bakhita. E esses questionamentos se fazem através da escrita poética. Assim escreveu Maiara Silva (2017, p. 94), uma ex-aluna do Bakhita:

Preta desde que nasci,
 Mas, só descobri o valor da minha pele quando cresci
 Me negaram o direito de ser quem eu sou
 Me ensinaram que meu cabelo é ruim
 Até me faziam achar que era um castigo ser assim
 O tempo passou e informação virou minha arma contra toda opressão
 E hoje minha palavra reflete minha cor, minha vivência,
 minhas dores, minha essência.

Ao declara que “O tempo passou e informação virou minha arma contra toda opressão”, é possível pensar que a informação recebida, através do Bakhita ou das leituras próprias, contribuiu na produção das obras literárias. Questionado sobre a relação entre a prática do Bakhita e o Sarau da Onça, Mateus Silva afirmou:

O Bakhita não forma só vestibulantes, ele forma pessoas pensantes, forma para a vida tanto acadêmica como de militância. Não tem como a gente dissociar uma coisa da outra. A gente fala sobre Bakhita, a gente fala sobre nossas raízes. A gente não se esquece de quem somos quando nós adentramos no espaço da universidade. Isso foi algo muito forte dentro do curso trazidos pelos professores. Daí em 2011 surgiu o Sarau da Onça. Uma ideia surge da outra ou por influência. E acredito muito que as coisas acontecem assim no CENPAH, sempre pensando na questão negra, na questão racial. Então não tem como a gente dissociar o Sarau da Onça do curso Quilombo Educacional Bakhita dentro de outras atividades que sempre aconteceram dentro desse espaço (informação verbal)⁴⁴.

⁴⁴ Informação fornecida por Mateus Silva, Sussuarana, julho de 2021.

Mateus Silva (2017, p. 101) escreveu em um dos poemas:

Somos a essência dos nossos ancestrais, a continuação dos reis e
rainhas que lutaram por nós outrora
A nossa revolução vem com os diplomas de doutores
Vem na poesia marginal, na arte que a nossa quebrada produz.
Em cada gesto ou verso, somos a favela!

Nesse poema, encontra-se uma referência, mais uma vez, ao conhecimento ou informação quando expressa que “a nossa revolução vem com os diplomas de doutores”. Por fim, a relação entre o pré-vestibular e o Sarau encontra-se nos momentos em que esses dois projetos partilhavam algumas atividades. É o caso das aberturas das aulas da CCN. O Sarau da Onça sempre foi convidado para animar os (as) novos (as) alunos (as), apresentando as questões raciais, tanto nas poesias quanto nas oficinas desenvolvidas com eles (elas). Pode-se afirmar que esses momentos criavam oportunidades para os (as) alunos (as) tomarem consciência da realidade do racismo na sociedade, inclusive, nas universidades. Assim eles (elas) são preparados (as), não somente para cursar o Bakhita e ingressar nas universidades, mas também conscientizar-se e se posicionar sobre a realidade de racismo e discriminação. Sem dúvida, esse primeiro contato com a luta antirracista através da poesia levava os (as) alunos (as) a participarem dos encontros do Sarau aos sábados.

Figura 9 -Foto da sala da aula (2007)



Fonte: Arquivo da biblioteca.

2.1.2 Noite da beleza negra e a caminhada da consciência negra

Em continuidade com os objetivos da CCN, eventos como a Noite da Beleza Negra, a Caminhada contra o extermínio da juventude negra e as Caminhadas da consciência negra somam esforços na tentativa de ajudar os (as) jovens de Sussuarana a refletirem sobre uma das consequências do racismo sobre a vida deles: o seu esforço de assimilar em vão os valores culturais do (da) branco (a) ou, melhor, o sonho do embranquecimento. Esses esforços consistem em vestir-se como europeu, alisar os cabelos com produtos químicos, despigmentar a pele etc., na tentativa de sair de uma situação de rejeição e negação na sociedade na qual vivem.

Carol, se sentindo excluída, rejeitada, optou por alisar os cabelos para assimilar-se às jovens brancas e às negras embranquecidas. Quando perguntei sobre as razões que a levaram a essa opção, ela afirmou: “[...]eu queria me sentir incluída nos grupos de cultura, de arte, de TV, de mídia, nos grupos de visibilidade. Eu achava que seria uma pessoa com visibilidade se eu seguisse aquele padrão que todo mundo seguia, todo mundo usava. Eu queria me incluir”

(informação verbal)⁴⁵. Esse “todo mundo” saído da boca da Carol traduzia a realidade da juventude de Sussuarana, ou melhor, a realidade das jovens negras periféricas com quem ela tinha contato. Por isso, “[...] o embranquecimento realizar-se-á principalmente pela assimilação dos valores culturais do branco. Assim, o negro vai vestir-se como europeu.” (MUNANGA, 2020a, p. 36). Começa a odiar-se e a apreciar o branco. Esse último torna-se modelo a seguir.

Costa (1994, p. 2) reitera essa ideia do ódio, da rejeição e da negação da pele negra ao afirmar que ser negro (a) é “[...] ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.” Para o (a) negro (a) sair desse impasse que o (a) escraviza e o (a) segrega mais ainda, ele (ela) é compelido (a) a passar pelo duplo processo de abandonar o embranquecimento e valorizar o ser negro (a). Em vez de fugir de si, desejando ser o (a) outro (a), o que é impossível, o (a) negro (a) tem que aceitar-se como é, enfrentando assim, “[...] um inimigo inesperado e, por isso, o pior inimigo: o próprio negro não querendo ser negro” (VALENTE, 1994, p. 45).

Ao abandonar a assimilação, o (a) negro (a) vai se aceitar e, nessa aceitação, ele (ela) “[...] afirma-se cultural, moral, física e psicologicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negra e verá nela traços de beleza e de feiura como qualquer ser humano normal [...].” (MUNANGA, 2020a, p. 41). A Noite da Beleza Negra consiste em um momento em que os (as) jovens negros (as) valorizam e exaltam a cor negra. Fazendo essa valorização, esse evento leva os (as) participantes a construir uma identidade própria: a identidade negra. A esse processo de construção da identidade antecede o processo de abandono da assimilação ou branqueamento. A PAB trabalhou, com veemência, na implantação desses dois processos em Sussuarana, promovendo momentos e eventos, nos quais a população negra de Sussuarana teve a possibilidade de reconhecer e afirmar a sua identidade. Essa afirmação toma o lugar da negação e promove no sujeito negro uma auto-apreciação, autoaceitação.

A partir 2011, surgiram o projeto Sarau da Onça, em maio, e o evento Noite da Beleza Negra, em novembro. Esses projetos somaram força, individual e coletivamente, ao trabalho da PAB. Apareceram como uma ramificação desse último. Segundo Danubia Santos e Santos, coordenadora do Coletivo Negritude Sussuarana, a Noite da Beleza Negra inspirou-se na Beleza Negra realizada pelo bloco afro Ilê Aiyê, um dos pioneiros a trabalhar a questão racial em Salvador. Ela apresentou a motivação para pensar em um evento de beleza negra:

⁴⁵ Informação apresentada por Carol Xavier Sussuarana, em setembro de 2020.

a gente tinha muito preconceito em torno da nossa estética. A gente não se enxergava como algo belo, algo bonito. É que a gente também compreende que por conta do processo que a gente passou de eurocentrismo mesmo. A nossa televisão é muito ligada à questão branca, só passava um tipo de padrão de beleza: a branca. Quando a gente traz a Noite da Beleza Negra, de exaltar, de empoderar essa beleza, a gente percebe que a estética dos nossos jovens passa a ser enxergada como algo bonito (informação verbal)⁴⁶.

Momento único para os (as) jovens negros (as) de Sussuarana. A primeira edição teve uma participação tímida, com apenas 10 inscritos, dentre eles, três homens que concorriam no certame de beleza. Mas, com o tempo, o número foi crescendo. Em 2014, esse número chegou a 50 inscritos. O momento em que muitas mulheres e homens negros se enxergam no gingado da dança, no cabelo crespo e na forma de falar. A cor da pele é exaltada; o que era símbolo de vergonha e de submissão passou a ser símbolo de orgulho. A construção dessa identidade coloca com orgulho o *nós* diante dos *outros* (Barth, 1969; Cardoso de Oliveira, 1976): a identidade contrastiva, cuja base seria a negritude, segundo Kabenguele Munanga. Para esse autor, o discurso da identidade contrastiva se opõe à identidade do (da) branco (a), “[...] passa necessariamente pela questão da cor da pele ou do corpo negro e pela cultura, por razões historicamente conhecidas. Com efeito, a alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir a mente, o espírito, a história e a cultura” (MUNANGA, 2020a, p. 15). Isso justifica o porquê da Noite da Beleza Negra, onde a cor da pele tem um destaque maior. Para Gomes (2019, p. 145), “[...] a beleza negra nos leva ao enraizamento dos negros no seu grupo social e racial. Ela coloca o negro e a negra no mesmo território do branco e da branca, a saber, o da existência.”

Particpei, a partir de 2016, desse evento. Pude observar a alegria, o orgulho e o sentimento de pertencimento nas pessoas que participavam. Trata-se de um concurso de dança afro, uma dança que faz parte dos elementos culturais ligados à África. Os (As) vencedores (as) desse concurso ganham título de príncipes, princesas e rainhas, recordando assim o povo negro que chegou aqui e que fora escravizado no Brasil. Eu, como negro, me arrepio junto com os (as) participantes ao ver que a minha cor, a minha cultura, a dança originada da minha região, está sendo valorizada. Outro aspecto que me impressionou foram as roupas coloridas usadas nesse evento, tipicamente da vestimenta da região do Oeste da África, de onde eu venho. Há

⁴⁶ Informação fornecida por Danubia Santos e Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

também a homenagem de algumas pessoas negras do bairro que na vida nunca tiveram um momento de colocá-las no “topo”.

Disso vem o momento de emoção que me fez também derramar lágrimas. Quando vejo pessoas da minha cor que, no passado, fugiam de si mesmas, odiando a si mesmas e que agora estão se orgulhando pelo fato de serem negros e negras é uma verdadeira metamorfose. Outro elemento que enfatiza o laço com a África é a presença e a participação dos blocos afros, bandas e cantores (as) negros (as) como Urbanidade Nagô, Malê Debalê, Graça Onasilê, cantora do Ilê Aiyê, de Rafael Manga, cantor do grupo Olodum e de outros cantores (as) do Cortejo Afro. O Cortejo Afro é um grupo musical que procura resgatar os valores e elementos da cultura negra na Bahia. Além da exaltação da cor, do cabelo ou do corpo negro, presenciei a força outro tipo de orgulho e de empoderamento nos cabelos *Black Power*, como pode ser visto na foto a seguir. Muitas mulheres negras com turbantes marcam presença também.

O evento acontece nos espaços CENPAH e CAPDEVER, dependendo das circunstâncias. Estes elementos diacríticos, a saber, as roupas coloridas, a dança afro, os penteados e os cabelos, são realçados para marcar distinções. Compreendido desse ângulo, “[...] a escolha dos tipos de traços culturais irá garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros de mesmo tipo.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 238).

Nota-se que, durante esse evento, usam-se várias vezes palavras como “reis” e “rainhas”. Os três vencedores desses eventos vão ganhar lugar de destaque na Caminhada da Consciência Negra, que acontece também em novembro. Essa Caminhada iniciou-se em 2001, logo após a criação do Centro. Os (As) vencedores (as) da Noite da Beleza Negra sobem num trio elétrico e dançam durante a Caminhada. Para Danubia, ver essas pessoas no topo “é ver os nossos reis e nossas rainhas que vieram da África”.

Questionada sobre a necessidade dessa prática, ela responde que “[...] quando essas pessoas sobem no mini-trio, e aí tem todas aquelas pessoas embaixo dançando, fazendo dança afro, tocando a percussão, é o reino que estão exercendo diante do seu povo” (informação verbal)⁴⁷. Danubia contou essa experiência da tal maneira que chegou a se arrepiar e, como e, uma transferência de sua emoção, eu me arrepiei também. Era forte e emocionante a energia que saía dela toda vez que eu tocava no assunto. Isso mostra o quão importante é esse evento no trabalho da construção da identidade. Segundo Gomes, (2019, p. 300): “[...] reconhecer a existência de uma beleza negra remete à percepção da alteridade, à construção das identidades,

⁴⁷ Idem, maio de 2021.

aos conflitos entre os diferentes padrões estéticos oriundos dos povos da diáspora africana e o padrão ocidental [...]”. Algumas das pessoas que frequentam o Sarau também participam desse evento, inclusive Carol Xavier, que faz parte do Coletivo Negritude Sussuarana.

Figura 10-Foto do concurso Noite da Beleza Negra (2020)



Fotógrafo: Mossi Kuami Anoumou

Os temas enfatizados, durante o evento, como a africanidade, o empoderamento e a consciência negra, aparecem também nas poesias produzidas pelo Sarau. A menção de “reis” e “rainhas”, “princesas” e “príncipes” também nos poemas mostra o desejo desses (dessas) jovens de mudar, ou melhor, reescrever a história da escravidão. Hoje, professam que são “a essência dos nossos ancestrais, a continuação dos reis e rainhas que lutaram por nós outrora”; “descendentes de Reis e Rainhas vou dizer que ser melhor já veio no meu sangue” e que “apagaram nossos reis da história para não termos boas referências em nossas memórias”. Esses versos estão no livro *O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada*, publicado em 2017, que ilustram essa ideia.

Figura 11-Foto do concurso da Beleza Negra (2013)



Fonte: Facebook da Danubia Santos.

O Coletivo Negritude Sussuarana é uma agregação de grupos socioculturais e religiosos com o objetivo de promover ações de impacto em prol da equidade racial em Sussuarana. O evento pretende “[...]fortalecer o resgate e empoderamento étnico através da música e da dança colaborando para a promoção de uma cultura negra valorizada, reafirmando uma identidade, resgatando valores e expressões culturais através da estética”⁴⁸. Depois de alguns anos de organização, muitas situações mudaram na vida dos (das) participantes, sobretudo, no modo de enxergar-se e na apreciação de sua beleza. Tudo isso acontece em um clima de música e dança afro, na intenção de ressignificar esses elementos característicos, vistos por eles (elas) como originários da África. Egerce (2014, p. 48) exalta essa beleza no poema intitulado *Quero ser preta*.

Quero viver
Deixar renascer
A preta que há mim
Não vou permitir
Que me deixe branca

Não me suje com suas ideias

⁴⁸ Informação contida no projeto do Coletivo Negritude Sussuarana, Sussuarana 2021.

Não me imponha
O que eu não sou

Sou bonita, sim!
E inteligente, sou
A minha capacidade
Você vai ver e aplaudir
A beleza negra
Que há em mim.

2.1.3 O diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso foi e continua sendo uma particularidade do CENPAH. É a dimensão propriamente religiosa da pastoral afro e consiste em buscar uma aproximação com outras religiões. No caso específico de Salvador, essa aproximação foi feita com as religiões de matrizes africanas. Esse diálogo mostra-se particular pelo fato de que o Brasil constitui um universo religioso complexo: “[...] uma população de espíritos, orixás, de santos, de mortos, de demônios, às vezes nitidamente distintos, submetidos outras vezes a processos de troca de identidade, de valor e sentido” (SANCHIS, 2018, p. 29). Nesse universo de relações entre os seres humanos e os seres espirituais, de um lado, e entre os vivos e os mortos, do outro lado, se soma a prática do sincretismo que caracteriza o Brasil, conforme afirma Sanchis (2018).

O diálogo entre as diferentes manifestações religiosas torna-se necessário em um contexto como esse. Contudo, tal aproximação foi condenada no passado e continua sendo difícil nos dias de hoje. Do ponto de vista católico, os bispos do Brasil reconheceram que a Igreja no Brasil condenou os valores presentes nas religiões dos (das) negros (as) e indígenas e propuseram uma aproximação das culturas dessas populações. Eles também afirmaram que uma autêntica evangelização dessas culturas parte “[...] do acolhimento de seus valores humanos e das sementes do Verbo, nelas presentes, contrariamente às atitudes de desprezo e opressão praticadas muitas vezes no passado e pelas quais se pede perdão [...]” (CNBB, 2020, p. 71).

A PAB de Sussuarana trabalha, desde o início, com os valores dos (das) habitantes negros (as) do bairro para poder evangelizar. No convênio, citado no início desse capítulo, cabia aos missionários combonianos uma aproximação e um conhecimento, com profundidade, da cultura e da religião afro-brasileira para um autêntico diálogo e encarnação do Evangelho. Esse trabalho com as religiões de matrizes africanas no Brasil foi marcado pelo esforço e dedicação do padre Heitor Frisotti. Sanchis (2018) o considera o teólogo dos movimentos negros católicos que procurou pôr em questão a situação da identidade negra, a valorização de sua cultura no seio da Igreja Católica, juntos a bispos, padres, religiosos e leigos. Depois de um ano em Salvador,

visitando os movimentos negros e terreiros, Frisotti afirmou na carta que escreveu, em 1985, que descobriu “[...] os valores culturais dos negros presentes, sobretudo no Candomblé [...] Encontrei realidades que, neste momento, considero como valores ou como limites, mas até me ajudar a compreender melhor o evangelho”⁴⁹. Do seu ponto de vista, o diálogo com o Candomblé consistiria em um processo de respeito e conhecimento mútuo, o que levaria à apreciação e valorização do (da) outro (a). É essa mesma significação do diálogo que se encontra nos documentos oficiais da Igreja. Diálogo como aproximação, troca de experiência, pois o Criador “[...] não deixa de se tornar presente de tantos modos, quer aos indivíduos quer aos povos, através das suas riquezas espirituais, das quais a principal e essencial expressão são as religiões, mesmo se contenham também lacunas, insuficiências e erros” (RM 55).

O CENPAH buscou aproximar-se das religiões de matrizes africanas, promovendo encontros de debates, seminários e formação nesse campo. Por exemplo, na celebração do 10º aniversário da morte do Heitor, em 2008, foi feito um mapeamento dos terreiros da Grande Sussuarana com a intenção, de um lado, de favorecer e promover um conhecimento das tradições existentes e, de outro, lutar contra a intolerância religiosa. Entende-se por intolerância religiosa, a atitude de não aceitar, respeitar ou discriminar a religião do outro.

O Centro sempre promoveu a paz e a unidade entre os (as) fiéis católicos (as) e os (as) adeptos (as) dos terreiros. Uma equipe formada pelos membros das duas religiões, incluindo os (as) jovens do Coletivo Negritude Sussuarana, cadastrou os terreiros que ainda estavam ativos. Com a ajuda do site Mapeamento dos terreiros em Salvador⁵⁰, conseguiram estabelecer relações de aproximação com mais de 20 casas religiosas. Assim, passa a organizar seminários nos aniversários da morte do Frisotti para promover encontros entre os (as) paroquianos (as) e os membros de terreiros, incentivando, desse modo, a inculturação da fé cristã. Os seminários acontecem, geralmente, no último final de semana do mês de agosto, pois o padre tinha falecido no dia 28 de agosto de 1998. A imagem a seguir traz memória do seminário Africanidades e fé⁵¹.

⁴⁹ FRISOTTI, Heitor. Carta de Salvador. Pau da Lima, fevereiro 1985.

⁵⁰ Esse mapeamento foi uma iniciativa do Centro de Estudo Afro-Orientais-CEAO.

⁵¹ Seminário promovido pelos APNs em parceria com o CENPAH EM 2013. Da direita para esquerda: Padre Arturo Bonardi, Pastora Sonia Mota (Sanvador), Babalorixá Ivanir dos Santos/Rio de Janeiro e Nuno Coelho(São Paulo).

Figura 12 -Foto Seminário Africanidades e fé (2013)



Fonte: Facebook da paróquia Daniel Comboni.

Figura 13 - Foto de jovens recitando poesias durante



Fonte: Facebook da paróquia Daniel Comboni.

Na segunda foto, encontra-se o grupo *Ágape*, recitando poesia durante o seminário. O grupo *Ágape* é um grupo de poesia que integrou o grupo do Sarau da Onça. Maior explicação sobre esse grupo encontra-se no parágrafo seguinte. Todo esse trabalho da Pastoral Afro, feito pelo Centro, foi configurando a criação do grupo Sarau da Onça.

Esse seminário: “Seminário Africanidades e fé” foi promovido pelos APNs, em parceria com o CENPAH. Isso porque alguns (algumas) jovens do Sarau fazem parte desse movimento. Jovens como Alaide Santana, Sandro Ribeiro dos Santos, Brenda Gomes atuavam nesse movimento, essa militância configura, mais tarde, o Sarau da Onça. Em outras palavras, o Sarau

da Onça incorporou o mesmo espírito da Pastoral da Juventude do Meio Popular, dos movimentos negros que trabalham a construção da identidade negra. A construção dessa “[...] identidade dos excluídos supõe, na perspectiva dos movimentos negros contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada [...]” (MUNANGA 2020b, 101-102). Como veremos nas linhas a seguir, ele surge como uma agregação dos grupos existentes em Sussuarana para dar visibilidade às atividades culturais no bairro. O Sarau vai trabalhar essas diversas dimensões mencionadas por meio da poesia.

Figura 14 - primeira caminhada contra a intolerância religiosa em Sussuarana (2018).



Fotógrafo: Mossi Kuami Anoumou (2018)

2.2 O SURGIMENTO DO SARAU DA ONÇA

Soirée em francês ou *sérum*, em latim, a palavra sarau derivaria dessas duas línguas que têm a conotação de algo que acontece pela tarde. Segundo Michaelis (1998, p. 1897), o conceito sarau é o de “[...] uma reunião festiva, em casa particular, em clube ou teatro, em que se passa a noite dançando, jogando, tocando; ou reunião de pessoas amantes das letras, para recitação e audição de trabalhos em prosa ou verso [...]”. No século XIX, era uma atividade distintiva das elites econômicas e culturais, onde “[...] a dança, a música e a literatura eram as artes

protagonistas das reuniões, apesar de a atenção dos presentes concentrarem-se também na comida que era servida, na vestimenta dos convidados e nos modos de recepção (Pinho, 2004, p. 238, *apud*, TENNINA, 2013, p. 11). O espaço, onde aconteciam os saraus, ganhava importância segundo a elite a quem pertencia. Por exemplo, o salão da Vila Kyrial era considerado o mais importante em São Paulo e, de acordo com SILVA (2008, p. 182), “[...] era, no início do século, o ponto de encontro de muitos artistas, políticos, jornalistas e escritores que frequentemente aí se reuniam para participar de saraus literários, audições musicais, banquetes e ciclos de conferências [...]”.

Desse modo, pode-se concluir que o Sarau começou como uma manifestação cultural da elite, na forma de encontros e de apresentação de obras artísticas. Mas, com o tempo, o Sarau foi apropriado e ressignificado por pessoas e grupos da periferia em diversas cidades, adaptando as suas formas. Enquanto a elite organizava o Sarau como banquete luxuoso, a periferia o fazia nos bares, deslocando também a pauta. Nesse processo de deslocamento, contudo, são mantidos o conceito de reunião (Sarau) e a arte. Durante os saraus nas periferias, são produzidos textos literários que tratam da realidade social, na qual vivem seus (suas) frequentadores (as). Realidade de pobreza, de segregação, saúde, transporte e da violência que estigmatiza os bairros periféricos. Autores (as) como Tennina (2013), Silva (2008), DalCastagnè (2002) pesquisaram essa temática.

Focarei a seguir no surgimento do Sarau da Onça e dedicarei a ele o restante desta dissertação com o objetivo de mostrar como surgiu o Sarau. Inspirados (as) no Sarau Bem *Black*, do ativista Nelson Maca, os (as) idealizadores (as) do Sarau da Onça se propuseram alcançar dois objetivos: a desestigmatização do bairro Sussuarana e a continuidade da resistência contra o racismo e a discriminação, ou seja, por um lado, procurava-se ressignificar a periferia a partir de Sussuarana, mostrando que nas periferias existem não somente a violência e a criminalidade, mas também uma multiplicidade de artistas, poetas e ativistas. Por outro lado, o surgimento do Sarau pretendia fazer ecoar a voz silenciada da juventude negra periférica.

Dayse Sacramento, ao escrever o prefácio do livro, *O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada*, o situa como parte da literatura brasileira. Para ela, os livros produzidos têm “[...] um compromisso com a enunciação de vozes e, também, com a descontinuidade de estereótipos historicamente contra negros, mulheres, povos de religiões de matriz africana, contra LGBT’s e minorias em direitos.” (SARAU DA ONÇA, 2017, p. 9-10). Listo aqui alguns livros publicados pelo Sarau da Onça: *O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada*, publicado em 2014; *O diferencial da favela, poesias e contos de quebradas*, publicado em 2017;

Poéticas periféricas: Novas vozes da poesia soteropolitana, publicado em 2018⁵²; *verso(s) sob(re) mim*, publicado por Sandro Sussuarana, em 2018; *O diferencial da favela, dos contos às poesias de quebrada*, publicado em 2019; *Escrevivências de uma preta para o mundo*, publicado em 2020, por Maiara Silva.

O Sarau acontece no espaço CENPAH, na Rua Albino Fernandes, número 59C, em Sussuarana, no anfiteatro Abdias Nascimento. Os encontros acontecem aos sábados a partir das 18h. São diversas atividades ao longo do ano. Apresento aqui, como exemplo, a agenda do Sarau no primeiro semestre de 2019.

16 de Março – Sarau Da Onça + Convidados.
 6 de Abril Slam Da Onça – Batalha de Poesia do Sarau Da Onça
 27 de Abril Sarau Da Onça + Show de Leo Sousa
 04/05 Sarau Da Onça + Mesa sobre Violência Doméstica
 11/05 Sarau com Lançamento do livro.
 18/05 Slam Da Onça + Pega visão
 25/05 Sarau Da Onça + Mesa sobre Literatura
 08/06 Slam Da Onça + Show de Gabi Ferreira

Além dos temas citados nessa agenda, o Sarau faz oficinas de teatro, de poesia e aborda também temas como novembro negro, empreendedorismo negro, redução da maioridade penal, empoderamento da mulher negra, diversidade e gênero.

Figura 15 - Sarau sobre diversidade e gênero



Fonte: Facebook do Sarau da Onça (2014).

⁵² Segundo Valdeck Almeida de Jesus, o organizador, o livro foi realizado com apoio do Calendário das Artes 2017, da Fundação Cultural do Estado da Bahia. Reuniu 102 poetas de cerca de 30, quarenta coletivos diferentes.

Figura 16 - Público aplaudindo no Sarau sobre diversidade e gênero



Fonte: Facebook do Sarau da Onça (2014).

Como mostra essa agenda, os encontros são alternados por diversas atividades artísticas, musicais e debates em torno da realidade vivida. “Pega visão” é uma batalha de rima. Ao ritmo de som, os (as) jovens negros (as) expressam as suas preocupações com a realidade do bairro, da cidade e do país. São realidades de racismo, de violência policial e da falta de educação. Os (As) idealizadores (as) chegam um pouco mais cedo para organizar o espaço e acolher os (as) jovens que vão chegando. Eu, geralmente, abro o portão para acolher quando chegam e ajudo a solucionar quando necessário. Algo interessante que facilitou a minha inserção no mundo dos (das) jovens, é que eu moro no mesmo local onde acontece o Sarau. No térreo, acontece o Sarau e a minha residência está situada no primeiro andar. Mas, no início, esse evento acontecia no segundo andar no salão onde acontecem as aulas do Quilombo Educacional Bakhita.

Desse modo, posso afirmar que eu estava fazendo campo a cada vez que participava dos encontros, observando a dinâmica do grupo. E não somente a participação, mas o bate papo que acontecia entre mim e os (as) organizadores (as) antes e depois do evento. Partilhava com eles a minha impressão, a minha admiração e fazia muitas perguntas. Às vezes, eu ajudava a limpar junto o espaço, depois do evento, e verificava se eles apagavam as luzes e desligavam os ventiladores. Às vezes, deixavam os ventiladores ligados a noite toda. Dependendo do dia e do evento marcado, o número dos (das) participantes varia entre 40 e 70 pessoas.

O Sarau elabora um calendário semestral, onde encontram-se as datas das atividades. Nele são considerados também, os (as) possíveis convidados (as), possíveis grupos de danças, de músicas e de teatro para participarem do evento. Quando se aproximam as datas, a coordenação se organiza para convidar essas pessoas duas semanas antes. Quando os (as) convidados (as) confirmam a participação, a coordenação organiza as atividades do dia e faz a divulgação do evento através das redes sociais (Instagram, Facebook). As pessoas ficarão sabendo as datas em que acontecerá o Sarau com determinados (as) convidados (as). Dependendo dos (das) convidados (as), as pessoas já sabem quando será o sarau com show, mesa, música, dança... Assim, as pessoas se agendam para participar. Quando alguns (algumas) convidados (as) desistem, o grupo realiza uma noite de sarau, normalmente, com poesias e a participação do público. As fotografias, a seguir, mostram alguns *cards* de divulgação do evento.

Figura 17- Card convidando para a roda de conversa sobre o tema do estupro



Figura 18 - Card convidando para a batalha de poesia



Fonte: Facebook do Sarau da Onça (2019).

No dia Sarau com convidados (as), a coordenação chega ao CENPAH à tarde, cerca da 16h para organizar o espaço. Esse último tem a forma de um anfiteatro. Os degraus, onde sente o público, são pintados de verde, amarelo e vermelho. Outra pintura que chama atenção é a imagem do poeta, ator, político Abdias de Nascimento. Ocasionalmente, a coordenação chega às 18h. Varre e lava o espaço, arruma o som e os microfones. Ajudo também, quando for necessário, providenciando os materiais de limpeza. Ajudo também na organização. Depois disso, se faz a programação de como vai ser o evento: quem começa, como começa e o que fazer para começar... começar com convidados (as) ou iniciar com poesias e depois chamar os (as) convidados (as). Depois de ter deixado tudo organizado, esperam o público. As pessoas começam a chegar cerca de 18h30. Ocorre bate-papo entre eles. É também um momento de reencontrar com as pessoas com que mantêm laços de amizade. As pessoas, que chegam pela primeira vez, aproveitam para conhecer o espaço. Sandro ou Evanilson contam para eles a história do espaço ou a história do Sarau em Sussuarana.

Às 19h, começa o evento; quando o público atrasa, começa tudo às 19h30. Geralmente, é o público que determina isso. Várias vezes, a coordenação faz um cronograma das intervenções de artistas, mas, na hora, o público decide a dinâmica do Sarau. Mesmo com a programação

elaborada pela coordenação, ela é, completamente, mudada por conta do público. Isso faz com quem o público se sente parte do evento. Parecia que o evento é dele. É a energia do público que dinamiza os encontros. Por exemplo, a coordenação faz uma programação, iniciando com uma sequência de poesia, abrir para o público e depois voltar para fazer poesias. Mas acontece que apenas um poema recitado que o público logo entra, pois a maioria das pessoas que participam são poetas. Isso mostra que o ambiente é seguro, aberto. Às vezes, passava-se uma lista, para que as pessoas se inscrevessem, mas nem sempre funciona. Alguns amigos também apontam alguns poetas tímidos. E a coordenação chama a pessoa que é acolhida com palmas para subir ao palco. Isso incentiva muito a produção de novos (novas) poetas. Alguns (Algumas) recitam dois ou três poemas, outros (outras) até cinco. Um aspecto interessante é que os (as) coordenadores (as) intercalam a recitação de poemas entre os (as) poetas mais experientes, que já frequentam o sarau com os que estão iniciando. Também acontece que alguns (algumas) poetas participam do Sarau, mas sem a vontade de recitar ou vem só para curtir. Nesse caso, tudo fica sob a responsabilidade da coordenação que recita as poesias até o final.

Durante o evento, há jargões que são puxados ocasionalmente. Por exemplo, durante os encontros da batalha de poesia que é o “Slam”, quem coordena essa batalha grita “Slam” e o público grita “da onça”. É um sinal para o poeta que já está no palco, começar a apresentação. É um momento único em que o silêncio domina a assembleia depois de um desse grito. O jurado acompanha a apresentação e dá nota. Outros momentos de gritos acontecem quando se recita as poesias que todos (as) já sabem. A coordenação chama e o público já responde; tipo “tia Anastácia” e o público responde: “está revoltada”.

Assim, acontecem os encontros. Quando cheguei em 2016, eu controlava o encontro para poder terminar exatamente às 22h. Às vezes, termina no horário e, outras vezes, não. Mas o sarau, na verdade, não termina às 22h. O que acontece é que às 22h se encerra a recitação das poesias e a despedida do público. E leva tempo para as pessoas deixarem o espaço. Isso por que, depois da despedida, muitas pessoas começam a interagir. Alguns parabenizam os (as) novos (novas) poetas que recitaram pela primeira vez; e outros (as) procuram trocar contatos entre eles (elas). Acontece a troca de experiência entre eles (elas). Nesse momento, eu aproveitava também para conversar com alguns (algumas) poetas e participantes que permanecem no espaço mais ainda fazendo isso. Vendo tudo isso, eu não insisto mais no cumprimento do horário, pois não há mais barulho que possa atrapalhar os (as) vizinhos (as). Parecia que um novo Sarau que está acontecendo. Também é, nesse momento, que algumas pessoas, que vieram para pesquisar o Sarau, dialogam com os (as) poetas. Acontecem muitas

entrevistas nesse momento. Fiz também entrevistas nesse período. Depois da despedida, os (as) poetas conseguem responder às perguntas.

Interessante a atenção que a coordenação dá a todos que participam. Algumas vezes, intercalam-se a apresentação com o acolhimento de determinados (as) convidados (as) ou novos (as) artistas. Na verdade, o sarau procura valorizar cada pessoa que frequenta o evento. Várias vezes, eu vi Sandro Sussuarana ou Evanilson Alves deixar o palco para cumprimentar as pessoas. Com esse gesto mostra-se que, não somente os (as) apresentadores (as) ou coordenadores (as) do sarau são importantes, mas também os (as) participantes.

Percebi que, durante o evento, e, sobretudo, no final, alguns (algumas) artistas fazem anotações. É quando gostaram de um verso ou uma expressão de determinados (as) poetas. Quando perguntei sobre isso, me disseram que são expressões que inspiram eles (elas) para escrever outros poemas.

Figura 19 - Foto do Sarau acontecendo no Salão Bakhita (2011)



Fonte: Facebook do Sarau da Onça (2011).

Figura 20 - Foto do Sarau no anfiteatro (2018)



Fonte: Facebook do Sarau da Onça (2018).

A seguir, detalharei de pilares sobre os quais foi fundado o Sarau, a partir de alguns poemas.

2.2.1 A urgência do Sarau em Sussuarana

Conforme contam os membros do Sarau, a violência continuou marcando os bairros periféricos de Salvador. Os (as) jovens continuavam sendo mortos (as) violentamente e a mídia não parava de estigmatizar esses bairros como locais violentos de Salvador. A literatura produzida no Sarau faz alusão a essa violência. Assim, escreveu Sandro Sussuarana (2017, p. 26):

Os 13 da Vila Moisés, assassinados a bala
sem chance de questionar,
suas mães ainda choram e suas lágrimas nunca irão secar.
Posso ser mais um dos tantos ceifados diariamente,
taxados como bandidos, jamais inocentes!
Eu sou o 11 de setembro da quebrada sem comoção,
111 tiros pra interromper uma comemoração.
Um corpo a mais numa vala ou num camburão
eu posso ser todos eles, porque bandido no Brasil tem um padrão.
Eu sou a periferia estigmatizada pelo Estado,
que na sua Política de “guerra às drogas”
Só os pretos são condenados.
Na Sussuarana, no Cabula ou no Lobato
a justificativa é sempre a mesma para tantos assassinatos.

Como afirma o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, no Brasil, “[...] os jovens negros são assim, ainda mais do que os brancos, submetidos a um contexto social marcado por violências, como profundos impactos do seu cotidiano” (IPEA, 2009, p. 181). As discussões que deram origem ao Sarau da Onça levavam em conta esse quadro geral de violência e estigmatização dos (das) jovens negros (as) do bairro. Pensava-se que uma ação ao redor da arte e dos (das) jovens locais poderia contribuir para mudar a imagem que associava Sussuarana à violência e ao tráfico de drogas.

Evanilson Alves dos Santos tem 30 anos e é conhecido na literatura como Evanilson Alves. Ele é poeta, músico, articulador de juventude, produtor cultural e um dos idealizadores do Sarau da Onça. Ele relata que o Sarau surgiu “[...] para fortalecer o nome do bairro, dar visibilidade aos grupos culturais, rebater essa ideia da mídia ‘irmão preto tombado no chão’ em Sussuarana e convidar a publicar as ações culturais do bairro” (informação verbal)⁵³. Foi batizado “Sarau da Onça” para poder identificar a iniciativa com o bairro. Acreditava-se que o Sarau conseguiria modificar a visão que a mídia projeta sobre Sussuarana e outros bairros periféricos. O Sarau procurou mostrar que em Sussuarana tem cultura.

Sandro Ribeiro dos Santos, conhecido como Sandro Sussuarana, é o principal idealizador de Sarau da Onça. Ele é poeta, produtor cultural e professor de capoeira. Afirma que, segundo “[...] uma emissora de grande porte aqui, Sussuarana seria um dos três bairros mais violentos da capital, que chegava até 23 mortos por final de semana em 2010. A gente ficou muito aflito com isso, pois sabemos que tinha violência no bairro, mas 23 é exagerado” (informação verbal)⁵⁴.

Conforme relatam os seus fundadores, a iniciativa surgiu para mostrar que em Sussuarana e nas periferias, em geral, encontram-se não somente a violência, mas também poetas, músicos e escritores, embora todo esse potencial dos (das) jovens não chamasse a atenção da mídia como o fazia a violência. Por exemplo, um levantamento, feito pelos (pelas) jovens antes de iniciar o Sarau, revelou que Sussuarana tinha situações que eles valoravam como positivas, mas que a mídia da cidade não apresentava. Dentre elas, o CENPAH, o CAPDEVER, o *Hip-hop* da Onça, as Caminhadas de consciência negra, a Caminhada contra o extermínio da juventude negra, os grupos de capoeira e os festivais de danças. O *Hip-hop* na Onça, os grupos de capoeira e os festivais de danças eram iniciativas que alguns (algumas) jovens desenvolviam em paralelo com o trabalho do CENPAH. A maioria frequenta até hoje tanto essas iniciativas quanto as do

⁵³ Informação oferecida por Evanilson Alves em Sussuarana, em outubro de 2020.

⁵⁴ Informação fornecida por Sandro R. Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

CENPAH. Logo que começou o Sarau, essas atividades foram incluídas e ganharam visibilidade.

Da perspectiva das pessoas envolvidas, tornava-se, assim, uma agregação de forças. Em outras palavras, os idealizadores pensavam no Sarau como uma ação que pudesse reunir diversas iniciativas, dar visibilidade e oportunizar os grupos culturais do bairro. Essa era o principal foco do trabalho. Evanilson fala “[...] de oportunizar e proporcionar uma visibilidade para os grupos culturais do bairro. Valorizar a arte que estava sendo feita no bairro [...]”. O Sarau seria, então, um porta-voz que ecoaria as expressões artísticas da periferia soteropolitana, falando sobre ocorrências boas de Sussuarana, por isso no Sarau convergiam manifestações que incluíam a música, o teatro, o *hip-hop*... A inclusão dessas distintas expressões artísticas tornou o Sarau, ao mesmo tempo, um espaço de lazer e de encontro, aberto a todas as linguagens da arte.

Ingrid Lima de Almeida é frequentadora desde 2011. Conheceu o Sarau, pois fazia parte da pastoral da juventude da Igreja. Ela tem 28 anos, é graduada em Serviço Social e trabalha como atendente escolar em uma escola de Sussuarana. Em uma entrevista, Ingrid contou que, antigamente, o espaço do Sarau “[...] era como uma válvula de escape, um espaço de lazer dentro do bairro. A gente não tinha dinheiro para sair. Tinha o Sarau para a gente se divertir, encontrar a galera, amigos. Virou um momento sempre de encontro onde tinha banda, pagode, dança, forró”⁵⁵. Acontecia aos sábados no espaço do CENPAH, precisamente no salão onde também acontecia o Quilombo Educacional Bakhita. Em certos momentos, chegou a reunir mais de 150 pessoas. Assim, disse Sandro Sussuarana:

Depois das quatro edições, o último sábado de experimentação no mês de maio foi com casa lotada. Lá no Bakhita, tinha 60 cadeiras, todas ocupadas, mais pessoas sentadas no chão, mais gente se aglomerando na porta, mais gente assistindo da janela, mais gente nas escadas do lado de fora, só ouvindo, pois não tinha como entrar. Tínhamos mais de 150 pessoas. Para a gente foi muito emocionante (informação verbal)⁵⁶.

As atividades foram divulgadas pelas redes sociais e na conversa de boca a boca entre amigos. Hoje, o Sarau reúne aos sábados, cerca de 80 pessoas.

⁵⁵ Informação apresentada por Ingrid Lima de Almeida em Sussuarana, em abril de 2021.

⁵⁶ Informação obtida por Sandro R. Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

Figura 21 - Foto dos bastidores do Sarau (2011)



Fonte: Facebook do Sarau da Onça.

Nessa Figura 19, encontram-se os quatro primeiros poetas que recitaram poesia no primeiro Sarau que aconteceu no dia 7 de maio de 2011. No Facebook, de onde eu tirei a foto, são chamados de “bastidores”. A foto foi postada nessa rede social no dia 17 de julho de 2011, acompanhada da descrição “Sandro Ribeiro dos Santos, Omael Vieira, Evanilson Santos e Negra Mai Guedes”. A vontade de continuar a militância aprendida na pastoral afro também parece ter sustentado o surgimento do Sarau. Durante a entrevista feita na celebração do 10º aniversário do grupo, esse último teria surgido antes do dia 7 de maio de 2011, conforme relato de Sandro Ribeiro dos Santos. O Sarau teria surgido antes dessa data

[...] quando a gente aceitou fazer parte duma formação promovida pelo CENPAH, em 2004. A gente foi convidado a fazer uma imersão de militância onde nós tínhamos alguns encontros nos finais de semana de formação política, racial. Quando eu aceitei fazer isso, acho que ali começou a se criar a construção do Sarau. Depois da formação, nós nos tornamos, se criou o grupo Juventude Negra pela Paz-JNPP, grupo formado por várias lideranças dos coletivos daqui (informação verbal)⁵⁷.

Para os (as) jovens que se engajaram no Sarau, tratava-se de preparar os (as) habitantes de Sussuarana para serem cidadãos e cidadãs negros (as) conscientes de sua realidade de exclusão, marginalização e discriminação. O JNPP fazia as Caminhadas da consciência negra, as Caminhadas contra o extermínio da juventude negra, o *Hip-hop* na Onça e o Baile *Black*. O

⁵⁷ Informação adquirida por Sandro R. Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

Sarau se entende a partir do movimento negro católico, ou melhor, da Pastoral da Juventude do Meio Popular-PJMP, cuja presença, segundo a professora Ana Rita Santiago, foi importantíssima na década de 90. Essa PJMP compreendia duas categorias: música e poesia; um grupo com uma ação libertadora, transformadora. “Inicialmente essa pastoral tem como centro a opressão, mas depois a negritude. O primeiro era mais em torno da classe, da pobreza, da miséria e depois com discurso sobre negritude, racismo, sobre discriminação racial.” (informação verbal)⁵⁸ Afirmou que o que se chamava PJMP se chamaria hoje juventude negra de periferia. Os jovens de Sussuarana a denominaram Juventude Negra pela Paz-JNPP.

A dimensão da militância foi sempre comentada pelos (pelas) jovens que frequentavam o CENPAH desde a sua criação. Diego de Nascimento Teles considera o trabalho que realiza junto ao Quilombo Bakhita como “[...] um ativismo e um processo de militância”; militar, nesse contexto, seria como resistir (informação verbal)⁵⁹. Essa resistência consiste em dizer não ao sistema. Em outras palavras, resistir consistiria em recusar todas as projeções que a sociedade racista faz sobre os negros (as). Nisso encontra-se a autoafirmação, o “sim” proposto por Manoel Castelo Branco. Pode-se assegurar que demorou muito para que os (as) negros (as) do Brasil, reduzidos (as) a “nada”, tenham consciência disso. Passaram muitos séculos aceitando as negações ditas sobre eles, negações que se expressam pelo “não é, não tem, não pode, não sabe”. Segundo Castelo Branco (1988, p. 76), “[...]o que mais dói é que o próprio “nada” quando ouve o “não” que lhe é dito, ou quando convive ou esbarra nesse “não”, ele diz “sim”. Mas quando aprenderá a dizer um “não” para esse “não” e nisso dizer o seu próprio sim?”. A resistência é a atitude de se opor-se a uma situação. No caso concreto deste estudo, o conceito é usado pelos (as) jovens do Sarau, sobretudo, os (as) poetas como uma oposição ao racismo e à discriminação através da afirmação da identidade.

A resposta a essa pergunta encontra-se no Sarau da Onça que surgiu com a juventude católica ligada, principalmente, ao CENPAH. São jovens que, de um lado, participavam das comunidades católicas e, de outro, vivenciavam a sua fé na sociedade lutando contra a discriminação e o racismo. Conciliando a fé e as realidades sociais, esses (essas) jovens estavam dando continuidade às propostas da Pastoral Afro Brasileira. Na paróquia, eles (elas) continuavam a se encontrar no grupo *Ágape*; no bairro, no grupo JNPP.

Importante destacar, brevemente, o papel do grupo *Ágape*. Isso porque um dos idealizadores do Sarau, Evanilson Alves, foi membro desse grupo *Ágape*, enquanto o segundo

⁵⁸ Informação obtida por Ana Rita Santiago, Sussuarana, maio de 2021.

⁵⁹ Informação concedida por Diego de Nascimento Teles, em Sussuarana, em abril de 2021.

idealizador, Sandro Sussuarana, o faria do grupo JNPP. Segundo Maiara Silva, 25 anos, poeta e artista, uma das fundadoras do *Ágape*, o grupo

Começou com 30 jovens mais ou menos para ser um grupo de jovens dentro da Igreja Católica, precisamente na comunidade Santo Antônio. Pensamos num grupo que podia ser ativo, que podia trazer tudo, não necessariamente que fosse um grupo de jovens para fazer só as leituras ou salmos e participar das missas, mas algo ativo. Surgiu o grupo *Ágape* que podia falar as quatro línguas da arte: dança, música, teatro e poesia (informação verbal)⁶⁰.

A ideia era formar um grupo que trabalhasse com essas quatro manifestações da arte. Dividiu-se em quatro grupos que continuavam a se encontrar, durante a missa, com a intenção de marcar o protagonismo da juventude na comunidade. A intenção era partir dessa comunidade e levar a iniciativa depois para toda Sussuarana. O lema do grupo era “*Ágape*, amor incondicional sozinho não posso mais”. Os idealizadores desse grupo foram Maiara Silva, Mateus Silva, Lane Silva, Laiara Mainá e Evanilson Alves. Esse último fundará o *Sarau da Onça*, alguns meses depois, junto com Sandro Sussuarana, que, na época, militava no grupo JNPP. Na introdução ao livro publicado pelo grupo *Ágape*, encontra-se a afirmação de que o grupo “[...] surge inicialmente com o propósito de trabalhar a arte em suas diversas expressões dentro do espaço religioso, buscando a articulação dos jovens por meio de oficinas de música, dança, teatro e poesia.” (Elisane Alves, 2014, p. 3). A partir de julho de 2011, o grupo decidiu trabalhar, especificamente, com a poesia, mas, dessa vez, fora das estruturas da comunidade eclesial, quer dizer, fora da comunidade Santo Antônio, onde tinha nascido. Assim, passou a ser batizado “*Ágape*, resgatando pelos versos”, com o objetivo de despertar o “[...] pensamento crítico da condição sociocultural, das desigualdades existentes, do papel que assumimos enquanto atores sociais, sujeitos com direitos e deveres.” (Elisane Alves, 2014, p. 3). Gilberto Velho trata da possibilidade de mudança dos projetos, conforme o potencial de metamorfose, ao afirmar:

[...] as trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de projetos com objetivos específicos. A viabilidade de suas realizações vai depender do jogo e a intenção com outros projetos individuais ou coletivos, da natureza e da dinâmica de campo de possibilidades. Os projetos, como as pessoas mudam. Ou as pessoas mudam através de seus projetos. (VELHO, 1999, p. 47-48).

⁶⁰ Informação adquirida por Maiara Silva em Sussuarana, em outubro de 2020.

Destaco, contudo, a preservação do nome “Ágape” para mostrar o movimento duplo de se afastar e, ao mesmo tempo, permanecer vinculado à iniciativa que remete à PAB. Esse grupo se juntará mais tarde ao Sarau que já tinha começado três meses antes e publicaram juntos o livro intitulado *Poesia cria asas*, em 2014.

Sandro Sussuarana, além de militar do grupo JNPP, conheceu o Sarau Bem *Black* em setembro de 2009, que acontecia às quartas-feiras, no Bar Sankofa. Esse último inspirou-se também do Sarau Cooperifa que acontece no bar do Zé Batidão na periferia de São Paulo. Sandro então começou a frequentar o sarau Bem *Black*.

Achei interessante o convite e mais interesse foi que, no final desse panfleto, tinha escrito “microfone aberto”. Isso me deixou maravilhado e falei que, além do fato de você poder ir a um evento específico de poesia, também podia recitar suas poesias ou poesias de outros autores. Ali começou a se orquestrar definitivamente o Sarau da Onça. Comecei a frequentar muito o sarau Bem Black e levava muita gente daqui de Sussuarana, levava a galera do grupo JNPP, amigos, falava para todo mundo, levava amigos da faculdade para ir assistir o sarau Bem Black. Um dia eu me inscrevi para fazer poesia também. Ganhei meu sobrenome artístico Sandro Sussuarana do Maca e fui integrado ao grupo do sarau Bem Black em 2010 (informação verbal)⁶¹.

O jovem poeta inspirou-se então no Sarau Bem *Black* para iniciar o Sarau em Sussuarana. Disse que recebeu a proposta do fundador do Sarau Bem *Black*. A dificuldade dessa proposta era como realizar o Sarau na “Onça”, isto é, em Sussuarana, onde não tinha nem espaço, nem bar, que pudesse sediar o evento. Por isso, a primeira experimentação do Sarau, ou seja, o primeiro encontro aconteceu no CAPDEVER, no dia 31 de julho de 2010, como um evento do *Hip-hop* na Onça. Pode-se afirmar que foi o sarau Bem Black acontecendo em Sussuarana, com a presença de Nelson Maca. Com essa primeira experimentação, procurou-se um espaço para a realização do evento na Onça. Os dois fundadores decidiram, em uma reunião do grupo JNPP, conversar com os padres sobre a possibilidade de usar o CENPAH. Era a época dos padres Arturo Bonandi e Franco Pellegrini. A proposta foi registrada na ata da reunião da Pastoral Afro do dia 29 de janeiro de 2011:

Sandro propôs fazer um mês experimental do Sarau. Sarau- Recital de Poesia e Música onde todos podem mostrar seus talentos, trocar ideias com poetas consagrados e os grupos culturais de Sussuarana e adjacência que criam e

⁶¹ Informação adquirida por Sandro R. Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

constroem cultura. O mês de maio foi sugerido, sempre aos sábados das 19h às 22h⁶².

Depois de seis meses de Sarau, a coordenação da Pastoral Afro avaliou, positivamente, a experiência como iniciativa que marcou uma nova realidade dentro do bairro e da Pastoral Afro. Assim, as portas do CENPAH foram abertas – definitivamente – às novas manifestações e, sobretudo, a uma nova maneira de deixar as pessoas se expressarem “do jeito que a gente entende”. O Sarau foi o evento mais comentado em vários lugares e se tornou uma experiência inspiradora, que mobilizava os (as) adolescentes e os (as) fazia pensar. O que, a partir de então, seria entendido como “Sarau da Onça”, ganhou a forma de um encontro noturno de jovens negros (as) no espaço do CENPAH para recitar poemas que eles (elas) mesmos (as) compunham, a partir da realidade vivida no dia a dia. Como o nome “Bem *Black*” já sugeria, o Sarau tornou-se o espaço privilegiado para falar especificamente de coisas relacionadas às questões raciais, ao povo preto” (informação verbal)⁶³. Esse mesmo pensamento inspirou e orientou, mais tarde, o Sarau da Onça, considerado como um evento voltado para discutir as problemáticas afro como o racismo, a resistência e a discriminação, tudo isso por meio da poesia, tornando-se ele próprio “[...] uma iniciativa de potencializar outras formas de (re)existir na comunidade através da força [...]” (SARAU DA ONÇA, 2017, p. 9).

Assim, originalmente, moldado na forma de uma atividade “cultural”, o Sarau adquire os contornos de um verdadeiro “projeto”, na perspectiva da conceitualização proposta por Gilberto Velho (2019). Apoiando-se em Schutz, Velho (1999, p. 101) define um projeto como “a conduta organizada para atingir finalidades específicas [...]”. Como detalhei até aqui, tratando, especialmente de Sandro Sussuarana e Evanilson Alves, esses dois jovens pareciam ter projetos individuais, cada um aproveitando do seu “campo de possibilidades”.

Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente, vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*. (Velho, 1999, p. 28).

⁶² Informação contida na Atas da Pastoral Afro (2010-2015).

⁶³ Informação apresentada por Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

Esse projeto, em que convergem e se misturam buscas individuais e coletivas, surgiu como uma atividade cultural que tinha por objetivo despertar nos (nas) jovens negros (as) o desejo de buscar a sua visibilidade a partir da poesia. Os versos, contudo, foram elaborados na intenção de conscientizar a juventude sobre a realidade como a violência, o transporte público, a educação, a saúde, a negritude, o amor...

Darei continuidade ao texto, mostrando o que esses (essas) jovens foram aprendendo e fazendo no Sarau. Em outras palavras, tratarei de apresentar o desenvolvimento dessa proposta original, tendo em vista o fazer cotidiano de falar e/ou experienciar as realidades vivenciadas por meio da poesia.

2.2.2 O aprendizado no Sarau da Onça

Quando pisei no solo de Sussuarana, pela primeira vez, em janeiro de 2016, não imaginava que o CENPAH se tornaria um campo de pesquisa para mim. Até porque não tinha na mente a ideia de estudar, pois tinha me graduado, recentemente, em Teologia e o meu desejo era fazer um estágio de um ano em Salvador, conforme as normas da Congregação dos Combonianos, da qual faço parte. Depois desse estágio, me ordenaria padre e trabalharia em uma paróquia. Como religioso da Congregação dos missionários combonianos, fui enviado para Salvador com o objetivo de acompanhar as atividades desenvolvidas no CENPAH. A minha chegada respondia ao desejo da congregação de dar continuidade ao trabalho iniciado na década de 1980 com a população negra em Salvador. Os missionários, que já se encontravam na comunidade religiosa, me introduziram na realidade de Sussuarana. Um bairro periférico que ainda luta para encontrar caminhos para problemas sociais e econômicos.

Particpei das atividades do Sarau, pela primeira vez, em março do mesmo ano. A minha primeira impressão foi a de me sentir bem em casa, no meu país de origem, em Togo, pois eu vi muitas ações e movimentos semelhantes na aparência e no modo de ser dos (das) participantes do grupo: a cor da pele, o vestiário, os turbantes, o cabelo crespo e as tranças das mulheres. Também chamou muito a minha atenção o orgulho que esses (essas) jovens periféricos (as) manifestavam durante as atividades. Parecia-me que a cor preta, para eles e elas, não era causa de fraqueza, de vergonha ou de submissão, como eu tinha percebido em outras situações ao longo dos cinco anos da minha estadia no Brasil.

Desde então, senti algo diferente nesse projeto do Sarau da Onça, que fez com que os (as) participantes manifestassem orgulho em ser descendentes de povos trazidos da África. Era tudo

diferente de muitas outras situações e pessoas que tinha encontrado antes, que manifestavam o mesmo orgulho, não pela África, mas pelo continente europeu. Antes tinha morado em São Paulo, mas tive a oportunidade de passar um tempo em alguns Estados como Paraná, Santa Catarina, Espírito Santo, Paraíba, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Jamais tinha encontrado pessoas que se orgulhassem de ser descendentes de africanos (as) como eu comecei a ver no Sarau da Onça.

Tinha ouvido falar que Salvador era a cidade mais negra do mundo, fora da África. Passei o ano inteiro observando e interagindo com o grupo, sem sequer imaginar fazer dessa experiência um campo de estudo. Só foi quando voltei como padre, em 2017, que surgiu o desejo de desvendar no Sarau os processos que propiciavam a construção do que se apresentava como “identidade negra”. No início, o interesse em observar esse grupo era movido pela ação pastoral. Tratava-se, como padre, de estar no meio dos jovens, apoiando as suas iniciativas e incentivando-os a exigirem os seus direitos. A minha aproximação, enquanto pesquisador, surgiu depois, quando comecei os estudos de Antropologia.

A partir dessa nova inserção, pude perceber um tema que domina os textos literários produzidos no Sarau. É a ideia da resistência que utiliza a literatura como forma de ressignificar o espaço da periferia. Lucía Tennina, nos seus estudos sobre os saraus no Brasil, (2013, p. 13), afirma que em São Paulo “[...] quase todos os poemas declamados têm a ver com a conformação de uma geografia afetiva a partir de uma atenção voltada para as vivências apreendidas no dia a dia da comunidade, traçando uma estética particular nessas reconfigurações”. No caso do projeto Sarau da Onça, a poesia é “a arma” (sic) utilizada para “combater” (sic) as mazelas que afetam a juventude negra periférica. O linguajar que assimila a poesia a uma arma ou a uma bala é uma característica dessas obras literárias. Como as armas são usadas para exterminá-los (las), os (as) jovens do Sarau usam esse linguajar da arma para exterminar também a prática do racismo e do extermínio da juventude negra. Lucas da Cruz Santiago (2017, p. 15) escreveu:

Enquanto uns entram, anunciam o assalto e tomam pertences
 Eu entro, furto apenas o silêncio pra atingir mentes
 Sem revólver nas mãos, não é preciso esconder a bolsa
 Minha arma é somente a voz, então, por favor, me ouça
 Pode ser?
 Me ouça, pois calado eu irei consentir com o que está errado
 Não poderei expressar o sentimento guardado
 E de nada valerá minha luta se nada tiver mudado
 Deu pra entender?

Esse poema, do Lucas da Cruz Santiago, é recitado no ônibus pelos (pelas) jovens que vivem da arte fazendo poesia durante as viagens nos coletivos. É intitulado *Incomodando o silêncio da viagem*. O poema intitulado *A poesia é uma bala* é outro exemplo.

O silêncio é uma prece, a Poesia uma bala,
pela boca dispara,
na mente dos inconscientes.
Escute-a.
Ela veio para te falar,
mostrar a realidade,
das mulheres que são mães de verdade,
que buscam no dia-a-dia da periferia,
a sua felicidade (Sandro Sussuarana, 2018, p.7).

Durante o Sarau acontece a recitação de poemas e a partilha das realidades vividas de discriminação, racismo e rejeição. Linguagens literárias de resistência periférica, as poesias publicadas no livro *Poéticas periféricas: Novas vozes da poesia soteropolitana* (2018) são como uma

[...] bússola criativa que desloca pautas vitais para reflexão e debate de assuntos como racismo, homofobia, a identidade e o machismo [...] a obra reafirma e reforça a identidade, fomentando a criação de novos espaços populares para a reflexão sobre as pautas anteriores citadas. (BORGES, 2018, p. 9).

As poesias dialogam com o cotidiano dos (das) jovens e as experiências vividas no dia a dia. Elas são objeto de reflexão nos encontros do Sarau e os poemas surgem como forma de denunciar a desigualdade ou falar sobre a violência no bairro. A poesia, intitulada *Culpado* de Sandro Sussuarana (2017, p. 26), pode ser citada como exemplo de denúncia de extermínio da juventude negra periférica.

Hoje, só hoje, eu vou ser o José,
mas também posso ser o Douglas, a Cláudia...
que assim como outros, serei só mais um qualquer...
Posso ser também o Amarildo, lembrado por poucos
e logo esquecido.
Os 13 da vila Moisés, assassinados a bala
sem chance de questionar,
suas mães ainda choram e suas lágrimas nunca irão secar.

Posso ser mais um dos tantos ceifados diariamente,
 taxados como bandidos, jamais inocentes!
 Eu sou o 11 de Setembro da quebrada sem comoção,
 111 tiros pra interromper uma comemoração.
 Um corpo a mais numa vala ou num camburão
 eu posso ser todos eles porque bandido no Brasil tem um padrão.
 Eu sou a periferia estigmatizada pelo Estado,
 que na sua Política de “guerra às drogas”
 Só os pretos são condenados.
 Na Sussuarana, no Cabula ou no Lobato
 a justificativa é sempre à mesma para tantos assassinatos.
 Mas nunca serei o que aperta o gatilho,
 o que lucra com a guerra e com cada sumiço,
 O que desfruta dos privilégios e das terras dos índios.
 Serei sempre culpado,
 porque preto nunca será inocente
 até que se prove o contrário!

Nesse poema, as expressões “vou ser”, “posso ser” e “eu sou” tratam do risco que correm os (as) jovens negros (as) da periferia de serem mortos (as) a qualquer momento. Mostram também quantos (quantas) jovens negros (as) são assassinados (as) “porque bandido no Brasil tem padrão”: ser negro periférico. Esses poemas então apontam a estigmatização dos jovens negros (as) da periferia. Escolhi analisar 12 poemas para poder refletir sobre as mensagens contidas e relacioná-los às experiências vividas que inspiraram a sua composição.

Outro tema que ganha relevância nesse fazer arte é a “africanidade”. Helen Adriane (2017, p. 22), escreve o poema denominado *Laço afrocultural*:

A essência da nossa arte dá voz à revolução
 Resgata nossa história, fortalece nossa missão
 Traz na alma a negritude que vem da periferia
 Rompe com o preconceito que negro não faz poesia
 Herdeiros de mãe África, primogênita na cultura
 O poder que nos liberta é a voz do povo preto
 Que ecoa das comunidades, das favelas e dos guetos
 A realidade social é a verdadeira expressão da arte
 A afrodescendência está na raiz que todos nós fazemos parte
 A glória da afrocultura é resgatar a nossa identidade,
 Pois no seio da Bahia pulsa africanidade
 O laço afro nos sustenta, é base, é alicerce
 a luta nos representa e a arte nos engrandece.
 é o grito de união, e não há quem prove o contrário,
 é a voz de uma geração, enaltecer a negritude é revolucionário.

O tema de “africanidade” fazia parte do trabalho de formação e de reflexão que acontecia na Pastoral Afro e é retomado nos poemas como expressão de um compromisso ao qual o coletivo do Sarau busca dar continuidade. A África é exaltada e valorizada com orgulho. Ela remete a uma categoria que constitui o centro dessa dissertação: a identidade. Uma identidade que foi sendo construída com a reconstrução da história mal contada sobre o continente em relação à escravidão. Usar a arte para reconstruir essa identidade é, na perspectiva dos participantes do Sarau, uma forma de resistência. Assim, escreveram Mano Jack e Poeta Noite (JESUS, 2018, p. 104).

Martin Luther King, Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Maria Filipa, Luiz Gama, Luiza Mahin, ZUMBI!!!!
São alguns dos guerreiros que podemos citar
Na história distorcida que querem camuflar.
Negros... Negras...
Que contribuíram para nossa humanidade
Mas a história é cruel,
não dá ênfase às nossas personalidades.
Não falam no Português,
esqueceram na Geografia,
na Literatura,
na Ciência, Matemática e Filosofia.
Mas o negro não é só dança e jogo de cintura.
O negro é muito mais...
o negro é cultura,
o negro é capoeira,
tamanha competência.
O negro é raiz,
a mais pura resistência.
O negro é a luta em busca da verdade
A África é o berço da humanidade
Eu sou negro, eu não sou pardo.
Sou bonito, inteligente e educado.
Meu cabelo é preto, crespo e enrolado
Negritude é poder, orgulho e respeito.
Eu sou a beleza descendente de africano,
eu sou negro... eu sou abençoado, sou baiano...

A reconstrução da história do povo negro começa com a desconstrução dessa mesma história que foi forjada para manter essa população submissa por meio de sua negação. Uma vez que conseguiram ter acesso à informação ou ao conhecimento, esses (essas) jovens procuram, por sua vez, reescrever a própria história à sua maneira, passando a valorizar sua própria identidade negra em virtude de sinais diacríticos como o penteado, os cabelos, as roupas coloridas, os turbantes, a própria literatura produzida e as religiões de matrizes africanas. “[...] Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas

[...]” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 239). Esses elementos são selecionados como traços de identidade durante os encontros e ganham mais ênfase nos eventos da Noite da Beleza negra, na Caminhada da consciência negra, na Caminhada contra o extermínio da juventude negra e, sobretudo, no evento do Sarau da Onça.

Esse é o diferencial dos saraus em Salvador. Eles focam a questão da cultura negra. Conforme uma matéria publicada pelo jornal Correio da Bahia, em novembro de 2013, esses saraus são “[...] voltados a pensar e disseminar a cultura afrodescendente. Escritores, músicos e personalidades negras são lembrados e exaltados em encontros temáticos⁶⁴”. Por isso, consideram a aprendizagem no Sarau da Onça como uma formação artística, política e identitária. Assim, lemos em uma das poesias escritas por Marteluz de Jesus (2019, p. 49): “Nos Saraus que tenho ido, tenho sentido em mim reafirmação... Artística, Política e Identitária. A glória de ser Preto, o orgulho de ser Favela [...] o Sarau é a expressão de quem quer viver diferente, e na arte transcende sua mente.”

Estava fazendo o meu trabalho de campo, em abril 2020, quando começou a pandemia de Covid-19. Como responsável pelo funcionamento do CENPAH, tive que tomar a decisão de fechar, provisoriamente, o local por causa do novo coronavírus e para atender às restrições determinadas pelas autoridades sanitárias da cidade. Essa decisão foi tomada contra a minha vontade de fazer o trabalho de campo para a minha pesquisa. Seguindo as orientações dos missionários combonianos e devido à situação de emergência decretada pelo Estado, o CENPAH foi fechado e as possibilidades de dar seguimento à pesquisa tornaram-se aparentemente impossíveis, já que a pesquisa tinha como foco as práticas desse grupo de jovens poetas. Minha vantagem foi, contudo, que o Sarau acontecia no mesmo local onde moro. De algum modo, eu já estava no campo cada vez que participo dos encontros do Sarau. Quando a pandemia impediu o contato pessoal com os jovens, tive que buscar outro modo de ter acesso à sua produção por meio dos livros até então produzidos pelo Sarau. Esses livros e os poemas neles contidos se tornaram, em alguma medida, o meu novo campo de pesquisa. A análise dos textos me levou a conhecer as motivações que levaram esses jovens a escreverem as poesias: experiências de racismo, preconceitos, marginalização, invisibilidade, decepção e término de relacionamento, de amor, de machismo, de descoberta da identidade, de encanto com as religiões de matrizes africanas.

Ao constatar, com a pandemia, que a continuidade da observação participante ficava impossibilitada, passei a analisar as letras das poesias e das músicas que, até então, eu não

⁶⁴ Informação disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mapa-indica-principais-saraus-de-salvador/>. Acesso em: 4. Jan. 2021.

estava dando toda a atenção que mereciam. Porém, aconteceu que as letras das músicas me indicaram outro caminho, igualmente interessante e produtivo, e me orientaram, inclusive, na forma de enxergar outras pessoas como possíveis interlocutoras. A pandemia me fez abdicar da observação participante do Sarau, mas me fez descobrir um terreno muito criativo e fértil. Desse modo, posso afirmar que a pandemia afetou a minha pesquisa e me fez acessar, por outro caminho, as histórias de vida e as transformações ocorridas nesses (nessas) jovens que frequentam o Sarau.

Abordarei a seguir algumas mudanças pessoais promovidas pela participação no grupo, em especial, no que tange à experiência religiosa e à descoberta do candomblé.

3. A CONTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA NO SARAU DA ONÇA.

No capítulo anterior, apresentei como a pastoral afro foi desenvolvida no bairro de Sussuarana e as duas motivações que sustentaram a criação do Sarau: a continuação da Pastoral afro e a ressignificação do bairro de Sussuarana. A pesquisa mostrou que essa segunda motivação derivou de uma interpretação que poderia ser considerada tardia, uma compreensão posterior. A ideia original era fazer um sarau em Sussuarana no formato do sarau Bem *Black* que pudesse ser um espaço de fala, um espaço de microfone aberto. Para Alaíde Santana, professora e membro do Sarau da onça, o grupo “[...] começou do desejo dos jovens de fazer uma mobilização cultural desde o tempo que o CENPAH promoveu o processo formativo com a JNPP. Desde lá que os meninos tinham o desejo de fazer uma articulação no bairro”⁶⁵.

Nesse capítulo, mostrarei o impacto do Sarau na vida dos (das) participantes. Por participantes, refiro-me tanto aos (às) poetas quanto aos que frequentam os encontros. Em outras palavras, o objetivo desse capítulo é mostrar como se dão as aprendizagens alcançadas por esses (essas) jovens e as potencialidades desenvolvidas no fazer cotidiano de falar e/ou experimentar as realidades vivenciadas por eles e elas. Para isso, partirei da preocupação inicial dos jovens – a saber: por que em Sussuarana não é possível ter uma ação que nos reúna em torno da negritude e nos permita falar das nossas dores e do nosso cotidiano como acontece no sarau Bem *Black*?

Não seria essa ação uma maneira de colocar em prática tudo o que aprendemos na pastoral afro? A resposta pode ser sim, no sentido de que essa pastoral ajudou os jovens a fazer ouvir as suas vozes e os seus pontos de vistas. Esmael Oliveira e Augusto Oliveira (2017, p. 123) diriam, nesse caso, que esses (essas) jovens “[...] saem da apenas voz passiva e incorporam a voz ativa, em articulações, intercâmbios e ações afirmativas”. Entende-se a mudança ocorrida no grupo mais tarde pelo fato de o sarau ter surgido, a princípio, como “espaço de fala”. O conteúdo dessa fala não seria outro a não ser uma manifestação de resistência contra o racismo, à discriminação e à intolerância religiosa.

A resistência começa no sarau com o despertar da identidade negra que levou os (as) jovens a questionar a história, a educação religiosa recebida e todas as projeções feitas sobre a população negra. O processo de reconstrução da identidade dos (das) jovens do sarau começa com o questionamento e a rejeição das ideias aceitas anteriormente. Eles (Elas) se referem a

⁶⁵ Informação adquirida por Santana em Sussuarana, em abril de 2021.

esse processo como a reconstrução da identidade perdida. O jovem poeta Alan Felix (2014, p. 18) escreveu a respeito no poema intitulado “Democracia racial”:

Catalogaram-me numa raça.
Deram cor à minha pele.
Alisaram meu cabelo
exterminaram meu passado

Jogaram-me numa favela.
Marginalizaram meus sonhos.
Esquartejaram minha cidadania.
Venderam meus antepassados

Silenciaram meu banzo
Chamaram de Santa Bárbara minha Iansã
Demonizaram minha fé
Nomearam-me de José

Perdi a minha identidade

Segundo Michaelis (1998, p. 1650), o poema é “[...] uma composição poética de gênero épico, mais ou menos extensa, e com enredo”. Essa composição é feita de estrofes que são agrupamentos de versos. Esses últimos geralmente rimam entre si. Quando quatro versos rimam entre si numa estrofe, essa é chamada de quadra ou quarteto. No caso de “Democracia racial”, o poema foge um pouco desse padrão. Após três estrofes de quatro versos, o poeta acrescentou, ao final da sua composição, um monóstico, quer dizer, uma estrofe de um verso. Essa forma de escrever chamou a minha atenção, pois é como se esse último verso fosse a consequência de ações relatadas nas três primeiras estrofes: o racismo, a discriminação e a intolerância religiosa. O autor usa a poesia para denunciar a injustiça sofrida individual e coletivamente.

A antropóloga Lila Abu-Lughod, no seu livro *a escrita dos mundos de mulheres: Histórias beduínas*, expressa isso de uma forma evidente. A obra mostra como a poesia e as canções foram usadas pelas mulheres para expressar aquilo que não conseguiam falar na sociedade. Na poesia citada, refere-se a como os (as) jovens negros (as) são objetificados (as), isto é, não são tratados (as) como sujeitos. Eles (Elas) são objetos do poder do Estado e da Igreja. Por isso, procuram reverter essa ordem e se colocar como sujeitos, elaborando textos literários em que ocupam o centro das falas, pois elaboram as narrativas baseadas no cotidiano.

Cabe citar Regina Dalcastagnè quando afirma que “[...] Não se trata apenas da possibilidade de falar, mas da possibilidade de ‘falar com autoridade’, isto é, o reconhecimento social de que o discurso tem valor e, portanto, merece ser ouvido” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 43 *apud* TENNINA, 2013, p. 16). Essas poesias de afirmação do negro (a) como sujeito e não

como objeto vão mudando o modo de ser, de pensar, de falar e de vestir-se desses (dessas) jovens. Isso se torna perceptível nos encontros. A mudança que se inicia quando os (as) participantes se deparam e se identificam com os conteúdos dos poemas que os provocam e chamam a sua atenção.

Desde 2016, quando comecei a frequentar o grupo, pude perceber que alguns elementos da vida dos (das) participantes são valorizados e exaltados: a cor da pele, o cabelo, a ancestralidade e o continente africano. A dimensão estética (a aparência e o visual) adquire importância, especialmente, nas mulheres. O Sarau valoriza esses elementos que, no passado, foram negados. A repetição de poemas que exaltam a pele negra e a resistência faz parte da aprendizagem inicial no Sarau da onça: uma aprendizagem que é, ao mesmo tempo, uma formação, como expressa no poema intitulado “Sarau é formação artística, política e identitária”, escrito por Marteluz de Jesus (2019, p. 49):

Nos Saraus que tenho ido, tenho sentido em mim
reafirmação...
Artística, Política e Identitária
A glória de ser Preto,
o orgulho de ser Favela [...].
O Sarau é a expressão de quem quer viver diferente,
E na arte transcende sua mente.
Saraus como os que conheci, me encham de esperança.
Somos tudo aquilo que a grande mídia não mostra.
Somos Liberdade, Criatividade, Força, Inteligência,
Negritude em verso e prosa,
Somos o que os Opressores não querem,
Somos a voz consciente da nossa gente,
Somos luta consciente que não pretende se calar.
Vamos lacrar em todo lugar que chegar.

É artística no sentido de que os (as) jovens desenvolvem uma habilidade de criação. Os poemas são arte, da perspectiva de seus (suas) autores (as), porque a escrita apresenta-se como uma inspiração e uma disposição que facilita, conscientemente, a concretização do objetivo almejado. É política, porque aprendem a denunciar e resistir ao racismo, à discriminação e à marginalização. Enfim, é identitária, porque reelaboram e reafirmam as suas condições de pessoas negras. Esse “viver diferente” será enfatizado nas linhas a seguir. Em outras palavras, mostrarei como o sarau operou a mudança nos (nas) participantes e como ele os (as) convida a viver diferente na sociedade.

Dediquei o ano de 2019, já no curso de mestrado, a observar mais detida e sistematicamente a dinâmica do projeto Sarau da Onça. Como relatei no capítulo anterior,

praticamente, a minha residência é, ao mesmo tempo, o local do meu trabalho de campo. Portanto, há uma grande diferença entre os anos que passei junto com os (as) jovens do Sarau. De 2016 até final de 2018, posso afirmar que fui apenas um participante. Ao mesmo tempo em que frequentava o Sarau, contribuía também na organização do evento, ajudando, às vezes, na limpeza do espaço antes ou depois do evento. Ao terminar o evento, às vezes, os (as) jovens se esqueciam de apagar as luzes e desligar os ventiladores do anfiteatro. Eu cuidava disso.

A partir de 2019, porém, a minha presença tinha a intenção de “fazer o campo” para poder “produzir os dados”. Comecei a marcar presença em todos os eventos, tomando notas e conversando com os (as) participantes. Também marcava encontros com algumas pessoas para fazer entrevistas, pois não era possível fazê-las durante o Sarau pois a recitação de poesias exige-se silêncio. Os jovens explicaram-me que o barulho durante a recitação dos poemas atrapalha quem está recitando. Esse silêncio é quebrado somente no fim da recitação para parabenizar o (a) poeta. Também me disseram para evitar falar com um (uma) artista em cena, sobretudo quando “fica travado (a)” durante a recitação do poema. O que é aconselhável fazer é o grupo aplaudir. Às vezes, eu mesmo observava esses detalhes e fazia do mesmo modo, enquanto estava no meio deles (delas). Eu gritava quando toda a turma gritava e aplaudia quando era momento de aplaudir.

Alguns (Algumas) jovens, no início, me chamavam de padre e, depois de algum tempo, começaram a me chamar diretamente pelo meu nome cristão: Bernardino. Eu escolhi esse nome aos 19 anos quando me batizei na Igreja Católica. Outros, ainda, só me chamavam de “Berna” pela amizade que se criou entre nós. A saudação entre mim e alguns se resumia em apenas “E aí Berna, beleza?” Foi assim a minha rotina tanto no espaço CENPAH quanto nas casas desses (dessas) jovens para as visitas ou para fazer a entrevista. Isso me ajudou bastante a adquirir confiança do grupo.

Durante o ano de 2019, entrevistei o fundador do Sarau Sandro Ribeiro dos Santos e a poeta Carol Xavier sobre as suas motivações no processo de trânsito religioso, ou seja, na passagem de indivíduos de uma religião para outra. Em 2020, não foi possível fazer a entrevista com o grupo por causa da pandemia. Mas, mesmo assim, consegui entrevistar seis jovens: Mateus Silva, Maiara Silva, Caio Cesar, Joyce Melo, Evanilson e Carol Xavier. A entrevista com Mateus, Maiara e Evanilson foi realizada na casa deles e as de Evanilson e Caio no CENPAH. Joyce e Carol preferiram fazer isso *online*.

Em 2021 fiz seis entrevistas, dentre elas, três foram de forma presencial (Ingrid, Sandro, Danubia) e as outras (Brenda, Alaide, Diego) de forma virtual. As entrevistas, em geral, duraram entre 40 e 60 minutos. Somente a entrevista com Maiara Silva durou 2 horas. Iniciou-

se depois de uma longa conversa com toda a família dela enquanto a gente tomava café. Visitava a família da Maiara por causa da amizade entre nós. Ao total, de 2019 até 2021, entrevistei 14 jovens do Sarau. As pessoas que aparecem nas fotos autorizaram o uso das imagens.

A escolha desses (dessas) jovens foi baseada nos poemas por eles (elas) escritos e no papel que cada um desempenhou na construção desse projeto. Nesses poemas, encontra-se a vivência desses (dessas) jovens: experiência de transição capilar, racismo e da descoberta da identidade. Essas vivências constituíram o fio condutor da pesquisa, por isso que escolhi esses (essas) interlocutores (as). Além desses (dessas) jovens, entrevistei também duas pessoas de referência: Sérgio Ricardo Santos da Silva, chamado, geralmente, de Sérgio Bahialista, e Valdeck Almeida de Jesus. São pessoas de referência no sentido de acompanhar sempre as atividades do Sarau, assessorando e apoiando as iniciativas. Sérgio Bahialista é pedagogo, professor da rede municipal de educação e, atualmente, doutorando em educação na UNEB. Conheceu o Sarau em 2012. Ministrou oficina de poesia em 2007 aos (0s) jovens Sandro Ribeiro dos Santos e Evanilson Alves. Valdeck Almeida de Jesus é poeta e jornalista. Organizou o livro *Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana* (2018). Os dois acompanham os eventos do Sarau.

3.1 A METAMORFOSE NA ONÇA

Em “Projeto e Metamorfose”, Gilberto Velho fez uma análise crítica sobre a complexidade de sociedade brasileira. Para ele, “[...] o potencial de metamorfose permite, em geral, aos indivíduos transitarem diferentes domínios e situações, sem maiores danos ou custos psicológicos” (VELHO, 1999, p. 82). Entendo, em um sentido similar, as transformações propiciadas pelo projeto Sarau da Onça. A metamorfose permitiu que os indivíduos no Sarau transitassem da situação de rejeição, negação e estigmatização, na qual reconheceram a si mesmos, para um outro estado. Para Sérgio Bahialista, a mudança no Sarau operou-se em dois níveis: a mudança interna e a externa. A primeira é “[...] a consciência de ser negro, compreender a beleza e a força de seus ancestrais que vieram da África. Compreender isso foi uma grande mudança” (informação verbal)⁶⁶. Essa compreensão foi efetiva no Sarau da Onça. Os (As) participantes reconhecem, aceitam e afirmam a sua identidade como negra como descendentes de povos africanos escravizados no Brasil. Manifestam o orgulho de ser negros e

⁶⁶ Informação apresentada por Sérgio Bahialista em Sussuarana, em junho de 2021.

negras, com todas as características, exaltando isso através de sua produção intelectual, pela escrita de poemas. Porém, também o fazem por meio da produção de uma nova estética. Tanto homens quanto mulheres começaram a enxergar a sua beleza, os seus traços e características físicas que, antes, eram a causa de vergonha e recusa. O poema intitula-se *Quero ser preta*, de Egerce (2014, p. 48), aponta isso.

Quero viver
Deixar renascer
A preta que há mim
Não vou permitir
Que me deixe branca

Não me suje com suas ideias
Não me imponha
O que eu não sou

Sou bonita, sim!
E inteligente sou
A minha capacidade
Você vai ver e aplaudir
A beleza negra
Que há em mim.

Esse poema resgata tudo aquilo que, dessa perspectiva, era e continua sendo negado aos negros e negras: a sua beleza e a sua inteligência. A mudança externa é, evidentemente, reconhecível nos (nas) frequentadores (as) do Sarau da Onça: “no cabelo, na forma de se vestir, na forma de se colocar, no modo da escrita com uma via crítica, tratando da realidade que existia em Sussuarana (transporte, saúde, segurança, educação)” (informação verbal)⁶⁷.

Aponto, a seguir, algumas das mudanças ocorridas no projeto, partindo da ideia transmitida por vários dos (das) meus (minhas) interlocutores (as) de que elas consistem, ao mesmo tempo, em mudança interna e externa.

3.1.1 O despertar no Sarau da Onça

O caminho para a construção da identidade negra em Sussuarana passa pelos quatro estágios sugeridos por Ricardo Franklin Ferreira (2009): estágio de submissão, estágio de impacto, estágio de militância e estágio de articulação. Assim, o (a) jovem que frequenta o Sarau chega submisso (a), no sentido de absorver e se submeter às crenças e valores de cultura

⁶⁷ Informação obtida por Sergio Bahialista em Sussuarana, em junho de 2021.

branca dominante; o que o leva a negar a si mesmo (a), pois “[...] vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consistência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça” (FANON, 2020, p. 114). Essa afirmação e exaltação de uma raça superior manifestam-se na negação de outra raça, povo e cultura. Trata-se aqui da negação da cultura, da religião e da cor da pele. Os (As) jovens do Sarau problematizam isso nas poesias. Sandro Sussuarana afirma no poema intitulado *Negaram-me*:

Me manipularam o tempo todo
 Me dizendo que as coisas que eu gostava não prestavam
 Meu cabelo não prestava, minhas crenças não prestavam
 Que os meus reis e rainhas não existiam
 Me fizeram de escravo.
 Definiram um padrão e eu estava à margem dele
 Me negaram o direito de viver, ser livre
 As minhas escolhas só eram aceitas se fossem as escolhas deles (SANDRO SUSSUARANA⁶⁸, 2018, p. 35).

Através das atividades no Sarau da Onça, o (a) jovem negro (a) desperta para a realidade de racismo, discriminação e negação vivida no cotidiano. Acontece que alguns (algumas) jovens só se identificam como negros e negras quando chegam ao Sarau. Outros (Outras) ainda percebem que tinham sofrido racismo sem que atentassem para isso antes. Durante os encontros, essas pessoas identificam-se através dos poemas recitados. Foi o caso da jovem Ingrid Lima de Almeida que, durante um evento do Sarau, percebeu que estavam falando dela nas poesias.

Por motivo da arte, eu passei a frequentar o sarau. Depois percebi que, dentro das letras das poesias ou das músicas, estavam falando duma realidade que era minha, mas que eu não percebia. Eu passei a me identificar, tipo: ‘nossa estão falando de mim e eu não percebia isso!’. Eu me percebi como mulher negra ali. Eu não me identificava como mulher negra. Apesar de ser negra, filha de pai preto e, por um pouco, mais clara que a minha irmã, eu achava que não era negra. Tudo o que eles traziam nas poesias marginais, comecei a perceber que também era meu espaço. E aí fui ficando mais ainda, participando, frequentando. O motivo já não era o mesmo. Comecei a me identificar principalmente com as dores que eles traziam nas poesias. Eu também sofri discriminações, mas não enxergava. O impacto do sarau sobre mim é a identificação (informação verbal)⁶⁹.

Como exemplo de discriminação sofrida, ela conta uma experiência, durante a entrevista em um processo seletivo para trabalhar em uma das operadoras telefônicas do Brasil. A

⁶⁸ Sandro Sussuarana é o nome artístico do Sandro Ribeiro dos Santos. Escolhi citar o nome artístico.

⁶⁹ Informação adquirida por Ingrid Lima de Almeida em Sussuarana, em abril de 2021.

entrevista para a seleção com Ingrid foi realizada na praça da alimentação do *shopping* em vez de ser na sala da empresa. Disse que percebeu que esse era um tipo de preconceito muitos anos depois. Ao afirmar que o impacto do Sarau sobre ela é a identificação, Ingrid conta também que começou a levar toda a família para participar.

Depois do estágio de impacto vem o estágio da militância. Nele, o jovem procura entender a sua situação de exclusão na sociedade e busca estratégias de saída. A partir desse momento, “[...] inicia-se um processo de intensa metamorfose pessoal, em que ele vai, gradualmente, demolindo velhas perspectivas e, ao mesmo tempo, passa a desenvolver uma nova estrutura pessoal referenciada em valores etno-raciais de matrizes africanas” (FERREIRA, 2009, p. 79).

Os estágios de militância e de articulação acontecem simultaneamente. Ao mesmo tempo em que o (a) negro (a) abandona o esforço do branqueamento como estratégia de sobrevivência na sociedade, inicia-se um processo de mudança das estruturas sociais. O potencial dessa metamorfose, para retomar a ideia de Gilberto Velho, (1999, p. 82): “[...] permite, em geral, aos indivíduos transitarem entre diferentes domínios e situações, sem maiores danos ou custos psicológico-sociais”. Essa ideia de militância sempre acompanhou os encontros de poesia. Conceitos como “luta”, “batalha”, “enfrentamento”, “resistência” marcam a literatura produzida. Como exemplo, cito o poema intitulado *A cor da luta*, de Vinícius Costa Morais (2017, p. 51).

“Negro” preconceito – Basta!
 Por que luto? Porque luto.
 Resigno e reflexão:
Cor, raça ou proteção?

A justiça (en) lutada
 De luto consternado - das batalhas
 Ou da cor da mulata
 Linda. Exuberante. Estuprada.

A justiça não é feita
 É conquistada, na raça.
 A cor do direito é luto:
 Preta. Dolorida. Negada.

O poderio curva-se na luta do negro
 A batalha contínua-insatisfeito.
 Impõem-lhes correntes,
 Negam-lhes os seus direitos.

Valente, resiste
 Pois justiça é de cor preta.
 Diariamente peleja e insiste:
 Direito de ser, dizer que existe!

Entende-se, assim, por que os (as) jovens do Sarau, com frequência, comparam a poesia com uma “arma” ou as “balas”. É que se servem dessa poesia para demolir o preconceito e construir as suas identidades.

Figura 22- Evanilson Alves mirando com o livro produzido como se fosse uma arma. (2018)



Fotógrafo: Sandro Sussuarana

O resultado da demolição de “velhas perspectivas” encontra-se na construção ou na articulação de novas perspectivas baseadas no que Munanga (2020a) chama de “africanidade”. A construção das novas perspectivas conduz à construção de identidade, nesse caso, a identidade negra em torno da “africanidade”. Os (As) jovens do Sarau procuram, através da poesia, reafirmar essa identidade. Munanga (2020a, p. 50) reitera que “[...] poetas, romancistas, etnólogos, filósofos, historiadores, etc. quiseram restituir à África o orgulho de seu passado, afirmar o valor de suas culturas, rejeitar uma assimilação que teria sufocado a sua personalidade”.

3.1.2. A afirmação do ser negro

A mudança externa é sinal visível de transformação na vida dos (das) participantes. Ela é tão importante quanto às transformações operadas internamente. São inúmeras as pessoas que afirmam que no Sarau aconteceu uma revolução que tem a proporção de atingir Sussuarana e os bairros adjacentes. As pessoas vinham de vários lugares para participar do evento. Cada

encontro confirmava os objetivos do grupo. As transformações aconteciam na vida dos (das) jovens. É o que Lissandra chamou de “salto”. O salto é o que caracteriza a onça Suçuarana; o salto também é o que transporta o indivíduo de uma situação para outra; um salto que tem em si o potencial de levar os (as) jovens a transitar de uma situação para outra, de produzir a metamorfose que incentiva os (as) participantes a circular entre diferentes domínios e situações. Ao elaborar o prefácio do primeiro livro produzido pelo projeto, Lissandra Pedreira (2014, p. 9), fotógrafa do grupo, afirma:

No começo, alguns poetas, caras tímidas e sorrisos de satisfação. Logo depois, menos rostos tímidos, mais sorrisos, mais poetas. E então música, o Hip Hop trazendo sua originalidade, dança de forró a break e muito mais sorrisos, poesia jorrando e cada vez mais satisfação. [...] O Sarau da Onça se tornava cada vez mais um salto extenso, ultrapassando os limites de metros, dos quilômetros, afinal, como medir a arte? Como medir o sentimento causado a cada sarau? Não tem como mensurar. Esse é um salto sem dimensão, um salto sem limites.

Os (As) jovens começavam a descobrir uma paixão pela literatura e pela produção literária. Muitos (Muitas) se graduaram como jornalistas. Começaram a considerar a literatura como forma de se libertar, de resistir; e de lutar contra a discriminação. Serviram-se da poesia marginal para transformar as realidades sociais. Assim, escreve Sandro Sussuarana (2018, p. 10-11):

Quando que eles acreditaram em nós?
 Que escreveríamos a nossa história?
 Nos tornaríamos nossos próprios heróis?
 Que deixaríamos de acreditar
 Em tudo que nos era imposto
 E passaríamos a acreditar
 Nas verdades estampadas
 Em nossos rostos?
 É, eu sei que eles não queriam
 A gente escrevendo, falando
 Deve ser mais foda ainda
 Eles vendo os pretos tudo se formando!!
 Indo no caminho inverso da alienação
 quebrando correntes, derrubando muros
 E cada vez mais carregado de informação.
 Que é pra eles entenderem
 Que nem a Choque, muito menos o Bope
 vão impedir a nossa transformação
 Porque já fomos mortos, caçados, jogados ao mar
 Agora eles vão ter que engolir
 "Nós" tudo equipado com conhecimento suficiente pra nossa

história protagonizar. [...]

Que quer nos fazer pensar que no

Brasil não existe discriminação

É com a literatura que fazemos o nosso enfretoamento

E se escrever tiver incomodando: eu só lamento

E como nunca tivemos apoio

Vamos continuar assim, sabendo que é verdadeiro olho no olho

Que é pra gente tá sempre fortalecido

E saber que esse sistema racista que sempre foi nosso inimigo

Muito antes de Zumbi

Quando Akotirene era Rainha

E eles já tentavam nos extinguir

Firmes, resistimos a todas essas truculências

Pra mostrar que além de Pretos, empoderados

Somos RESISTÊNCIA!

“Somos resistência”, afirma Sandro ao final desse poema. Resistir contra quem ou resistir contra o quê? Pode-se pensar que os (as) jovens foram resistindo contra a estrutura racista que inferniza as suas vidas. Outra resposta seria resistir à estigmatização da periferia e à violência policial etc. Todas essas respostas são verdadeiras. Todavia, no Sarau, parece acontecer outro processo. Além de olharem para o sistema como inimigo, eles (elas) procuraram assumir a sua negritude e, depois, fazer dessa uma forma de enfrentar o sistema. Se aceitar negro (a) e depois enfrentar o olhar que o (a) branco (a) projeta sobre eles (elas). Esse processo de assumir a identidade negra leva ao abandono da branquitude que desenvolvi no capítulo anterior. Somente quando toma consciência disso, é que o (a) negro (a) passa a se reconhecer enquanto tal, isto é, enquanto negro (a). O processo da branquitude, segundo Valente (Valente, 1994), é o pior inimigo do (da) negro (a) que, sendo negro, procura não assumir aquilo que é.

Resistir a esse inimigo é resolver este dilema: ser e querer ser, conforme afirma Valente. Ou, antes de atacar a estrutura social, coloca-se o desafio principal de assumir uma identidade que exalte e valorize tudo o que o racismo fazia recusar e negar. Na vida desses (dessas) jovens, concretiza-se, assim, o que Fanon (2020, p. 114) advertira: “[...] o negro não deve mais se ver colocado diante deste dilema: branquear-se ou desaparecer, mas deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir”. Essa possibilidade é ser negro (a). Esse novo entendimento adquirido através do Sarau cria mudanças no grupo: voltar a ser negro (a) ou tornar-se negro (a) na perspectiva de Jurandir.

A partir daqui, abordarei as transformações externas pelas quais o “salto” ou a metamorfose, opera. Trata-se agora da transformação pela estética. Antes homens e mulheres procuravam negar a si mesmos (as), tentando branquearem-se para poder ser aceitos na sociedade. Uma prática comum desse branqueamento era o uso de produtos químicos para alisar

os cabelos entre as mulheres. O contato com o Sarau provocou o abandono dessa prática. Para mostrar isso, voltei a dialogar com minhas interlocutoras, citadas no capítulo anterior. Trata-se de Brenda Gomes, Carol Xavier e Joyce Melo. A essas, acrescento Tatiana de Jesus. Tatiana é educadora do CAPDEVER e catequista na paróquia São Daniel Comboni. Frequenta o projeto Sarau da Onça desde o início e também o Sarau Bem *Black* juntamente com Sandro e Evanilson.

Os poemas de Joyce e Carol mostram como essa transição foi operada na vida dessas jovens. Carol (2014, p. 7) escreveu assim:

Chega, chega, chega.
 Chega de novelas americanizadas,
 de padrões de beleza televisivo,
 de negras só atuando nas favelas e na cozinha
 sendo escravizadas por brancos nojentos e estúpidos racistas,
 CHEGA! Porque eu também não posso atuar nos melhores papéis?
 Porquê? Negro também pensa, negro também é capaz,
 e negro não se cala, negro fala, na poesia, na capoeira,
 na música, na dança afro, no rap e em tudo que engloba a arte,
 porque negro é cultura! Morena? Morena? EU sou negra!
 NEGRA do cabelo duro, crespo, cabelo pixaim,
 cabelo da desgraça, ninho de rato, de passarinho
 e do que mais quiser chamar, vai, continua, COITADO!
 Tão frágil e inocente, tudo o que você fala
 já não vem mais para o coração
 e sim para a minha mente,
 que transforma todos esses insultos em sabedoria,
 sabedoria que usei para lhe fazer esta poesia, meu querido racista.
 Não cortei meu cabelo por moda,
 cortei o que não me pertencia,
 eu era apenas mais uma contribuinte para essa sua ideologia,
 e não me sentia bem com o alisante me fazendo de refém,
 sem perceber, estava sendo mais uma vítima desta ilusão
 sonhando com os cabelos lisos e sedosos da propaganda da
 televisão,
 que destrói a nossa resistência e nossa autoafirmação,
 não cortei só por cortar, cortei do mesmo jeito que estou cortando
 o seu preconceito com o meu turbante que lhe dá agonia,
 desfazendo essa sua ideia vazia
 de que o Black foi a maneira mais fácil de pentear
 e de cuidar, engano seu, meu Black é lindo e agride,
 eu sei que agride, mas é melhor você aceitar,
 porque as negras estão chegando pra incomodar...

Carol agora afirma com orgulho que é negra. Nega agora que seja morena e afirma que é negra: “Morena? Morena? EU sou negra!”. Ela afirma isso com orgulho. Uma situação particular é que ela volta a aceitar e assumir todo preconceito a respeito do cabelo *Black*:

“NEGRA do cabelo duro, crespo, cabelo pixaim, cabelo da desgraça, ninho de rato, de passarinho e do que mais quiser chamar, vai, continua, COITADO!”.

Figura 23 - Fotos da Carol 2013 e 2016



Fonte: Montagem de Mossi Kuami Anoumou (2021).

O preconceito que a levava a branquear-se, alisando o cabelo, agora é assumido. Carol foi além, convidando as pessoas a inventar mais palavras preconceituosas a respeito do cabelo dela. Pode-se perguntar como aconteceu essa mudança dramática na vida dela? Será que desistiu da ideia de que somente será aceita quando alisar os cabelos? Por que e como é possível que deixe de se importar com o olhar do outro? Para Carol, a resposta é que ela descobriu quem realmente era: a sua identidade e decidiu assumi-la. Ela retirou o véu que a impedia de se enxergar, de se admirar e de apreciar a si mesma. Como afirma no poema: “[...] não me sentia bem com o alisante me fazendo de refém, sem perceber, estava sendo mais uma vítima desta ilusão, sonhando com os cabelos lisos e sedosos da propaganda da televisão, que destrói a nossa resistência e nossa autoafirmação”. Ela estava se deixando guiar pelo olhar do (da) outro (a), que a fazia sentir mal, mas sem ter a coragem de parar. Durante a entrevista, Carol contou como era dominante esse olhar dos (das) outros (as).

Porque, como muitas mulheres e homens, nos prendíamos muito a um padrão em que a gente não se enxerga, não se identifica. Conheço muitas meninas que diziam ‘queria tanto deixar meus cabelos soltos, natural, mas fulano vai dizer

que está feio, está parecendo cabelo de bruxa. Não está legal...’ A gente fica presa no retorno que a gente teria desses comentários; não é o que a gente queria realmente fazer. Quando eu disse que a gente ficava refém e isso acabava com a nossa autoestima é porque a gente se proibia de fazer algo que talvez nos fizesse sentir muito melhor e conseguíssemos nos identificarmos dizendo: Nossa, agora, sim estou me sentindo eu, estou conseguindo me identificar, estou conseguindo identificar as pessoas que se parecem comigo, com minha tia, mãe, prima, com as pessoas que eu tenho como referência. Pensar muito em representatividade (informação verbal)⁷⁰.

O Sarau era um espaço de permanente representatividade, pois dele faziam parte pessoas que passavam a se assumir como negros e negras. Isso era muito forte no grupo. Brenda citou, por exemplo, pessoas com que ela se identificava nesses encontros e como, depois, ela mesma passou a ser referência para outras pessoas também.

Figura 24 - Foto do Sarau: Participantes com cabelo *Black*



Fotógrafo: Sandro Sussuarana, 2019.

A solução ao problema do (da) negro (da) encontra-se, dessa perspectiva, na superação do conflito de dupla-consciência, como advertira Du Bois. Assim, a história do (da) negro (a), na concepção desse autor (2021, p. 23), é a história “[...] desse conflito- desse desejo de tomar consciência de si mesmo como homem, de fundir esse duplo eu em um único indivíduo, melhor e mais verdadeiro. Com essa fusão, ele espera que nenhuma de suas antigas partes se perca”. Entendido assim, Carol assumiu a sua negritude sem deixar de ser brasileira. Ferreira afirma

⁷⁰ Informação obtida por Carol Xavier Sussuarana, em setembro de 2020.

que, no estágio de militância, “[...] um grande período de tempo é gasto na criação de estilos africanos de penteados, cortes de cabelos, roupas e passam a serem valorizadas as músicas que contém ritmos africanos.” (FERREIRA, 2000, p. 81). E os (as) jovens assimilam esses valores nesse estágio. Entende-se agora a agregação dos gêmeos que dançam Hip Hop, Pagode, de música afro no Sarau.

No artigo *As políticas dos cabelos negros, entre mulheres: estética, relacionalidade e dissidência no rio de janeiro*, Mylene Mizrahi se refere à singularidade das “estéticas negras”, “[...] em torno de três estilos de cabelos femininos que são, cada um a seu modo, respostas esteticamente motivadas aos racismos cotidianos com os quais os sujeitos negros são obrigados a se deparar em suas interações urbanas”. (MIZRAHI, 2019, p. 461). Esses estilos são cabelos ambíguos (fala da ambiguidade corporal), os cabelos *Black* e os turbantes, enfim, os cabelos feitos de fibra sintética. Discutirei aqui os estilos de cabelo *Black* e os turbantes e dos cabelos feitos em fibra sintética (trançados) pelo fato de que tais estilos se enquadram na resposta que os (as) jovens deram à maneira como eram olhados (as) pelos (pelas) brancos (as) e os (as) não-negros (as). As jovens do Sarau afirmam a identidade negra por meio do cabelo *Black* e dos turbantes. Em outras palavras, elas “[...] afirmam uma pertença identitária por meio de uma estética que radicaliza a diferença junto à forma e à beleza. Cabelos cujas donas almejam desestabilizar, através da aparência e do gosto, a paisagem estabelecida da cidade, impactando-a visualmente” (MIZRAHI, 2019, p. 471). Carol Xavier e Joyce Melo indicam a radicalidade desse posicionamento e como a noção de negritude se torna relevante na experiência do grupo, na esteira das transformações corporais e estéticas atreladas a ele. Também, pelo compartilhamento, a transformação torna-se um processo comum, pois a descoberta da negritude produz mudanças que ocorrem nos indivíduos, mas também no grupo.

Ao tratar do conceito de negritude, Munanga referiu-se à conclusão de Lecherbonnier (1977, p. 105). Segundo esse autor, a definição do conceito “negritude” apresentaria duas interpretações que se opõem: uma mítica e outra ideológica. Dessa conclusão, Munanga (2020a, p. 55) afirma que

a primeira chama a si, em função da descoberta do passado africano anterior à colonização, a perenidade de estrutura de pensamento e uma explicação do mundo, almejando um retorno às origens, para revitalizar a realidade africana, perturbada pela intervenção ocidental. A segunda propõe esqueças de ação, um modo de ser negro, impondo uma negritude agressiva ao branco, resposta a situações históricas, psicológicas e outras, comuns a todos os negros colonizados.

Das duas interpretações, o conceito de negritude apresentado pelo Sarau da Onça, através das poesias, seria uma ação que concilia as duas interpretações. Em outras palavras, a negritude seria, de um lado, busca e exaltação dos valores ligados ao continente africano. Do outro lado, seria uma recusa da assimilação dos valores europeus que se manifesta através da afirmação do ser negro (a). Essas dimensões aparecem nos eventos do Sarau como uma ação que coloca o (a) negro (a) em situação de igualdade com o homem branco.

Nas entrevistas, perguntei sempre pelo impacto do Sarau na vida dos (das) participantes. Quase todas as jovens respondiam: “[...] eu me descobri uma pessoa negra no Sarau”. Essa resposta, no início, me deixava confuso e, às vezes, bravo. Eu não conseguia entender por que elas tinham dificuldade para enxergar a si mesma como negras. Lembro-me da fala de Brenda Gomes:

As poesias me fizeram perceber a mulher que eu sou. Me reconhecer como uma mulher negra, cabelos que crescem para cima e não para baixo, uma mulher que fala alto, não por simplesmente gostar de falar alto, mas que muitas vezes foi silenciada nos espaços, não sei quem é. Falar alto para ser ouvida. O Sarau foi fundamental na minha vida. Não somente as poesias, mas também as pessoas que a gente levou para esses espaços. A gente levou pessoas para poder formar - pessoas da minha idade ou um pouco mais velhos. A questão de estética é muito complexa para mim, a questão de cabelos principalmente. Hoje, eu acho [tocando os cabelos] esse fantástico. Eu amo trança, eu amo meu cabelo. Mas, antes não. A estética mexia muito comigo, ela me machucou muito. Chorava desesperadamente na frente de espelho porque eu não queria ver aquilo. Já pedi para morrer por causa da minha estética. Que Deus me leve por que esse aqui eu não gosto desse aqui. Eu não sirvo para nada. Estética muito cruel. Hoje, consigo enxergar a beleza no meu rosto, no meu cabelo. E sou referência hoje para muitas mulheres (informação verbal)⁷¹.

Tatiana de Jesus, outra jovem pertencente ao Sarau, também afirma:

No começo, foi difícil. Você tinha que alisar os cabelos. Se não fizer, o cabelo fica em cima, ou então coloca trança. Aprendi a origem da trança, o porquê do trançado. Não é moda, é da nossa cultura, dos nossos antepassados que trançavam os cabelos com significado. Mas, eu passei a minha vida toda alisando cabelos, porque a minha mãe e minha irmã alisavam cabelo. O cabelo alisado era bonito e cabelo *Black* não era bonito. Padre queria ter meu cabelo balançando também pelo amor de Deus. Todas as minhas amigas tinham cabelo balançando. A minha mãe fazia isso para mim quando tinha 8 anos. E meu cabelo ficou balançando, ficou solto ao vento - foi até quando eu conheci o Sarau, conheci a Pastoral Afro, conheci a Juventude Negra Pela Paz e pude

⁷¹ Informação apresentada por Brenda G. Sussuarana, em maio de 2021.

ter outra visão. Não foi um dia para outro. Foi difícil. Demorou muitos anos para eu aceitar meu cabelo natural. Não foi fácil mudar, padre; ainda mais no Brasil, em Salvador, em Sussuarana onde você quer encaixar nos padrões. Comecei não dando mais químicas no cabelo. Um dia, eu falei: chega! Estou com outra visão, estou vendo as coisas com outra visão e quis mostrar que compreendi o que está acontecendo. Só botei trança e não me reconheci. Não me vi Tatiana. Falei que tem coisas erradas comigo. Eu me achei feia. Cheguei em casa e tirei. Gastei dinheiro para comprar fibra, pagar para a menina para fazer e cheguei em casa e arranquei tudo. Aí, voltei para química, fiquei mais tempo na química e aí falei não. Agora é o momento. Eu comecei a transição capilar (informação verbal)⁷².

Uma vez que passam a se identificar enquanto negros e negras, os (as) jovens assumem, publicamente, essa identidade e procuram fortalecê-la ainda mais com outros elementos como o turbante e as roupas coloridas. A transição capilar é vista como um sinal de “volta ao natural”; é abandonar o uso do produto químico no cabelo para alisá-lo e deixar o cabelo crescer naturalmente. A partir da fala de Tatiana de Jesus, pode-se afirmar que essa transição não é algo fácil, por isso alguns (algumas) jovens compuseram poesias para partilhar as suas experiências e incentivar as demais jovens para deixar de negar a si mesmas e abraçar as suas identidades. Nisso consiste a identidade.

A identidade é o processo pelo qual um indivíduo ou um grupo se caracteriza e se autodefine. É a consciência de que o indivíduo ou o grupo, ao qual pertence, se afirma. É uma autoafirmação individual ou coletiva, que pode ter como objetivo a marca de diferença. Em outras palavras, a autodefinição começa, principalmente, quando um indivíduo ou grupo de pessoas encontra-se diante do outro que apresenta características diferentes. É essa tomada de consciência das diferenças entre nós e eles (elas) que cria ramificações ao conceito de identidade. Assiste-se aos conceitos como identidade cultural, racial, política... A identidade produzida no Sarau da Onça não é uma identidade fixa. É feita em processo. Os jovens mudam de estilo de cabelos quando quiserem (Black, trançados, lisos...)

No Sarau da Onça, encontra-se a afirmação da identidade racial, a identidade negra que, segundo Munanga (2020a, p. 15), “[...] seria a identidade política de um segmento importante da população brasileira excluída da sua participação política e econômica e do pleno exercício da cidadania”. Observa-se entre os (as) jovens uma autodefinição baseada na identidade cultural, racial e política.

Tatiana insistiu durante a entrevista que o Sarau não definiu para ela um modo único de ser negra. Lá também há pessoas com cabelo liso e elas também participam ativamente. Alguns

⁷² Informação adquirida por Tatiana de Jesus, Sussuarana, em junho de 2021.

homens têm o cabelo curto e outros *Black*. Para ela, essa é uma situação boa do Sarau, porque o importante seria ter “[...] a consciência de ser negro ou negra”; para “ser negro” não há qualquer imposição de ter o cabelo *Black* e as escolhas de cada pessoa são respeitadas. O importante é “o fato de ter consciência”. Ao se referir também às dificuldades das transformações ocorridas com relação à identificação e ao cabelo, Maiara Silva (2014, p. 5) escreveu:

Foi difícil, mas eu consegui
 lutei até o último momento
 e mostrei que resistência não é só na pele,
 mas em cada fio de cabelo também
 e percebi que as coisas são lindas,
 quando elas são naturais, pois é um processo
 de desconstruir pra construir,
 de autoafirmação, negritude, beleza
 e identidade de quem sou eu
 das minhas raízes vindas dos poros da liberdade

Nesse “desconstruir para construir” encontra-se o objetivo do projeto Sarau da Onça. Em outras palavras, “[...] o Sarau tem demonstrado essa força transformadora de realidade desde que começou a incentivar e criar atividades que visam à conscientização, o avivamento da identidade e a preservação de seus valores e de sua memória histórica” (ANOUMOU, 2020, p. 191).

Por exemplo, Joyce acredita hoje no potencial de transformação através da poesia que foi usada para mudar a mente dos (das) participantes do Sarau. Além do cabelo, ela relata outra dificuldade para se aceitar como uma pessoa negra: a cor da pele. Ela afirma:

Quando eu era mais nova, eu queria que a cor da minha pele se clareasse. Eu orava para amanhecer branca, cabelo liso. Mas depois de ter conhecido o Sarau, senti que a transição capilar que eu fiz anteriormente foi só uma ponte da transição interior que eu tinha feito em relação à aceitação, a me olhar no espelho e me sentir bem. Hoje, acredito que tudo que a gente passou por meio da comunicação oral, tudo o que a gente foi da nossa performance, acredito nesse potencial de alcance que foi a poesia através da oralidade (informação verbal)⁷³.

O uso do turbante marca também as mudanças ocorridas no grupo. Muitas jovens do grupo começaram a usar turbantes nas igrejas. Ingrid começou a usar turbantes depois de ter

⁷³ Informação apresentada por Brenda G. Sussuarana, em maio de 2021.

conhecido o Sarau e ter o conceito de negritude. Nas suas palavras, disse que tinha percebido a importância de usar o turbante porque faz parte da sua origem. Assim expressou: “[...] eu percebi que podia usar, porque fazia parte da minha ancestralidade. Para mim, o uso do turbante é uma forma de chegar dizendo quem eu sou” (informação verbal)⁷⁴. O turbante tornou-se, assim, um elemento que marca a sua identidade. Desse modo, usar esses elementos distintivos de afirmação identitária como moda perde a sua originalidade. Em um poema intitulado *Turbante-se*, Negreiros Souza (2017, p. 33) afirma que “[...] turbante é atitude, é ancestralidade, é poder, é afirmação, é indumentária de mais de uma religião”.

Os (As) jovens do Sarau também se valem da literatura marginal para denunciar a apropriação dos cabelos *Black* e dos turbantes por parte de pessoas não negras. Afirmam que esses elementos são símbolos de resistência. Maiara Silva (2017, p. 94), em *Símbolo de resistência*, canta:

Preta desde que nasci,
 Mas, só descobri o valor da minha pele quando cresci
 Me negaram o direito de ser quem eu sou
 Me ensinaram que meu cabelo é ruim
 Até me faziam achar que era um castigo ser assim
 O tempo passou e informação virou minha arma contra toda opressão
 E hoje minha palavra reflete minha cor, minha vivência,
 minhas dores, minha essência
 E me irritam quando dizem que meu cabelo é moda
 O fato é que fugimos do padrão e que o crespo incomoda
 E turbante não é fantasia moça, só para usar quando está em evidência
 Porque não é moda e nem tendência, é o nosso símbolo de resistência
 E ver meu povo preto no poder é o que quero
 Poesia que recito, corpo que grita, alma que expresso
 e peço nada além disso, representatividade e sucesso.

Nesse poema encontra-se o que Maiara e as demais jovens entendem por turbante: “[...] não é fantasia; não é moda e nem tendência, é o nosso símbolo de resistência”. O jovem poeta Paulo Vendaval (2014, p. 20) escreveu: “[...] o que seria resistência se torna moda e produtos comerciais”. A afirmação da identidade e da negritude “[...] aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo.” (MUNANGA, 2020a, p. 51). Com os cabelos *Black* e com os turbantes, a intenção “[...] é o de evitar, por meio da aparência, qualquer similaridade ou continuidade com modos brancos de ser e de se fazer ver. Daí a revolta e a indignação ao

⁷⁴ Informação obtida por Ingrid Lima de Almeida em Sussuarana, em abril de 2021.

verem seus símbolos circulando entre os brancos, virando moda, perdendo a especificidade.” (MIZRAHI, 2019, p. 475). Todavia, torna-se moda quando é apreciado e usado por muito sem esse espírito de afirmação.

Em uma entrevista com a Danubia sobre a importância da Noite da Beleza Negra em Sussuarana, ela aborda o problema de transformar a identidade em moda e conta como ela rebatia cada vez que alguém sugeria que cabelos *Black* eram “uma moda”.

A gente alcançou um avanço principalmente nessa questão de estética e, principalmente, no processo de desconstrução. Porque, assim, quando você usa o cabelo *Black* as pessoas falam “tá na moda teu cabelo *Black*”. Eu sempre rebatia isso falando que não é moda. É o cabelo que a gente tem. É o nosso cabelo real. Moda é você alisar. O nosso cabelo é a nossa identidade, é o que Deus nos deu. Então não é moda. A gente utiliza, porque é algo que a gente tem. Eu acredito que nesta questão da estética, a gente tenha avançado muito inclusive fazendo que empresas enxerguem que a nossa estética é diferente (informação verbal)⁷⁵.

Usar a estética para se afirmar negro e negra é um ato político. É a politização da estética. A beleza torna-se um enfrentamento e um ato de resistência. Sandro Sussuarana (2018, p. 32) afirmaria que “[...] é mais que afirmação quando um preto seu crespo assume. É, acima de tudo, um ato político”. O poema de Ludy Borges (2017, p. 16), intitulado *Black Power*, reitera essa ideia.

Black Power, sim!
 Porque preto é poder
 Eu tenho certeza disso
 Não precisa você dizer
 Resistência todo dia
 Racismo aqui não passa
 Por isso uso a poesia
 Pra defender e afirmar minha raça
 Puxa, preta!
 Seu cabelo é lindo
 Saiba que antes de beleza e estilo
 Ele, pra mim, é um ato político

O corpo negro torna-se, assim, um corpo político. Para os (as) participantes do Sarau, a resistência ao racismo e à discriminação começa primeiro pelo corpo, porque o corpo do (da) negro (a) foi primeiro alienado e rejeitado. Recuperar a “[...] identidade começa pela aceitação dos atributos físicos da sua negritude antes de atingir os atributos culturais, mentais,

⁷⁵ Informação apresentada por Danubia Santos e Santos em Sussuarana, em maio de 2021.

intelectuais, morais e psicológicos, pois o corpo constitui a sede material de todos os aspectos da identidade”. (MUNANGA, 2020a, p. 19).

Um dia, marquei uma entrevista com dois irmãos gêmeos: Diego Barbosa dos Santos, conhecido como D1, e Dielson Barbosa dos Santos, conhecido como D2. Os dois são dançarinos de *Hip Hop* e têm 27 anos. Os dois participam do Sarau e, ao mesmo tempo, apresentam o *Hip Hop* durante alguns eventos do próprio Sarau. A entrevista aconteceu no CENPAH. Ao chegarem, vi que D2 tinha um objeto na mão que logo me recordou a estética das mulheres do meu país Togo, de uma maneira especial, a vida da minha mãe. Tratava-se de um pente, o que aparece na imagem a seguir.

Figura 25 - Foto do pente garfo (2021).



Fotógrafo: MOSSI KUAMI ANOUMOU

Curioso, perguntei a D2 por que tinha saído andando com esse pente na mão? Ele respondeu: “[...] isso aqui mostra a resistência negra. Com isso, resistimos aos preconceitos, racismo e discriminação. A gente o leva como símbolo de resistência e também para pentear cabelos e depois bota na cabeça para mostrar que a gente também é negro” (informação

verbal)⁷⁶. A sua resposta me deixou mais curioso; o pente-garfo fez com que ficássemos mais tempo na entrevista. Quando perguntei sobre como esse simples objeto pode ser símbolo de resistência, o D2 respondeu:

Não [é] somente [um] pente. É símbolo de luta. É uma firmeza contra o sistema. Pois, o sistema vê a gente aqui, acha que é ladrão, é vagabundo. Usando isso, você está sendo você, você está se aceitando. Ali está a diferença entre um homem negro *Black* e um homem negro com cabelo cortado. É que o primeiro está se aceitando e o segundo está sendo obrigado pelo sistema a fazer isso para ele conseguir trabalho. E o Sarau contribuiu muito para a gente chegar a essa afirmação⁷⁷.

O D1 interrompeu e disse:

Quando eu comecei a assistir o Sarau, de tanto ouvir poesia e várias palestras, vários conteúdos bons, aprendi o que é realmente a cor da pele. Fui acabando me conhecendo. Com o Sarau da Onça a gente teve afirmativa. Afirmou quem é realmente a gente. A gente é negro e vai ser negro o resto da vida e eu tenho orgulho disso (informação verbal)⁷⁸.

Figura 26 - Os gêmeos D1 e D2 em cena de Hip Hop



Fonte: Facebook do Sarau (2014)

Uma especificidade dessa entrevista é que foi difícil para fazer a escrita. Ouvi, várias vezes, a entrevista gravada para poder transcrever as falas. Durante a entrevista, ficava girando a cabeça entre os dois para poder acompanhar bem a fala deles. Quando eu disse que também havia esse tipo de pente em Togo e que eu mesmo já tinha usado várias vezes, eles ficaram mais

⁷⁶ Informação adquirida por Dielson Barbosa dos Santos, Sussuarana, julho 2021.

⁷⁷ Informação obtida por D2, Sussuarana, julho 2021.

⁷⁸ Informação apresentada por D1, Sussuarana, julho 2021.

entusiasmados e alegres de ouvir isso de mim. Contudo, D1 fez questão de advertir que, enquanto em Togo era “simplesmente pente”, no Brasil, era um “símbolo de resistência”. Para ele, ao colocar na cabeça, “[...] a gente está afirmando a nossa identidade. Porque cabelo fala muito. Antigamente, antes de conseguir um trabalho, você tinha que cortar o cabelo na [máquina]1, “[...] quer dizer, com pente 1 da máquina cortadora de cabelo”, ou então era necessário alisar o cabelo. Tudo no padrão” (informação verbal)⁷⁹.

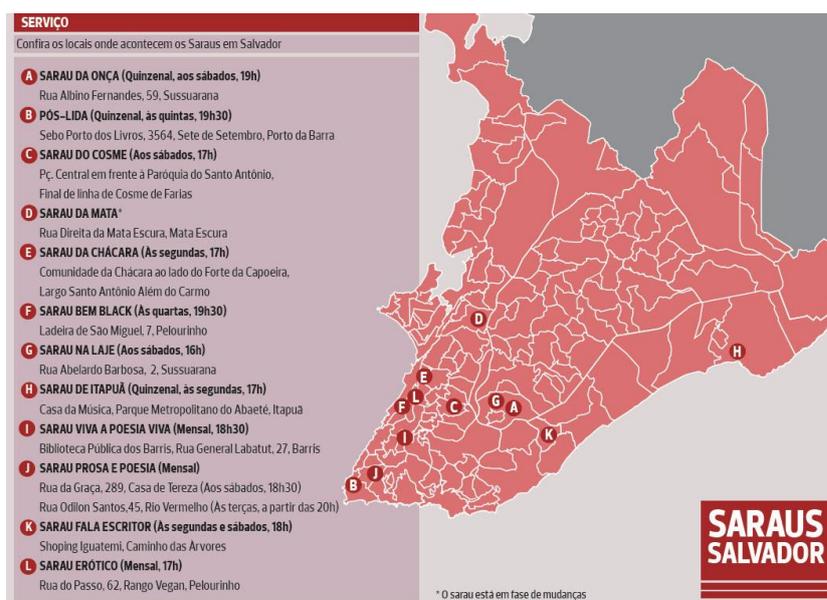
Os jovens do Sarau fazem a seleção de alguns símbolos que utilizam como forma de protestar e marcar a sua identidade. Cunha (1986, p. 108,) afirmaria que a etnicidade, “[...] como qualquer forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protesto eminentemente político”. Os gêmeos D1 e D2 usam o cabelo *Black* e, ao deixar o pente, às vezes, no cabelo, não somente mostram que são negros, mas, também, se posicionam diante da sociedade racista, diante daqueles que os discriminam. A reafirmação da identidade dentro do Sarau conquista corpo, cabelo e cor.

A partir do Sarau da Onça foram surgindo outros Saraus como o Sarau na Laje, o Sarau da mata, o Sarau da Paz, o Sarau do Cabrito e o Sarau da Raça. Sandro Sussuarana afirma que a maioria dos Saraus deriva do Sarau Bem *Black* e do Sarau da Onça. O professor Célio José dos Santos (2019, p. 213) reitera essa ideia afirmando: “[...]os nossos interlocutores apontam que tanto o Sarau da Onça como o Bem Black foram um divisor de águas em suas vidas como poetas, seja no ato de incentivá-los a escrever suas próprias poesias ou de ressignificar o que já vinham escrevendo.”. A jornalista Aline Damazio apresenta um mapeamento dos locais dos saraus em Salvador no site do jornal Correio em 2013⁸⁰.

⁷⁹ Informação apresentada por D1, Sussuarana, julho 2021.

⁸⁰ Mapa dos saraus em Salvador disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mapa-indica-principais-saraus-de-salvador/>. Acesso em 20 novembro 2020.

Figura 27 - Mapa dos saraus em Salvador



Fonte: Site Correio

O artigo do jornal abordou também, em especial, o projeto Sarau da Onça, o qual foi apresentado positivamente. Pode-se considerar que o Sarau da onça se tornara notícia, fazendo com que, pelo menos dessa vez, se falasse em um jornal sobre o bairro Sussuarana de algo que não fosse “a criminalidade”. No entanto, somente depois de dois anos em funcionamento, o Sarau já tinha sido noticiado pelo jornal “A tarde”, que publicou uma matéria sobre sua atividade em Sussuarana. Isso foi visto pelos (pelas) jovens do Sarau como uma grande conquista, pois, pela primeira vez, esteve na mídia para se referir positivamente do bairro. Assim, escreve Marcos Dias na matéria:

O sarau completou dois anos em maio e amplifica o talento de artistas para uma plateia atenta e crescente. Promove, às próprias custas, acesso aos direitos à cultura e ao lazer que costumam ser ignorados por gestores públicos — pelo menos para localidades que enfrentam mais necessidades e carências [...] Como o bairro é considerado violento, Sandro destaca que, a partir do Sarau, houve uma afirmação dos moradores no reconhecimento de que agora “têm orgulho de dizer que na comunidade tem muita coisa boa”.

Outra matéria apresentada pelo portal de conteúdo Ibahia⁸¹ alarga o alcance do projeto Sarau da Onça ao afirmar:

⁸¹ Informação da matéria disponível em: <https://www.ibahia.com/viver-cabula/detalhe/noticia/sarau-da-onca-e-opcao-de-musica-e-poesia-na-regiao-do-cabula/>. Acesso em 20 fev. 2021.

Com o lançamento de sua primeira antologia em maio de 2014, intitulada de “Poesias Quebradas de Quebrada”, o Sarau viajou pelo Brasil. Os exemplares passaram pela 23ª Bienal Internacional do Livro de São Paulo, pela 1ª Festa Literária da Chapada Diamantina (FLITCH) e pelo Encontro Nacional dos APN’s, em Minas Gerais. Além disso, cópias da antologia foram exportadas para países como Gana, Luanda, Moçambique, Espanha e Estados Unidos.

Conforme alguns relatos, o Sarau também afastou muitas vidas do tráfico no bairro. Alguns (Algumas) jovens deixaram o caminho das drogas quando conheceram o Sarau. A pedagogia do Sarau não responsabiliza somente o governo, mas faz a conscientização dos (das) jovens periféricos (as) sobre os problemas associados às drogas. Pelo menos em três entrevistas foi relatada a passagem do tráfico de drogas para uma vida de estudo e trabalho. Um desses interlocutores afirmou:

Se não fosse o Sarau, eu não estaria vivo hoje. A minha infância foi dura, triste. Triste no sentido de que eu fazia coisas erradas entendeu padre. Vida envolvida na boca de fumo entendeu, padre? Recebia proposta como “venha trabalhar para mim, pago mais, pago isso... Entendeu”. Eu me salvei pela porta que o Sarau abriu para nós.

O Sarau conseguiu esse impacto quando organizava debates sobre temas como violência policial, perigo das drogas, a criminalidade... Esses temas aparecem nas poesias, nas músicas e nas rimas. O poema intitulado *Três tiros*, escrito por Lane Silva (2014, p. 95), alerta os (as) jovens sobre o perigo associado às drogas.

Três tiros que mudaram a vida de uma família para sempre
 Mais um jovem que se vai deixando para trás escola,
 Amigos, família e um belo futuro que tinha pela frente
 Saudades daquele menino que dizia
 Que só queria ter um trabalho digno pra sustentar sua família
 E ser feliz ao lado deles...
 E é nesse momento que a sociedade fecha os olhos
 Ninguém viu, ninguém ouviu nada
 E no final o que acontece?
 Mais uma vida de um jovem perdida
 Pelo mundo chamado: Drogas.

Outro interlocutor, que pediu para não ser identificado também, afirmou durante a entrevista que “[...] o Sarau chegou no bairro como instrumento de transformação. Muita gente tinha mente perdida, mente parada, inclusive eu, [gente que] sem saber o que fazer se encontrou na escrita. Ele dá oportunidade”. Todavia, ao lado dessas mudanças positivas tanto na vida dos (as) participantes quanto no bairro, registram-se relatos de perseguição e discriminação por causa da afirmação da identidade. Dielson Barbosa dos Santos e Carol Xavier, por exemplo, relataram as suas próprias experiências nesse sentido. O primeiro foi demitido do trabalho por causa do cabelo *Black* que começou a usar; a segunda sofreu rejeição na comunidade eclesial pelo fato de ter assumido a sua identidade usando turbante e cabelo *Black*. A respeito, Dielson conta:

No meu primeiro emprego, no mercadão, quando fiz o teste, entrei com cabelo normal, baixo. Já daí mudou a minha forma de pensar. Entrei com cabelo social. Passou tempo e eu vindo para o Sarau. Aí falei: não, vou deixar o meu cabelo nascer normal agora. E começou o cabelo a crescer. Pronto. A direção já começou a falar ‘já tá na hora, viu; já tá na hora viu? Um dia perguntei está na hora de quê? “Tá na hora de cortar o cabelo” - respondeu um colega. Falei: cortar meu cabelo? Você está mandando eu cortar meu cabelo por quê? Eu tenho que me encaixar no teu sistema, em vocês? Eu quero meu cabelo assim. Tá feio, disse ele. Aí, eu questionei um deles. Se [meu cabelo] tá feio, por que [você] não tira essa barba sua? Esse aqui é meu, essa aqui é beleza, respondeu. Respondi que essa aqui é sua beleza. Então, você se aceita da forma que você é, do jeito que a sua barba e seu cabelo é. Então quero me aceitar da forma que meu cabelo é. E eu o quero assim. Foi na época que entrei de férias. Quando voltei de férias meu cabelo estava assim (mostrando com a mão a altura do cabelo. Eu comecei a dar risada). Duas semanas depois, fui chamado na ADM (administração). Fez o fechamento de contrato tudo e me disseram que a gente não está mais precisando de ninguém aqui. Já fui descartado. É um grande impacto que o Sarau fez. Um trajeto que você nunca imaginou que ia passar (informação verbal)⁸².

É nesse sentido que Ferreira (2000, p. 77) afirma que a discriminação se manifesta, não somente sob forma agressiva e verbal, mas também “[...] sob a forma sutil, como negar empregos por diferentes justificativas, quando o motivo real é encoberto, ou seja, o fato de o indivíduo ser negro.”

⁸² Informação adquirida por Dielson Barbosa dos Santos, Sussuarana, julho 2021.

Figura 28 - Foto de Dielson Barbosa dos Santos 2013 e 2018



Montagem: Mossi Kuami Anoumou

Referindo-se aos constrangimentos similares, Carol Xavier relatou:

Padre, o senhor não imagina. Eu era catequista e fazia parte também da pastoral da juventude. Eu era feliz fazendo isso até o dia em que comecei a frequentar o Sarau da Onça. A partir desse momento, mudou a minha vida na igreja. É porque comecei a me amar do jeito que sou; comecei a amar a mim mesma – sabe padre? O Sarau me ajudou a ser eu mesma, a aceitar a minha negritude e assim comecei a deixar meus cabelos como o senhor tá vendo [...] agora e sou linda assim. Mas isso fez cair sobre mim uma grande perseguição dentro da Igreja e, aos poucos, perdia a felicidade que tinha ali. Eu fui me afastando e hoje estou no Candomblé, pois ali fui bem acolhida. Vou sempre, mas ainda senti desejo de voltar à Igreja. Quando meu filho nascer, vou batizá-lo com o senhor [...] (informação verbal)⁸³.

A saída para as religiões de matrizes africanas é, aliás, outro tema apontado por alguns (algumas) interlocutores (as) para se referir às transformações propiciadas pelo Sarau da Onça. Pela sua importância nessas histórias, a seguir, tratarei, com mais detalhe, desse assunto.

⁸³ Informação apresentada por Carol Xavier Sussuarana, em maio de 2019.

3.2 OS TRÂNSITOS RELIGIOSOS E O SARAU DA ONÇA

Tendo a origem vinculada à Pastoral Afro, dentre os diversos desdobramentos acarretados pela descoberta de si mesmos (as) como negros (as), alguns (algumas) interlocutores (as) apontaram um conflito adicional: ser negro (a) na Igreja católica no Brasil. Ao mesmo tempo em que enfrentaram o problema de ser negro (a) no Brasil, encontraram, em seguida, o problema de ser negro (a) na Igreja. À luz da experiência da Carol Xavier, pode-se afirmar que a descoberta da negritude parecia estar em dicotomia com as normas da Igreja Católica e colocava-se o novo desafio de saber como a identidade negra poderia ganhar corpo e cor também no espaço religioso.

Muitos (Muitas) jovens do Sarau foram primeiro catequistas, ministros da Palavra e membros da Pastoral da Juventude (PJ); eram membros ativos na Igreja, animando as celebrações e vivendo a sua fé enquanto começavam a adquirir consciência das injustiças na sociedade.

Figura 29 - Foto dos jovens da paróquia na marcha (2013).



Fonte: Facebook da paróquia

A foto acima mostra a participação de um grupo de jovens que exprimem o seu compromisso na busca por justiça social, mobilizando a sua comunidade em Sussuarana para denunciar o extermínio da juventude negra. Nessa foto, aparecem Carol Xavier, à direita, e Joyce Melo, à esquerda, segurando a bandeira nas extremidades, antes do processo da transição capilar. Segundo os seus relatos, a alegria de pertencer a uma Igreja acolhedora e comprometida com a vida dos (das) excluídos (das) foi desaparecendo, aos poucos, a cada passo dado no

processo de descoberta da identidade pelo seu envolvimento no Sarau da Onça. Contudo, os jovens do Sarau não parecem ter sido os primeiros a enfrentar essa situação.

Na década de 1980, surgiu esse mesmo conflito dentro da Igreja, dando surgimento ao Movimento dos Agentes de Pastoral Negros (APNs), em 1983. A figura do padre Heitor Frisotti foi fundamental, pois, ao chegar em Salvador, no mesmo ano, expressou publicamente a sua solidariedade com esse movimento. Sanchis (2018, p. 152) resume em três grandes linhas o programa do Movimento dos APNs:

- A dignidade do negro e de sua cidadania, profana e religiosa [...] o problema é de identidade, e do espaço onde essa identidade possa desdobrar-se em plenitude, na cidade e na Igreja. Esse problema é primeiro e seminal.
- Mas essa identidade vai além de uma afirmação formal: ela implica o reconhecimento e a valorização orgulhosa da cultura própria tanto em nível da visão de mundo elaborada pelo cristianismo [...] quanto em nível do culto: uma liturgia afro-brasileira.
- Enfim, nesse terreno da cultura afro (ou afro-brasileira ou negra), e para alguns como que cristalizando essa identidade, os militantes encontram uma expressão religiosa tradicional, que lhes parece ter servido, na história, como instrumento de resistência tanto da cultura quanto da dignidade negras: as religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé.

A perspectiva introduzida pela Pastoral Afro representou um novo ar na ação da Igreja e propiciou novos questionamentos vindos dos chamados movimentos populares em Salvador-BA. A vida religiosa também foi afetada com essa onda, quando muitas congregações religiosas permitiram que muitos (muitas) religiosos e religiosas comesçassem a participar desses movimentos. Era essa uma maneira de concretizar a “opção preferencial pelos pobres”, promulgada pela Igreja Católica pós-conciliar.

O tema da identidade e de uma “raiz africana” na Igreja começou a dominar a pauta. Durante o meu trabalho de campo, dediquei parte de minha pesquisa a indagar sobre o padre Heitor, entrevistando as pessoas que conviveram com ele, militando com ele no embalo da busca da identidade negra. Entre as pessoas entrevistadas, considero importante citar duas ex-religiosas e uma religiosa. As duas primeiras são a professora Ana Rita Santiago e Sílvia Regina Lima. A religiosa chama-se Jacira Ferreira Queiroz, que tem 60 anos e mora no bairro de Valéria. Ela nasceu em Salvador, no bairro de Santa Cruz e entrou na congregação das Irmãs Ancilas do Menino Jesus em 1983.

A professora Ana Rita Santiago foi freira na congregação das Irmãs Ancilas do Menino Jesus, tem 58 anos e é professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Também é

membro permanente do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Ana Rita conheceu padre Heitor quando estava na militância da Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJNP). Sílvia Regina Jurema Silva nasceu no Rio de Janeiro e, atualmente, é diretora do Departamento Ecumênico de Investigação, em Costa Rica; trabalha com a leitura popular da Bíblia, a teologia negra e a teologia feminista negra. Sílvia pertencia à Congregação das Irmãs Franciscanas da Imaculada Conceição de Maria de Bonlanden e morava nessa congregação na Baixada Fluminense. Conheceu o padre Heitor no grupo dos APNs. Tanto padre Heitor quanto padre João Munari estavam comprometidos com o trabalho com a população negra: padre Munari mudou-se de Salvador para Rio de Janeiro para dar continuidade à Pastoral Afro enquanto padre Heitor permaneceu em Salvador.

Ana Rita e Sílvia Regina abraçaram a causa da “identidade negra” e da “recuperação das raízes africanas”. As congregações dessas irmãs, no início, abriram as portas a essa discussão, assim como fizeram outras congregações religiosas no Brasil todo. Muitos (Muitas) religiosos e religiosas começaram a abordar as três linhas dos APNs dentro das congregações, a saber: viver dignamente o ser negro (a) na Igreja; ter reconhecimento da cultura afro dentro dela; e viver a dupla pertença. Porém, a reação da Igreja, em termos institucionais, foi se fechar, chegando mesmo a perseguir os membros que, dentro dela, aderiam e promoviam essa pauta. Nas congregações, os (as) religiosos (as) negros (as) questionavam abertamente o fato de não falar de sua origem africana. Assim afirma a irmã Jacira:

Eu, na época achava engraçado que não se tocasse na nossa origem. Por quê? A gente começava a achar que era uma rejeição a nossa cultura. Eu, como mulher negra apoiava a iniciativa enquanto ideia. Aí começamos a questionar até a comida. Reclamamos o porquê não tinha feijão na refeição, que era sempre macarrão e arroz branco com batata. Eu vivi um período muito difícil dentro da congregação. Tudo o que vinha da gente era rejeitado. O conteúdo dos encontros é voltar a conhecer a raiz e, dentro dessa raiz, encontram-se as religiões de matrizes africanas. Sinto muito esse racha entre o catolicismo e o candomblé. O que Heitor fez na época foi bom. Foi nessa época que a gente abriu nossos olhos. Vivíamos numa congregação toda italiana, europeia que não tinha nada da nossa cultura (informação verbal)⁸⁴.

Esses questionamentos geravam conflitos, pois a Igreja não estava preparada para enfrentar tal situação. Sílvia considera que era porque o assunto sobre a “ancestralidade” não se encaixava nas doutrinas da Igreja: “[...] quando você começa já a assumir esse tema da ancestralidade, não cabia dentro da estrutura religiosa, ou da estrutura cristã católica. Não cabia,

⁸⁴ Informação apresentada por Jacira Ferreira Queiroz, Sussuarana, julho de 2021.

era como vinho novo em odres velhos. Explodia” (informação verbal)⁸⁵. A dupla pertença manifesta-se na adesão de um indivíduo às duas religiões simultaneamente. No caso dessa pesquisa, trata-se da adesão ao catolicismo e à religião de matrizes africanas. É ir à missa de manhã e frequentar o terreiro à noite. No caso dos (das) religiosos (as), o fato era que muitas pessoas, que entraram na vida religiosa naquela época, vinham de famílias que viviam essa dupla pertença. A respeito disso, a irmã Jacira afirmou:

Sou filha de vendedora de acarajé e o acarajé estava ligado à cultura negra. Tinha muitos jovens que vieram desse contexto de sincretismo religioso. [Havia] algumas [freiras] cujas mães eram de candomblé. Outras cujas mães não participavam, mas ofereciam caruru da santa Bárbara e de São Cosme todo ano. Em algumas famílias, tinha manifestações dos orixás. Acontecia nas famílias, pois sempre tinha gente nas famílias que pertencia ao candomblé. Era normal. As pessoas nunca fizeram santo, mas, quando adoeciam, iam para uma casa de candomblé para fazer trabalho, limpeza do corpo. São pessoas que iam para a missa nos domingos (informação verbal)⁸⁶.

O resultado desses conflitos era a saída ou, em alguns casos, a expulsão desses (dessas) religiosos (as) das congregações. As saídas aconteceram, porque não havia possibilidade de acolhimento. Sílvia Regina afirma que se afastou da sua congregação por causa da rejeição a respeito da questão de identidade negra. Assim afirma: “[...] quando eu saí da congregação, a minha intenção não era para sair. Acho que, no nosso caso, houve muita intolerância de parte das congregações e muito radicalismo” (informação verbal)⁸⁷. Ana Rita acrescenta ao fator da dupla pertença ou da “história com os ancestrais”, o fator do conhecimento. Esse seria, ao menos em parte, o motivo que a levou a abandonar a congregação. Assim, ela afirmou: “[...] outro fato é que você começa a conhecer a história, filosofia, antropologia e começa a perceber que na Igreja há limite. Só pode ir até aqui. Aí, você se pergunta: o que fico fazendo aqui?” (informação verbal)⁸⁸. Para ela, foi um período crucial, em que muitos negros e negras se afastaram da vida sacerdotal e da vida religiosa por causa dos conflitos e das descobertas que fizeram de si mesmos (as) e o choque com cortinas que se abriram das relações desiguais dentro das comunidades. A descoberta do ser negro (a) ou da identidade negra, a falta da abertura da Igreja em abraçar essas descobertas e a perseguição foram as motivações que levaram os religiosos e religiosas de várias congregações a abandonar as congregações religiosas.

⁸⁵ Informação obtida por Sílvia Regina, Sussuarana, junho de 2021.

⁸⁶ Informação adquirida por Jacira Ferreira Queiroz, Sussuarana, julho de 2021.

⁸⁷ Informação obtida por Sílvia Regina Sussuarana, julho de 2021

⁸⁸ Informação apresentada por Ana Rita Santiago, Sussuarana, maio de 2021.

Um cenário parecido desenhou-se no Sarau da Onça. Quando os (as) jovens do Sarau chegaram a colocar os temas de identidade, cultura e religiões na pauta, sem esquecer, todavia os demais temas iniciais como violência, discriminação e racismo, começou a aparecer tensões e conflitos entre eles (elas) e alguns membros da paróquia, diante da descoberta da identidade. Alguns (Algumas) jovens chegaram a considerar isso como uma rejeição de sua origem africana e da sua identidade. Como consequência, alguns (algumas) foram para as religiões de matrizes africanas e outros permaneceram na Igreja. No total, entrevistei 11 pessoas e, dentre elas, nove delas abraçaram, decididamente, o candomblé, enquanto apenas duas permaneceram no catolicismo. Entre os (as) nove jovens que deixaram o catolicismo, somente uma pessoa foi para a umbanda. Relato aqui a partir das entrevistas, as motivações segundo os (as) jovens, que os (as) levaram a buscar outra experiência religiosa.

Uma das motivações foi a rejeição dos traços diacríticos que os (as) jovens procuraram resgatar para definir a sua identidade. Sandro Sussuarana, em uma entrevista realizada em 2019, afirmou que a Igreja procura sempre impor o padrão europeu, enquanto os (as) jovens estavam querendo viver um padrão diferente, nesse caso, o africano. Assim relatou:

O uso de turbante e de tranças foi outro problema. São homens e mulheres obviamente negros que começaram a se identificarem a partir do Sarau e começaram a identificarem com as questões afro, não somente a questão da religião, mas as vestimentas, utilização de turbantes, penteados, tranças e afins foi vista pela igreja como uma certa afronta para com a doutrina da igreja que segue um padrão europeu e que as pessoas através do Sarau aprenderam a seguir um outro padrão que seria diferente do da Europa. Nós percebemos que isso foi uma forma de negação da nossa identidade e pior a igreja passou a nos demonizar principalmente a respeito da religião de matrizes africanas (informação verbal)⁸⁹.

Esse novo padrão inclui os elementos diacríticos como tranças, turbante, vestimentas, penteados e alguns símbolos da religião de matrizes africanas como danças, tambor, músicas... Como esse novo jeito de ser e de viver, a fé católica diverge das normas da Igreja, isso gerou conflito e acarretou a saída para outra experiência religiosa.

Outra motivação foi o conhecimento adquirido através das diversas leituras e no Sarau. Os (As) jovens tiveram contato com a história da Igreja e perceberam que ela foi cúmplice da opressão da cultura com que eles (elas) hoje procuravam se identificar. “[...] A gente estuda coisa e percebe que o processo histórico da Igreja foi cruel”, afirmou a interlocutora Sônia. Hoje, ela é candomblecista. O motivo que a levou a fazer o trânsito religioso foi “[...] a

⁸⁹ Informação apresentada por Sandro Ribeiro S. Sussuarana, em outubro de 2019.

descoberta, de você saber que não é uma folha solta no mundo, que você tem uma raiz ancestral, ligada à África. Existe também o afeto no outro espaço. E o candomblé surge nessa coisa de cuidar, de afeto (informação verbal)⁹⁰. Todavia, Sônia afirma que não anula, em momento algum, as suas vivências e aprendizagens da igreja. Declarou que é devota de nossa Senhora até hoje e que essa devoção completa a fé dela.

No mesmo sentido, o idealizador do grupo, Sandro Sussuarana, que se encontra hoje no candomblé, afirma que ali está o lugar dele. Ele compara o tempo passado na Igreja Católica com a estadia do povo de Israel no Egito e o candomblé com a Terra Prometida, da qual vivia longe. Afirma que foi pela leitura e conhecimento que descobriu essa Terra. A partir dessa descoberta, nada o impediria de caminhar rumo a esse lugar que sempre esteve reservado ao povo negro e o povo do Axé.

Na entrevista do dia 7 de maio de 2021, dia em que o Sarau celebrava 10 anos de fundação, Sandro Ribeiro fez o seguinte pronunciamento, com muita emoção, relendo a sua própria história, as suas lutas e as suas dores. Uma leitura da vida, cheia de sentimentos e conquistas, mas também de sofrimento advindo da sociedade e da Igreja que o formou e o incentivou a se encontrar na arte.

Assim como aconteceu no processo das pessoas se descobrirem quanto poeta ou artistas, nesse espaço a questão toda é que você acaba tendo acesso à informação, ao conhecimento. Outra questão era que muitas pessoas são de determinadas religiões, porque não conhecem a sua história, a história do seu povo, dos seus ancestrais. No caso do Sarau especificamente, foi muito mais à questão da identidade. De você começar a perceber naquilo que você adquire de experiências e de conhecimento, com a história de vivências dentro do espaço. E com a sua leitura do mundo e aquilo que a partir do momento em que você tem acesso a muita informação: leitura de livros, assistir filmes, vídeos e você vai se identificando e isso vai acabando e lhe puxando numa forma muito natural. Foi, pra mim, muito natural. Eu fui me percebendo enquanto ser político, enquanto a minha presença era mais politizada, a forma como eu uso o meu cabelo era politizada, a roupa que eu uso era politizada, o espaço que eu frequento era politizado, a forma que eu falo era politizado, e comecei a perceber que a religião é um ato político. Quanto que isso era importante que fosse afirmado, como que eu me sentia, o que é que essa religião de matrizes africanas sofreu ao longo desses anos e a forma como meu povo sofreu, eu sofri e venho sofrendo... A gente vai 'linkando' tudo isso, vai fazendo as associações como você se depara e você fala: Eu vim daqui, por que [que] estou aqui. Eu preciso estar aqui, eu preciso seguir essa trajetória, seguir esse caminho. A gente acaba indo nessa linha muito natural e se percebe e fala. Esse aqui é meu caminho, realmente é aqui que me sinto bem, aqui que consigo me reenergizar, entender, sentir... Quando você percebe isso, [a

⁹⁰ Informação obtida por Sônia S. Sussuarana, em abril de 2021. Sônia é um nome fictício

saída] é inevitável. Foi o que aconteceu com a gente. Eu digo que no processo de caminhar a gente encontrou a nossa religião (informação verbal)⁹¹.

O mesmo questionamento que tinha feito a professora Ana Rita, nos anos 1980, apareceu por Sandro: “[...]o que estou fazendo aqui?” A partir desse questionamento, inicia-se um processo que ele considera “muito natural”. O questionamento é um processo criativo. Fanon termina o seu livro fazendo essa oração: “[...] ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona”. Transitar de uma religião à outra ou encontrar-se na outra religião torna-se um processo natural. Evanilson Alves afirma reitera essa ideia dizendo

A gente se encontra. Eu, por exemplo, até chegar no candomblé, conheci diversas religiões. Fui catequista na católica, fui para [a Igreja] Batista, fui para [a Igreja] Universal, [fui] testemunha de Jeová. É questão de identidade, de pertencimento. Você começa a se construir para além daquilo que te contaram ou deixaram de te contar. É o conhecimento que vai expandindo a mente. Vai percebendo sua origem, de onde você vem, qual é a sua ancestralidade. A gente está onde a gente se sente bem, a gente está onde a gente consegue se conectar com Deus (informação verbal)⁹².

Outros jovens alegaram que já conheciam essa nova experiência religiosa através da família. Isso me levou a compreender melhor como esse trânsito ocorreu durante o período 2014-2019. A maioria dos (das) jovens entrevistados (as) afirma que nasceu em uma família de Candomblé. Eles (Elas) tinham ou continuam tendo membros da família de frequentam os terreiros ou têm práticas do culto aos Orixás. Desse modo, alguns (algumas) já praticavam a dupla pertença, antes de fazer essa ruptura com a Igreja, enquanto outros (outras) continuam com essa prática da dupla pertença. É o caso da Silvana e Samara⁹³ que retomaram a questão da dupla pertença quando abordaram o fenômeno de trânsito religioso. Elas me ajudaram a perceber o fio condutor de toda essa história. Na verdade, a maioria das pessoas em Salvador tem contato direto ou indireto com as religiões de matrizes africanas. Não, necessariamente, fazem parte desse universo religioso, mas mantêm um vínculo com as suas práticas religiosas. Silvana me contou o seguinte:

Quem é baiano, quem nasceu na Bahia e se cria na Bahia, dificilmente está afastado das religiões de matrizes africanas. Por mais que se diga, pode ser que hoje as gerações mais novas não tenham a proximidade. Mas quem

⁹¹ Informação adquirida por Sandro Sussuarana em outubro de 2019

⁹² Informação adquirida por Evanilson Alves em Sussuarana, maio de 2021.

⁹³ Nomes fictícios usados para preservar a imagem das interlocutoras.

nasceu, na década de 70, [sabe que esse] era um processo embrionário. As pessoas frequentavam a Igreja Católica, mas elas mantinham tradições africanas dentro de casa. Então [tinha] caruru, ascender a vela para pedir alguma coisa, ir ao terreiro para poder ver alguns problemas de saúde, alguns problemas que o médico não dava jeito. Até a década de 80, isso era comum até porque o SUS não era para todos. Quem curava, cuidava das doenças eram os pais e mães de santo. Era no terreiro que a população preta cuidava de seus problemas de saúde. Era quem dava o chá, era quem fazia orientação de remédio... Era uma prática muito comum. [...] Não que eu fiz transição. Esse é uma prática habitual. Minha família é inicialmente uma família do candomblé. Minha vó paterna era rezadeira. São práticas familiares, de incorporação familiar, dentro de casa. A minha vida inteira foi permeada das experiências das matrizes africanas. A vida inteira. Com quatro anos de idade, eu era que ia pra a missa. Eu pedia pra minha mãe me levar para a igreja. Essa minha transição hoje, eu entendo que eu tenho dupla pertença, respeito tanto uma religião quanto a outra com a mesma intensidade. Hoje, eu consigo lidar com essas duas realidades dentro de mim porque uma não afronta a outra. Na verdade, é complemento a outra: uma da minha ancestralidade, de herança familiar que eu não posso abrir mão, porque me constituiu quem eu sou, mas a outra é de uma escolha pessoal, consciente (informação verbal)⁹⁴.

Samara também trata de sua experiência nesse terreno e relembra:

Meu processo foi muito de aceitação. Assim como foi de aceitação de me entender, me afirmar enquanto mulher negra, minha história, meu cabelo, os meus traços. Assim também o processo de minha religião católica a passar-se da adepta ao candomblé, foi também um processo de aceitação, de ancestralidade, de continuação e do próprio legado que vovó deixou. Minha vó não estava ali especificamente dentro do terreiro no candomblé, mas era uma pessoa que respeitava. Tinha essa devoção pelos orixás dela. Tinha questão de envolvimento com caruru. Entendi a importância de continuar com isso. Cuidava dos orixás. Acho que o meu processo foi um processo de aceitação, de algo que foi meu e que vovó também deixou. O que o candomblé tem de diferente, além de sua essência e energia, é que é a religião que escolhe. Não é a gente que escolhe a religião. Eu entendo candomblé dessa forma. Eu acho que fui escolhida pelos orixás. Entendo minha religião, minha fé minha ancestralidade dentro dessa religião, me reconhecer enquanto dessa religião. Essa religião sempre foi minha, sempre me identifiquei com ela [...] (informação verbal)⁹⁵.

Como relatam Silvana e Samara, essas são “coisas de família” na Bahia. Quando os (as) jovens escutam o “chamado dos ancestrais” e decidem segui-lo, nada mais fazem do que “voltar à fonte”. Samara explica a sua adesão do candomblé declarando que fazia parte da “*Orô dance*”, grupo de dança afro em Sussuarana, e “[...] mexia com algo que não sabia. O grupo misturava

⁹⁴ Informação apresentada por Silvana, Sussuarana, abril de 2021.

⁹⁵ Informação obtida por Samara em Sussuarana, abril de 2021.

dança afro e candomblé. Dançar a dança de orixás fora do terreiro é uma afronta com orixás”⁹⁶. Contudo, reconhece que a sua passagem pelo CENPAH foi importante porque, embora o Sarau não tivesse incentivado os (as) jovens a saírem do catolicismo, sempre os (as) incentivou a se identificarem. Ela conta a sua experiência com o Orixá:

[...] a minha saída para o Candomblé foi um chamado dos Ancestrais como o senhor também foi chamado por Deus para ser padre. Recebi um dia o convite de participar duma festa num terreiro aqui perto de casa e fui, pois faz tempo que eu mesma senti um desejo estranho em mim de assistir uma festa dessa. Fui e ao longo da festa bolei. Sei lá ... Eu não tinha entendido nada daquilo que aconteceu naquele dia. Enfim, ah deixa para lá. Hoje sou de Candomblé pronto e gosto. (informação verbal)⁹⁷.

Uma terceira motivação que possibilitou o trânsito religioso foi o conflito de gerações. Isso se deu pelo fato que somente os (as) jovens na paróquia passaram por essa metamorfose ocorrida no Sarau. Os (as) mais velhos (as) não entraram nessa onda de descoberta da identidade. Isso gerou um conflito por que, de um lado, houve divergência na forma de fazer algumas atividades das comunidades eclesiais. Do outro lado, houve uma preocupação dos (das) jovens de ocuparem espaços de liderança nas igrejas. Em outras palavras, enquanto o Sarau incentivava os (as) jovens a assumir compromissos, a se engajar em diversas atividades e a tomar iniciativas, os (as) mais velhos (as) se opunham, não aceitando o jeito de fazer dos (das) jovens. Sandro comenta a respeito:

Berna, um grande fator que contribuiu para que as pessoas, principalmente os jovens saíssem da igreja católica para as religiões de matrizes africanas é que ela (a igreja) não permitia que os jovens tivessem a autonomia de fazerem suas coisas. As políticas que ela pensava não incluíam os jovens. Esse era um fator. Outro fator foi de ela confrontar e dizer que os jovens não eram capazes de decidir sobre coisas, assim problematizar as coisas que queriam executar... Que os jovens não tinham capacidade de gerenciar atividades viu, isso fez com que os jovens se afastassem, porque, em contrapartida, com isso tinha o Sarau da Onça que estimulava os jovens e mostrava pra eles que eram tão capazes quanto as outras pessoas. Por esse motivo, esses jovens partiram da igreja católica para as religiões de matrizes africanas e também por conta do acolhimento que se tem nesses espaços religiosos, onde eles são ouvidos. E foi a Renovação Carismática que não permitia que esses jovens tivessem essa autonomia. Por isso que gerou esse conflito de dizer que a Pastoral Afro, por trabalhar as questões afro descendentes dentro do Evangelho, estava trazendo candomblé dentro da igreja. Por conta disso as missas inculturadas pararam de ser realizadas dentro da paróquia (informação verbal)⁹⁸.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Informação adquirida por Samara em sucurana, abril de 2021.

⁹⁸ Informação apresentada por Sandro Ribeiro S. Sussuarana, em outubro de 2019.

Sandro se referia, nessa entrevista, ao desejo de mudança de paradigma e passar da voz passiva para a voz ativa dos (das) jovens. Também o desejo de “inculturar o Evangelho” dentro dos valores e simbologia da “cultura afro”, com as danças, as músicas, as roupas... Em outras palavras, para os (as) jovens, era possível viver a fé católica e, ao mesmo tempo, adotar algumas práticas do que eles consideravam ser a cultura africana. Queriam dançar ao som do atabaque durante as missas. Nessas danças, encontravam-se “[...] os elementos africanos nelas presentes, como os ritmos, os passos, as letras das músicas, permeadas de palavras de origem africana, e símbolos que mesmo transformados, remetem às suas raízes” (DE MELLO, 2002, p. 141). Por isso, eles (elas) também aprendiam alguns cantos em línguas africanas como lingala, kinande, ewe, mina e suaíli. A necessidade de se apropriar e mostrar esses elementos cresceu de tal maneira que os (as) jovens não estavam mais dispostos a abrir mão deles. A “identificação com o afro” é realçada e não permite mais que esses (essas) jovens aceitem outras identidades e símbolos que não contemplam ou rechacem os valores africanos. Então, tomaram consciência de que “[...] sua identidade católica e sua identidade africana ao mesmo tempo se confundem e se opõem” (SANCHIS, 2018, p.333).

Mesmo com a saída do catolicismo da maioria dos (das) jovens, o grupo foi crescendo e adquirindo visibilidade na cidade soteropolitana, como um sarau que propicia a construção da identidade negra. Contudo, o cruzamento da busca da identidade, da ancestralidade e da religião mudou o rumo da história de muitos membros do Sarau. Como aconteceu na década de 1980, a Igreja que ainda continuava sonhando com uma capital soteropolitana civilizada, “[...] nada tendo em comum com expressões culturais ‘outras’, próprias [d]as classes mais humildes, acostumadas ao candomblé e à macumba” (Sanchis, 2018, p. 150), fechou as portas: nada de turbantes, nem de cabelo black; nada de candomblés, umbandas e macumbas.

Uma particularidade da paróquia São Daniel Comboni era que, enquanto os missionários combonianos apoiavam as iniciativas dos (das) jovens envolvidos (as) no Sarau e outras iniciativas, algumas pessoas, que frequentavam a igreja, se opuseram, radicalmente, tanto aos missionários quanto aos (às) jovens. Brenda conta que, um dia, um membro da comunidade comentou a respeito do cabelo dela e da Ingrid, dizendo: “Essas meninas sempre tiveram cabelos todo bonito e agora estão nessa loucura de deixar os cabelos para cima” (informação verbal)⁹⁹. Se no passado, a responsabilidade havia sido atribuída ao padre Heitor, hoje, com o Sarau, seriam os padres Arturo e Severino que seriam acusados e denunciados ao bispo. Houve um grande conflito na paróquia.

⁹⁹ Informação apresentada por Brenda G. Sussuarana, em maio de 2021.

Todas essas experiências de reconhecimento do candomblé fizeram com que os (as) jovens começassem a vivenciar o que se chama, geralmente, de intolerância religiosa como todos os (as) adeptos (as) das religiões de matrizes africanas. Eles (Elas) usam também a arte para combater e denunciar esse fenômeno. Um dos poemas que trata do assunto chama a atenção, tal como o da Maiara Silva, intitulado *Intolerância religiosa*

Licença, por que me olhas torto?
 E quando passo do seu lado se treme todo
 E as guias em meu pescoço, o meu torço branco
 Por que te incomodam tanto?
 Deixe minha saia rodar ao som do atabaque
 E nós sempre tivemos voz, só não tínhamos vez
 Mas agora com ou sem vez, vamos deixar um recadinho para vocês
 Conhecimento sábio é essencial, para o bom desenvolvimento humano
 Por isso preste bem atenção nesta poesia que estou recitando
 A intolerância religiosa é um conjunto de ideologias ofensivas
 Que fere a liberdade e dignidade da minha gente e o Brasil é um
 país de estado laico
 Onde não há uma religião oficial, então nem venha me dizer que
 a sua é a única original
 Até porque minha religião é ancestral
 Portanto, manifestação de Orixás não é macumba
 A nossa oferenda não é macumba
 É uma forma de agradecimento
 O nosso candomblé não é macumba
 Cala essa sua boca imunda e você pode não gostar, mas respeite,
 escute bem, respeite
 O candomblé é uma religião de gente decente e dá nojo perceber
 o ponto ao qual a humanidade desumana chegou
 Somos realistas e dispensamos seus discursos moralistas e estamos
 cansados de seus insultos e de todo esse preconceito imundo
 Mas nosso povo é forte, guerreiro, resistente, consciente
 Não baixamos a cabeça, erguemos a mesma
 Vestimos branco, cultuamos o nosso povo,
 passamos por vários olhares de desgosto, mas a luta continua
 O candomblé me representa e eu uso a poesia para resgatar
 tudo que o preconceito conseguiu apagar
 E agora, antes de praticar a intolerância religiosa,
 vai pesquisar a nossa verdadeira história

Se, muitas vezes, as pessoas migram do catolicismo para o candomblé e a umbanda para resolver alguns problemas e, depois, voltam ao catolicismo tido como religião “oficial” da família, os trânsitos religiosos dos (das) jovens do Sarau em Sussuarana foram provocados pelo processo de identidade e identificação com as religiões de matriz africana enquanto legado “ancestral”.

Esse movimento é uma forma de responder a um “chamado”. Eles (Elas) encantam-se com o “[...] banho de ervas e de cachoeira, o jogo divinatório, a beleza das roupas e dos rituais” (LÍSIAS, 2009, p. 111). Gostam de dançar ao som do batoque e de atabaque, gostam de ouvir sobre “a ancestralidade”, a maneira de curar as doenças com ervas, os orixás... Nessa busca de identidade, a partir das aprendizagens no Sarau, os (as) jovens elaboram classificações singulares de crenças e religiosidades que, mesmo provisoriamente, lhes fornecem identidades (TAVARES E CAMURÇA 2004, p. 28).

Em ocasiões, essas identidades são, permanentemente, negociadas e parecem ganhar a forma de sínteses pessoais como as de Diego Teles, o único dos jovens que adentrou na umbanda:

Quando cheguei na umbanda, a minha experiência de 16 anos no catolicismo não foi anulada. A dupla pertença vem com a gente por questão da ancestralidade. O que as pessoas chamam de dupla pertença, eu a chamo de ancestralidade. No sarau existe um quê que ele possibilita: foi o caminho de descoberta. Na umbanda, eu consigo aprender e colocar em prática concepção que eu vi completamente no catolicismo. O sarau tem algumas situações de dispositivo sociocultural, que são capazes de ligar esse dispositivo e estimulam essa chavinha e isso possibilita as pessoas que acessem essa mudança (informação verbal)¹⁰⁰.

A descoberta da identidade no Sarau levou os (as) jovens a passarem por vários momentos de transformação. Essa mudança começou com a da mentalidade, o que possibilitou, mais tarde, uma mudança de estrutura social. Quando os (as) jovens chegam o estágio da militância no Sarau, de acordo com Ferreira, (2000, p. 81), “[...] um grande período de tempo é gasto na criação de estilos africanos de penteados, cortes de cabelos, roupas e passam a ser valorizadas as músicas que contém ritmos africanos”. Isso permitiu as mudanças externas, como demonstrei no início deste capítulo.

Entende-se a agregação dos gêmeos, que dançam *Hip Hop*, Pagode, dança afro, como outro momento de dança que acontecem durante o Sarau. Esses elementos foram escolhidos para construir uma identidade centrada nos valores africanos. A apropriação desses elementos, aos quais se soma a questão de ancestralidade, torna-se um processo normal na vida de alguns (algumas) jovens, pois a dupla pertença faz parte do cotidiano de algumas famílias em Salvador como indicou as entrevistas. A ancestralidade é o sentimento de pertencer aos (às) antepassados (as), de não estar só, mas ligado aos (às) ancestrais. No processo de construção da identidade,

¹⁰⁰ Informação apresentada por Diego Teles, Sussuarana, abril de 2021.

a partir das poesias, os (as) jovens do Sarau foram levados (as) a fazer essa volta às raízes ancestrais, onde encontram força e vitalidade e exemplo para lidar com o racismo que continua oprimindo. Eduardo Oliveira a define como princípio que organiza e sustenta o candomblé. Concebe o conceito de ancestralidade como uma forma de opor-se ao sistema de opressão no Brasil. Fundamenta-se na experiência da cultura africana onde se alimenta e se revigora. Para esse autor, essa noção de ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. As pessoas tinham práticas religiosas paralelas às do catolicismo. Isso constitui uma prática natural. Segundo Sanchis (1994, 10), o Brasil “[...] desenvolveu até aqui uma identidade religiosa ‘naturalmente’ (um natural evidentemente histórico) propensa à incandescência do processo sincrético, ou de algumas de suas modalidades”. Os (As) jovens, ao se descobrirem negros (as) e alguns (algumas), vivendo a prática da dupla pertença em suas famílias optaram por adentrarem no espaço das religiões de matrizes africanas.

Observa-se que alguns (algumas) jovens, que não fizeram o trânsito alegam também que já têm candomblé na própria casa ou têm a prática de candomblé na família. A interlocutora Fabrícia Alves¹⁰¹ é uma jovem da paróquia. Ela é bem engajada com comunidade e já assumiu a coordenação de várias pastorais. Assim afirmou:

[...] a minha família tem gente de candomblé. Ela é do interior e no interior o sincretismo é muito forte. Mas, uma parte da família não toca nesse assunto porque hoje são da igreja evangélica. A minha família continua oferecendo caruru, tem tambor dentro de casa. Toca esse tambor e a gente participa. Alguns dançam e já vi situações de algumas pessoas dando santo, se manifestando dentro de casa. Mas a casa não é terreiro de candomblé (informação verbal)¹⁰².

O projeto Sarau da Onça, na sua pretensão de ajudar os (as) jovens a promover a cultura da paz, do respeito e da igualdade racial, contribuiu para que esses (essas) jovens descobrissem e reconhecessem a sua identidade centrada nos valores africanos. A vivência desses valores na igreja católica em Sussuarana acarretou um conflito interno. Um grupo opôs-se a essa nova tendência de ser cristão. Atraídos (as) pelas religiões de matrizes africanas, onde esses valores afros são vividos, esses (essas) jovens adentraram nas religiões de matrizes africanas onde podem manifestar a sua identidade. Alguns (Algumas) permaneceram no catolicismo, mas continuam frequentando todas as atividades do Sarau “[...] pois o que se procura não é mais

¹⁰¹ Nome fictício usado para preservar a imagem das interlocutoras.

¹⁰² Informação adquirida por Fabrícia Alves, Sussuarana, junho de 2021.

simplesmente, como em outras épocas recentes, a recuperação de traços perdidos de uma cultura, mas a afirmação de uma identidade, da qual essa cultura será eventual veículo e expressão” (SANCHIS, 2018, p. 322).

4. CONSIDERAÇÕES

Como ser negro ou negra na sociedade brasileira e usufruir dos seus direitos como cidadão (ã)? Essa foi a questão inicial que dirigiu a pesquisa de que deriva este trabalho dissertativo. A pesquisa descreveu a luta de um grupo de jovens da periferia de Salvador que, partindo do incentivo dos missionários combonianos, deu origem ao Sarau da Onça.

Esse coletivo é um encontro de jovens que buscam valorizar as manifestações culturais existentes no bairro de Sussuarana através da poesia. Por um lado, esse movimento procurava ressignificar a periferia a partir de Sussuarana, mostrando que nas periferias existem, não somente a violência e a criminalidade, mas também uma multiplicidade de artistas, poetas e ativistas. Por outro lado, o surgimento do Sarau pretendia fazer ecoar a voz silenciada da juventude negra periférica. Como passar da invisibilidade para a visibilidade? Como escapar do olhar do homem branco e se colocar em pé de igualdade a ele?

O Sarau da Onça soube dar uma resposta satisfatória a essas perguntas: deixar a branquitude e buscar a negritude. Em outras palavras, a resposta para essas indagações tornar-se negro e negra; se aceitar ser negro e negra; e orgulhar-se dos traços físicos do negro e da negra: da cor da pele e da forma do cabelo. A negação desses traços nunca foi solução no passado e não será no século XXI. Entendido, desse modo, os (as) jovens do Sarau da Onça nos mostraram como a busca da identidade exigiu (e exige ainda) desconstruir as perspectivas hegemônicas e eurocentradas para privilegiar a negritude, na adoção de uma postura “afrocentrada”. Uma postura que “[...] é estruturada enquanto identidade étnica, como uma forma de resistência à ‘pressão classificadora’ da sociedade nacional”. (JEFERSON; CARLOS 2007, p. 166).

Essa busca da identidade não surgiu de um dia para outro entre esses (essas) jovens. Foi um projeto de evangelização que os missionários combonianos iniciaram no início da década de 1980, nas regiões de Pau da Lima e Sussuarana, em Salvador-BA. Através de um compromisso pastoral junto com negros e negras, denominado Pastoral Afro, eles procuraram incentivar a população negra desse território identitário a buscar a sua visibilidade enquanto negros e negras marginalizados (as) e discriminados (as).

Em 1998, eles decidiram dedicar mais atenção ao bairro Sussuarana que, na época, era muito violento e desassistido pelas autoridades. Criaram no bairro, em 2000, o Centro de Pastoral Afro Pe. Heitor como espaço de resistência ao racismo e à discriminação. As atividades desenvolvidas a partir desse Centro como a Marcha da Consciência Negra, a Marcha contra o

Extermínio da Juventude Negra, o Quilombo Educacional Bakhita, a Noite da Beleza Negra, os Seminários sobre o diálogo com as religiões de matrizes africanas, dentre outras iniciativas, levaram os (as) jovens, principalmente Sandro Sussuarana e Evanilson Alves, a criar o projeto Sarau da Onça em maio de 2011. O objetivo era agregar os grupos culturais do bairro para falar dos sofrimentos e das dores da juventude negra periférica na sociedade soteropolitana. Com o tempo, o grupo foi se configurando em uma produção intelectual que busca reconstruir e ressignificar as identidades negras.

Na construção dessas identidades, os (as) jovens da paróquia São Daniel Comboni privilegiaram alguns elementos que, no início, foram apresentados como parte da missão dos padres combonianos junto à população negra brasileira. Dentro desses elementos, encontram-se as roupas coloridas, os turbantes, a dança, a música, a construção de uma igreja afro, o curso pré-vestibular, as missas afro com alguns símbolos usados pelo povo africano (alguidar, jarra de barro, fogo etc.). Posteriormente, os jovens deixaram de lado alguns desses elementos e se apropriaram de outros como os turbantes e as roupas, aos quais se acrescentam o cabelo *black* e as tranças. Essa escolha constitui, justamente, parte da sua afirmação identitária e política, por meio de uma “[...] estética que radicaliza a diferença junto à forma e à beleza” (MIZRAHI, 2019, p. 471).

Tal radicalização para marcar diferença é um aspecto importante do Sarau da Onça. Em outras palavras, a afirmação de identidades negras é a ferramenta que o projeto Sarau utiliza para combater o racismo e a discriminação contra a população negra. Em que pese a sua origem, dentro da Pastoral Afro da Igreja Católica, esse movimento produziu um novo problema: como ser negro e negra na Igreja, já que nem todos e todas aderiram à reconstrução dos traços diacríticos já citados?

Desse impasse surgiram outros conflitos, tais como as relações entre os (as) jovens e alguns (algumas) pessoas mais conservadoras da Igreja; e, quase naturalmente, alguns (algumas) jovens encontraram nas religiões de matrizes africanas, a maioria no candomblé, um “[...] espaço de profunda cultura negra no Brasil, onde é possível encontrar o jeito de ser, de conviver, de crer, de rezar do negro” (FRISOTTI, 1988, p. 66). Essas ocorrências devem-se às rejeições dos elementos com quem esses (essas) jovens se identificaram; o conhecimento adquirido das leituras; e a experiência da dupla pertença de alguns (algumas) jovens.

Existiria um “modo negro” de ser dentro do catolicismo? O processo de identificação do negro e da negra conduzia necessariamente às religiões de matrizes africanas? Essas são algumas indagações que este estudo aponta, as quais precisam ser investigadas em pesquisas posteriores.

A pesquisa historicizou a ação pastoral da Congregação dos Missionários Combonianos em Salvador-BA e ajudou no conhecimento da história do bairro Sussuarana a partir das vozes e narrativas de moradores (as). Fez o mapeamento e a descrição-interpretativa das ações dos combonianos junto à população negra, sobretudo, aos (às) jovens negros (as). Apresentou a trajetória de um grupo de jovens periféricos que assumiram a identidade negra para lutar contra o racismo e a discriminação. Traçaram o caminho para os (as) jovens periféricos (as), caminho que eles (elas) buscam vincular aos feitos dos seus (suas) “antepassados (as)” para se libertar da escravidão. Para esses jovens, trata-se agora de resistir para consolidar o que entendem como sendo os seus “laços culturais”. A “pauta identitária” é, sobretudo, uma forma de organização política contra o racismo, a discriminação e a violência. Aqui, como tem sido historicamente, esse processo é sempre conflituoso. Mostra, por exemplo, as lacunas e as dificuldades das comunidades e dos (das) mais velhos (as), respaldados (as) por fortes relações hierárquicas, em acolher os anseios dos (das) mais jovens. Enfim possibilitou a construção da autodefinição do pesquisador como africano e negro no Brasil.

A proposta metodológica educacional do Sarau pode ser uma fonte de estudo pedagógico aprofundado. O projeto, através da sua pedagogia de microfone aberto, soube obter resultados almejados. Possui também um caráter político de enfrentamento ao racismo e a discriminação que produzem as mazelas da população negra. Enfim encontra-se o caráter estético que levou os (as) a definir a apropriar-se de padrões de beleza que definem suas identidades.

É evidente como esses (essas) jovens sofreram o racismo presente nas práticas da Igreja e nas práticas do trabalho pastoral. Contudo, é preciso advertir que não é apenas a raça que media as relações sociais nesse contexto. A Igreja é um ambiente hierárquico, sem dúvida. Mas também as pessoas valorizam essa hierarquia na relação entre padres e fiéis e entre os (as) mais velhos (as) e os (as) mais jovens.

No trabalho da Pastoral Afro, a raça é um elemento central, mas há também outros elementos. A geracional é um deles. O Sarau da Onça é um projeto dos (das) jovens que se identificam como negros e negras, mas os (as) velhos (as) não necessariamente se identificam como negros e negras da mesma maneira. Alguns sequer queriam ouvir falar da “raça” nesses termos ou em “raça”. Assim, o conflito foi inevitável. Ao tratar da Pastoral Afro, haverá de se considerar problemas que, contemporaneamente, associamos à chamada “interseccionalidade”.

A minha maior dificuldade durante toda a pesquisa foi a de separar o mestrando Mossi do padre Mossi. Muitas vezes, tanto na pesquisa quanto na escrita, o trabalho antropológico parecia ser tomado por minhas preocupações pastorais. Talvez, parte das limitações da minha

abordagem continue refletindo a minha própria dupla pertença. Isso ficou evidente em algumas entrevistas, quando perguntava sobre os trânsitos religiosos entre o catolicismo e o candomblé. Afinal, não deixava de ser suspeito um padre questionar os (as) jovens que deixaram, fisicamente, a Igreja Católica para abraçar outro espaço religioso. Por que lhe interessa isso? Quer convencer os (as) jovens a “voltarem para o catolicismo”?

Para enfrentar esses questionamentos manifestados por alguns (algumas) jovens, tive que contar um pouco sobre mim; como eu também um dia me descobri no cristianismo, apesar de ter nascido em uma família muçulmana. Ou como senti a vocação de ser padre. Contava um pouco sobre a minha própria vida. A minha aproximação com esses jovens foi importante. Consegui cultivar uma amizade genuína entre nós. Todavia, sei que não tive a oportunidade de contemplar todos os contornos do assunto.

Talvez também seja consequência da ambiguidade da minha condição de padre-pesquisador a confusão que me causava tentar justificar o resultado indesejado da missão comboniana em Sussuarana. Como lidar com o aparente paradoxo da saída dos (das) jovens católicos (as) para as religiões de matrizes africanas como resultado da Pastoral Afro?

É evidente que a rejeição de uma cultura diferente àquela do universo religioso católico continua nas estruturas da Igreja Católica. Ainda é manifesta a dificuldade de incorporar alguns elementos da cultura africana na liturgia da Igreja, por exemplo. É louvável a intenção latente em alguns documentos produzidos a respeito, mas isso fica somente na esfera dos documentos. As práticas pastorais e litúrgicas, nas paróquias e dioceses, continuam sendo um terreno bastante complexo.

Esse aprendizado com a juventude do Sarau ocorreu, simultaneamente, com os (as) jovens e comigo enquanto negro. Contudo, os (as) jovens encontraram caminhos paralelos à Igreja e conseguiram resolver o problema quando viram que as pessoas mais conservadoras, dentro da própria comunidade, resistiam às transformações que estavam vivendo. Eles e elas decidiram dar continuidade ao Sarau, mas integrando-se ao candomblé. O desafio agora é saber como tratar do conceito da negritude com os (as) jovens negros e negras que continuam na Igreja. Que tipo de pastoral afro e de processo formativo pedagógico e político são possíveis para eles e elas? Como eu e os (as) demais jovens negros e negras nos resolvemos na Igreja?

Pode-se afirmar que o Sarau é uma pertinente resposta de um grupo de jovens, mas ela não esgota todas as possibilidades que poderiam existir para se entender negro e negra no contexto da Igreja Católica e da sociedade brasileira. Outras questões emergem para estudos vindouros: Será que o caminho necessário e inevitável de um (uma) jovem que se reconhece como negro ou negra e se politiza na luta contra o racismo, necessariamente, termina no

candomblé? Quer dizer que o negro (a) evangélico (a) ou católico (a) é menos negro (a), menos politizado (a) ou menos identificado? (a) Nós aprendemos com os (as) jovens do Sarau, mas a experiência do Sarau da Onça não se esgota nem a luta antirracista, nem os diferentes caminhos que esses (essas) jovens negros e negras podem trilhar.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres: Histórias beduínas**. Tradução Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
- ADRIANE, Helen. Laço afrocultural. *In: SARAU DA ONÇA* (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 22).
- ALMEIDA, Márcio Nery de. **Viver a comunalidade na escola**: para além das habilidades e competências do currículo escolar. 2007. Dissertação (Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Salvador, 2007.
- ALVES, Elisane. *In: Grupo Ágape* (org.). **A poesia cria asas**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p.3.
- ANOUMOU, Kuami Mossi. Das performances dos Saraus às performances da escritura: Conhecendo a vida escondida de jovens poetas por meio dos textos literários. *In: BOLLETTIN*, Paride; SANABRIA Guillermo Veja; TAVARES Fátima. **Etnografando na pandemia**, Padova: CLEUP, 2020. p. 187-198.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil *In: Psicologia social do racismo* – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002, p. (25-58).
- BORGES, Dhay. *In: JESUS*, Valdeck Almeida de (org.). **Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018, p. 9.
- BORGES, Ludy. Black Power. *In: SARAU DA ONÇA* (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 16.
- BRANCO, Manoel J. de F. C. **A negação do sujeito na empresa colonial (Por uma Antropologia Filosófica Latino-Americana) - Fundamentos II**: O lugar do negro na dupla condição do não. *In: REB*, Vol. 48, março de 1988. p. 57.
- CAIRO, Andreia. Invisibilidade negra. *In: SARAU DA ONÇA* (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 83.
- CINTRA, Raimundo. **Candomblé e Umbanda**: o desafio brasileiro. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. 11. Ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Pastoral afro-brasileira**: Estudos da CNBB 85. Brasília: CNBB, 2020.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador. *In: Novas tramas do Sagrado*: Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

CUNHA Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Braliliense, 1986.

DAVIS, Gleide. Eu, Deusa. *In*: JESUS Valdeck Almeida de (org.). **Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018. p. 59.

DE MELLO, Marina et al. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi: uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002805>. Acesso em: 30 julho 2020.

DOREA, Luiz Eduardo. **História de Salvador nos nomes das suas ruas**. Salvador: EDUFBA, 2006.

DUS BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. Tradução Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

EGERCE. Quero ser preta. *In*: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). **O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 48.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Sociologia dune révolution**. L'an V de la révolution algérienne. Paris: François Maspero, 1972.

FELIX, Alan. Democracia racial. *In*: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). **O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 18.

FERNANDES, Rosali Braga; REGINA, Maria Emilia. A Segregação Residencial em Salvador no Contexto do Miolo da Cidade. **Cadernos do Logepa**, João Pessoa, - vol. 4, n. 1, p.39-46, 2005. Acesso em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/logepa/article/view/10996/6176>. Acesso em: 07 mar. 2021.

FERREIRA Manuel Augusto Lopes. **Missionários combonianos**:150 anos de história e missão. Lisboa: Além-mar, 2018.

FERREIRA, Ricardo Franklim. **Afrodescendente**: identidade em construção. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FOUCAULT, Michel, A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANSCSCHINI, Luciano (coord.). **Daniel Comboni**: escritos. Tradução Olindo Pinto Marques. Lisboa: Além-Mar, 2003.

FREIRE COSTA, Jurandir. Dar cor ao corpo: a violência do racismo. *In*. SOUZA Neusa. Santos **Tornar-se negro**: As vicissitudes da identidade no negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal,1983.

FRISOTTI, Heitor. **Beber no poço alheio**: Religiões afro-brasileiras, caminhos de fé e libertação. Salvador, 1988.

FRISOTTI, Heitor. **Passos no diálogo**: igreja católica e as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Paulus, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder raiz**: corpo e cabelo como símbolo de identidade negra. Belo Horizonte: 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DIAS, Marcos. Atitude rima com poesia no Sarau da Onça, em Sussuarana. A Tarde: Salvador, 02 nov.2013. Disponível em: <https://atarde.uol.com.br/cultura/literatura/noticias/1545843-atitude-rima-com-poesia-no-sarau-da-onca-em-sussuarana>. Acesso em 12 nov. 2020.

JACCOUD, Luciana (org.). **A construção de uma política de promoção da igualdade racial**: uma análise dos últimos 20 anos. Brasília: Ipea, 2009. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livro_aconstrucao_igualdade_racial_20anos.pdf. Acesso em 21 maio de 2019.

JACK, Mano; NOITE, Poeta. Resistência. In: JESUS, Valdeck Almeida de (org.). **Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018. p. 104.

JESUS, Marteluz de. Sarau é formação artística, política e identitária. O diferencial da favela, dos contos às poesias de quebrada. In: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2019, p. 49.

L'ESPINAY, Marie François de. A religião dos Orixás- outra Palavra do Deus Único? **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, vol. 47, fasc. 187, set. de 1987, p. 639-650.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MELO, Joyce. Desabafos. In: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 58.

MICHAELIS. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: companhia melhoramentos, 1998.

MIZRAHI, Mylene. As políticas dos cabelos negros, entre mulheres: estética, relacionalidade e dissidência no rio de janeiro. **MANA**, Rio de Janeiro, 25(2): 457-488, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WTzXNhwfBGDnKmHSchgT9rN/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2020.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **Para entender o negro no Brasil hoje**: História, realidade, problemas e cominhos. 2. ed. São Paulo: Global. 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 4. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020a.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020b.

MUNARI Giovanni. **Caminhos combonianos no Brasil: 1952-2007**. São Paulo: Alô Mundo, 2007.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significado e intenções. NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **A matriz africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Novas tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

NETO, Antônio Junior Menezes. A Igreja Católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Caderno CRH**, Salvador, v. 20, n. 50, p. 331-341, maio/ago. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/tSX4YvS44WZv9B3qSFQMyRg/?lang=pt>. Acesso em: 11 jan. 2021.

FACULDADE DE ARQUITETURA. Observatório de bairros Salvador “observaSSA, 2018. Disponível em <: <http://observatoriobairrossalvador.ufba.br/bairros/novo-horizonte>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilidade entre negros e índios: Uma comparação. BACELAR, J.; e CAROSO, A. (org.). *In: Brasil: um país de negros?* 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2007.

OLIVEIRA, Camila Moraes de. A gênese da pastoral afro-brasileira (pab) e sua atuação em prol da questão racial. **Mulheres Negras em perspectiva: a representatividade de mulheres negras em diversos espaços**. Maringá, v. 01, n. 01 – jul. 2017.

OLIVEIRA, Esmael Alves; OLIVEIRA, Augusto Marques Fagundes. Antropologias Latino Americanas – por uma crítica decolonial. *In: Tellus*, Campo Grande, MS, ano 17, n.34, 2017. Pp 105-126. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/460>. Acesso em: 15 nov. 2019.

PASTORAL DO MENOR. **Situação escolar de Sussuarana**: estudo sobre a precariedade e insuficiência da educação no bairro e a necessidade de uma intervenção emergencial do poder público. Salvador, 2003.

PEDREIRA, Lissandra. *In: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada*. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 9.

PEREIRA, Chirley. Invisibilidade Social. *In: JESUS, Valdeck Almeida de (org.). Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana*. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018. p. 37.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://docente.ifrn.edu.br/andreacosta/memoria-e->

[patrimonio-cultural/texto-de-michael-pollak-memoria-e-identidade-social/view](#). Acesso em: 12 set. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. Coordenação de desenvolvimento social. **Informações sistematizadas: Bairros de baixa renda**. vol. 2. Salvador, 1983.

RABELO, Renata. Mazelas. *In*: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). **O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 64.

REHBEIN, Franziska Carolina. **Candomblé e Salvação: A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã**. São Paulo: Loyola, 1985.

RIBEIRO, Elisa Antônia. A perspectiva da entrevista na investigação qualitativa. **Evidência: olhares e pesquisa em saberes educacionais**. Araxá/MG, n. 04, p.129-148, maio de 2008.

SACRAMENTO, Dayse. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 9.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei do sincretismo. **A dança dos sincretismos**. Rio de Janeiro: Comunicações do Iser, n. 45. p. 4-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANTÂNGELO, Enzo. **Daniel Comboni: Corajoso e provocador**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

SANTIAGO, Cruz. Incomodando o silêncio da viagem. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 15.

SANTOS Beni dos. Puebla é mais do que um Documento. *In*: CELAM. São Paulo: Loyola, 1979.

SANTOS FILHO, Gabriel dos. **O catolicismo brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, 2015.

SANTOS, Brenda Gomes dos. **Grande Sussuarana: do Quilombo do Cabula à militância social**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (em Educação e Cultura) -Faculdade União Metropolitana de Educação e Cultura, Salvador, 2016.

SANTOS, Célio José dos. Os saraus de poesia - cultura, política e juventude em movimento: os “novos” sujeitos da cena político-cultural da cidade de Salvador. **Crítica e Sociedade: revista de cultura política**, Uberlândia, v. 9, n. 2, p. 209-030, fev. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/RCS-v9n2-2019-56649>. Acesso em: mar. 2021.

SANTOS, Elisabete; PINHO, José Antonio Gomes de; MORAES Luiz Roberto Santos; FISCHER Tânia (org.). **O caminho das águas em Salvador**. Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes. Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010. Disponível em: <http://www.conder.ba.gov.br/sites/default/files/2018-08/O%20caminho%20das%20C3%A1guas%20em%20Salvador%20-%20Bacias%20Hidrogr%C3%A1ficas%2C%20bairros%20e%20fontes.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2019.

SANTOS, Rosemeire Araújo. **Pastoral Afro de Sussuarana**: Sua contribuição para a construção da identidade negra. 2010. Especialização em História Social e Cultura Afro-brasileira– ACEB/FETRAB e Faculdade da Cidade, Salvador, 2010.

SILVA, Lane. Três tiros. *In*: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). **O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 95.

SILVA, Maiara. Identidade negra. *In*: Grupo Ágape (org.). **A poesia cria asas**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 5.

SILVA, Maiara. Símbolo de resistência. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 94.

SILVA, Mateus. Arte do verso *In* Grupo Ágape (org.). **A poesia cria asas**. Vitória da Conquista: Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 43.

SILVA, Mateus. Favela na veia. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 101.

SILVA Simone, As “rodas” literárias no Brasil nas décadas de 1920-30. Troca e obrigações no mundo do livro. *In*: **Latitude**, Vol. 2, nº2, pp.182-210, 2008. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/162>. Acesso em 15. jun. de 2021.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano. **Orixás, Santos e Festas**: Encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador: EDUNEB, 2003.

SOUZA Marina de Mello e. **Catolicismo negro no Brasil**: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Salvador: Afro-Ásia, n. 28, p. 125-146, 2002.

SOUZA, Negreiros. Turbante-se. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 33.

SUSSUARANA, Sandro. Culpado. *In*: SARAU DA ONÇA (org.). **O diferencial da favela, poesias e contos de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 26.

SUSSUARANA, Sandro. Org. **Verso(s) Sob(re) Mim**. 2. ed. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018.

TENNINA, Lucia, Saraus das periferias de São Paulo: poesia entre tragos, silêncios e aplausos *In*: Estudo de literatura brasileira contemporânea, Brasília, n. 42, p. 11-28, jul./dez. 2013. Disponível em

<https://www.scielo.br/j/elbc/a/HJHwYGnS73yQG5hspxC3k8B/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 ago. 2020.

TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres. **“Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica**. Numen, v. 7, n. 1, 2004.

VALENTE Ana Lúcia E. F. **Ser negro no Brasil hoje**. 11. ed. São Paulo: Moderna, 1994.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VENDAVAL, Paulo. Olhos atentos. *In*: SANTOS, Sandro Ribeiro dos (org.). **O diferencial da favela, poesias quebradas de quebrada**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2014. p. 20.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

XAVIER, Carol. Meu black agride. *In* Grupo Ágape (org.). **A poesia cria asas**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2017. p. 7.