

Sociabilidade e cidadania: os espaços públicos de Salvador como entrelaçamento do concreto, do simbólico e do imaginário

Sociability and citizenship: the public spaces of the city of Salvador as an interlacement of concrete, symbolic and imaginary elements

Cíntia SanMartin Fernandes¹
cintia@lagoadaconceicao.com

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar o paradigma da razão sensível como ferramenta socioantropológica para a compreensão das relações sociais tecidas nas cidades contemporâneas. Para tanto, elegemos Salvador na Bahia como exemplo constitutivo de uma cidade que constrói sua sociabilidade, seu entrelaçamento cotidiano, não com base nas relações racionais instrumentais (pautadas em fins e meios objetivos e reguladores), mas sim na razão sensível (pautada nas sensibilidades, entre elas: a arte, a estética, o corpo e o gestual). O trabalho divide-se em três momentos: o primeiro apresenta brevemente algumas abordagens sobre o conceito de rede tendo como finalidade localizar, entre as apresentadas, a nossa perspectiva; o segundo aprofunda esta abordagem; o terceiro trata de descrever elementos da comunicação nagô, vista como base da comunicação interpessoal que predomina na cidade de Salvador.

Palavras-chave: sociabilidade, rede, comunicação, razão sensível.

Abstract

The article discusses the paradigm of sensitive reason as a socio-anthropological tool for the understanding of the social relations taking place in contemporary cities. For this purpose, the author chose Salvador, in the state of Bahia, Brazil, as a constitutive example of a city that builds its sociability, its daily interlacement, not on instrumental rational relationships (ruled by objective and regulating ends and means), but on sensitive reason (ruled by sensitivities, such as art, aesthetics, the body and gestures). The article is divided in three parts: the first one briefly presents some approaches of the concept of network in order to situate the author's perspective among others; the second one elaborates on this approach; the third part describes elements of the nagô [which some call Yoruban] communication, which is seen as a foundation for the interpersonal communication that prevails in the city of Salvador.

Key words: sociability, network, communication, sensitive reason.

¹ Doutora em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina com Estágio Sanduíche na Université René Descartes/Paris V/ Sorbonne. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Semiótica/PUC-SP.

Redes: abordagens possíveis

Na literatura sociológica, o conceito de rede vem sendo muito utilizado nas análises a respeito dos movimentos sociais – principalmente após os anos 70, com o surgimento dos Novos Movimentos Sociais – e das relações sociais que ultrapassaram os limites locais de interação política, cultural e social².

A fase atual de globalização conduziu a sociologia não só a buscar a compreensão da nova ordem econômica, mas também da transnacionalização da política e da cultura através das redes sociais e técnicas. A informatização do mundo reacendeu o desejo dos indivíduos e grupos de assumirem voz na esfera pública, participando e recriando espaços de discussão política local e global (Scherer-Warren, 2000). Com o surgimento dos Novos Movimentos Sociais (1970/1980) – pós-período autoritário – tendo como ponto central a ação participativa das minorias culturais e econômicas na sociedade civil, e a discussão da conformação de um espaço público desvinculado tanto do Estado, como do Mercado – inicia-se o debate teórico a respeito dos limites dos mecanismos abstratos do igualitarismo civil (com base no Iluminismo) no processo da reconstrução democrática no país.

O reconhecimento do direito à diferença cultural, étnica, de gênero, entre outras, juntamente com as lutas identitárias, que emergem no seio dos Novos Movimentos Sociais, legitima-se dia após dia no interior das redes de movimentos multitemáticos e translocais. Sendo assim, o debate teórico, tanto na discussão internacional como nacional sobre a democracia, não pôde deixar de incorporar a conformação das redes sociais e técnicas e a problemática da cultura relacionada à diferença.

Diante da vasta produção acadêmica a respeito do conceito, optamos por diferenciá-lo a partir de quatro principais abordagens³.

A primeira delas apresenta as redes tecnológicas de comunicação como o elemento estruturante da sociedade contemporânea em que os meios informacionais seriam "responsáveis" pela socialização dos indivíduos na sociedade, na medida em que se relacionam e constroem suas identidades a partir dos códigos que fluem de diversos *locus* de produção de informação (públicos e privados). A informação circulante é que definiria as relações políticas, sociais, econômicas e culturais de determinada sociedade e/ou grupo social⁴.

A segunda utiliza este conceito como metodologia. O objetivo principal desta abordagem é utilizar a noção de rede com a finalidade de interpretar as relações sociais por intermédio de fluxos urbanos. A rede, neste caso, pode ser tanto compreendida como técnico-informativa, como social (sociotécnica), ou como desenhada por uma estrutura urbanística composta de "veias e artérias" (avenidas e ruas) que delineiam a estrutura do "corpo da cidade" (Sennet, 1997).

A terceira aborda a rede como um tipo de ação coletiva, como estratégia de mobilização sociopolítica, com base nos critérios da crítica e da mudança sociocultural. Aqui, o determinismo da tecnologia de comunicação coloca-se em xeque, pois as redes passam a "ganhar" um estatuto de trama social complexa que, conforme Scherer-Warren,

conectam, simbólica e solidaristicamente, sujeitos e atores coletivos, que vão se construindo num processo dialógico de identificações éticas e culturais, intercâmbios, negociações, definição de campos de conflitos e de resistência aos adversários e aos mecanismos de exclusão sistêmica na globalização (Scherer-Warren, 2000, p. 37).

A maior parte dos estudos contemporâneos enquadrar-se nesta abordagem⁵.

No entanto, a perspectiva assumida em nossa pesquisa compartilha com uma outra forma de abordar o conceito. Esta quarta abordagem trata a rede como um tipo de relação social, ou seja, trabalha com a perspectiva de que a interação, a troca, o sentido e o significado compartilhados por grupos de indivíduos representam metaforicamente uma teia relacional complexa⁶.

Embora Maffesoli não tenha uma obra dedicada ao conceito de rede, em *O tempo das tribos* (Maffesoli, 1987), dedica-se ao tema em pelo menos dois itens do capítulo final, ao tratar da *proxemias*. Neste sentido aponta que a racionalidade que apresentamos na atualidade é

proxêmica, intensa (in-tensão), se organiza em torno de um eixo (guru, ação, prazer, espaço) que ao mesmo tempo liga as pessoas e as deixa livres. Ela é centrípeta e centrífuga. Daí a instabilidade aparente das tribos. O coeficiente de pertença não é absoluto, cada um pode participar de uma infinidade de grupos, investindo em cada um deles uma parte importante de si (Maffesoli, 1987, p. 202).

A rede, para Maffesoli, pode ser compreendida como entrelaçamento social, ou agregação social, como a reatualização do antigo mito da comunidade em que as informações, os desejos e as fantasias circulam em um mecanismo de *proximidade*. Daí a existência das pequenas tribos, efêmeras ou duradouras, conduzindo ao possível viver cílico, viver que une o "lugar" e o "nós", mesmo diante da complexidade do mundo vivido. Mundo de realidade imperfeita e atribulada, mas que não deixa de produzir um *connaissance comum* que circula na dança múltipla dos cruzamentos e entrecruzamentos, constituindo uma rede das redes.

As questões sociológicas trabalhadas por Michel Maffesoli conduzem a uma reflexão sobre a noção de rede, que implica fundamentalmente admitir a complexidade do social. Composto

² Os trabalhos de Castells (1999) e Scherer-Warren (1999) são exemplos dessa discussão.

³ Sobre as várias abordagens disciplinares do conceito de rede, ver trabalho de Scherer-Warren (1993).

⁴ Os trabalhos de Castells (1999; 2000) são representativos desta abordagem.

⁵ Ver Tourraine (1998), Castells (1999); Scherer-Warren e Krischke (1987); Scherer-Warren (1993; 1999) e Scherer-Warren e Rossiaud (2000).

⁶ Ver Morin (2000a; 2000b), Morin e Kern (1995), Maffesoli (1987; 1995; 2001a; 2001b) entre outros.

de setores e de grupos heterogêneos – que por sua vez representam uma multiplicidade de interesses, contradições e paradoxos –, de discursos e culturas plurais, a complexidade social opera não apenas sob a lógica do conflito, como única possibilidade de intervenção crítica, mas, também, sob a lógica da cooperação e da solidariedade.

Edgar Morin (1999; Morin e Kern, 1995) segue na mesma direção, apontando ao longo de toda a sua obra a importância do paradigma da complexidade na compreensão das relações sociais na contemporaneidade. O autor apresenta esse pensamento como o que comporta a incerteza e o antagonismo próprio do interior das relações humanas, e mais, ele é um tipo de conhecimento que se utiliza da abstração, sem perder a referência do contexto no qual os homens estão inseridos.

É preciso esclarecer, porém, que ambos os autores não desenvolvem trabalhos focados propriamente no conceito de rede. Em suas obras, este conceito aparece sempre associado àquilo que relaciona a, que gera possibilidade do encontro e do compartilhar experiência vivida, seja no plano político, econômico, social ou cultural. Ambos partem de uma perspectiva de sociedade em que existe uma ordem/organização social que se constitui por uma trama e de uma teia relacional, desenhada e produzida nas interações cotidianas complexas, em que o tempo e o espaço vividos são justapostos e complexos. Tempo em que predomina uma relação paradoxal, pois há uma aparente uniformização, ao mesmo tempo em que ocorre uma real diferenciação nessas interações.

Maffesoli⁷ e Morin compartilham seus argumentos, ao concordarem que os pensamentos fracionais não detêm a capacidade de levar à compreensão da relação do todo com as partes. Para que esta compreensão ocorra, seria preciso olhar para o complexo social e suas diversas representações, para depois contextualizar suas microrrealidades. Unir o todo, para depois diferenciá-lo. Deve-se, neste sentido, gerar um pensamento que “lige o que está separado e compartimentado, que respeite o diverso ao mesmo tempo que reconhece o uno, que tente discernir as interdependências” (Morin e Kern, 1995, p. 167).

Assim, estar-se-á sempre buscando a relação de “inseparabilidade e de inter-retro-ação entre o fenômeno e seu contexto, e de todo contexto com o contexto planetário” (Morin e Kern, 1995, p. 168).

Rede: entrelaçamento do concreto, do imaginário e do simbólico

Maffesoli⁸, utilizando-se da metáfora “a Ponte e a Porta”, apresentada por Simmel, auxilia na reflexão sobre as configurações relacionais presentes nas teias que tecem a vida urbana. A

“Ponte e a Porta” simbolizam a ambivalência vivida numa grande cidade. A dupla função destas influenciam na dinâmica dos “nervos” (no duplo sentido) urbanos, pois, ao mesmo tempo em que uma *porta* pode abrir, ela delimita o espaço das relações e interações sociais; o mesmo ocorre com a *ponte*, pois ao mesmo tempo em que ela liga, proporcionando a identificação, ela separa, segregando, definindo os “lugares de cada um”.

As relações proporcionadas pela *porta* e pela *ponte* permitem tanto a emergência de novas formas de se relacionar socialmente nas grandes cidades, como o compartilhar social de emoções e afetos (“estética”) relativos ao corpo social, em que a metáfora é empregada para representar as veias e artérias da pulsação cotidiana da cidade.

Maffesoli afirma a qualidade *inata* da comunicabilidade na cidade, que, com uma estrutura comunicativa, diversas redes engendram uma *centralidade subterrânea*, fundando-se assim a “socialidade de base” de uma cidade, ou comunidade, ou ainda, de uma tribo.

On peut même dire que si l'on n'observe que les caractères “physiques” de la mégapole, on risque de n'être attentif qu'à une sorte de grégaire solitude qui la constituerait, alors qu'existe une multiplicité de réseaux qui engendre l'ordre symbolique aux canaux ténus mais solides. Voilà bien la centralité souterraine (Maffesoli, 2003, p. 68).

Essas redes então representam desde os canais comunicativos (com suas pontes e portas) mais concretos e reais – que vão desde as estruturas de comunicação arquitetônicas de uma cidade – até os “canais” de representação simbólicos. Esses “canais” simbólicos e concretos permitem os encontros e os reconhecimentos das tribos urbanas que vivem em si mesmas as ambivalências apresentadas por Simmel.

Maffesoli permite-nos pensar na rede como comunhão de sentidos e significados compartilhados, que necessitam de um reconhecimento não apenas cognitivo-racional, mas emocional-relacional; para o autor, a comunicação pressupõe comunhão. Esse é um ponto fundamental no desenvolvimento de nosso trabalho, pois compartilhamos com este “olhar” que considera ser preciso primeiro ocorrer um compartilhar, uma comunhão de sentidos, sentimentos e significados para haver comunicação.

A rede então representa as teias relacionais que proporcionam essa comunicação, que corroboram a intenção do “estar junto”. Na pós-modernidade, a rede resgata o sentido mesmo de uma *religiosidade sincrética*, que integra um território real e simbólico responsável por gerar, por dar a vida à comunicação-comunhão (Maffesoli, 2003, p. 67-68).

Uma cidade como Salvador, reconhecida dentro da categoria de megalópole, é constituída por uma variedade de “redes”

⁷ Ver Maffesoli (2002), em que ele discorre sobre um pensamento organológico.

⁸ Conforme Maffesoli (1976), Georg Simmel sublinha a ambivalência da natureza urbana simbolizada pela ponte e pela porta que podem tanto abrir como fechar, unir/ligar como separar, promovendo uma dinâmica que, contendo estética, une uma série de emoções e afetos correlatos a esta *vie des nerfs*.

de comunicação-comunhão, em que se celebram os mais variados cultos "com forte coeficiente estético-ético"⁹.

Esses lugares de representação da comunhão que engendra o sentido próprio de cada grupo são chamados de "altos lugares", por Maffesoli. Lugares em que se vivem os sentimentos de comunhão, no sentido mais religioso do termo. Esses lugares podem ser concretos ou simbólicos. Podem se configurar tanto num tempo e espaço definidos, como num espaço virtual ou imaginativo. O que todos têm em comum é que representam espaços de celebração. Celebração, que segundo o autor,

dá ao religioso sua dimensão original de religião; esta pode ser uma celebração técnica (museu da la Villette, Videoteca), cultural (Beaubourg), lúdico-erótica (Le Palace), de consumismo (Les Halles), esportiva (o parque Princes, Roland-Garros), musical (Bercy), religiosa (Notre-Dame), intelectual (o grande anfiteatro da Sorbonne), política (Versailles), comemorativa (l'Arche de la Défense), etc... estes são os espaços em que se celebram os mistérios. Onde nos parecemos, onde reconhecemos o outro, e assim nos reconhecemos (Maffesoli, 2003, p. 71-72, tradução nossa).

São exatamente nesses "aparentes" pequenos lugares das cidades que se encontram os "altos lugares" que exercem as funções de elaborar os "mistérios da comunicação-comunhão".

Estes "pequenos lugares", aparentemente banais e corriqueiros, constroem uma relação primeiro com "as portas" fechadas, pois é necessário saber "quem somos", a partir do lugar que "falamos". O importante é perceber que na pós-modernidade desses espaços podem ser ou não fixos. Também outro fator importante é que a imagem da tribo, fecundada por detrás das "portas", lança-se para o além da porta e atravessa "pontes" que a ligam, que a relacionam com o todo social num movimento de justaposição relacional.

Ao mesmo tempo em que os indivíduos procuram se enraizar em seus "pequenos lugares", também se lançam em busca de outras potencialidades de comunicação, que tecem a rede cotidiana em que "as portas" são abertas e fechadas, e "as pontes" ora os levam, ora os reconduzem aos seus "pequenos altos lugares". Esse paradoxo é vivido nos tempos atuais e para Maffesoli ele possibilita o "enraizamento dinâmico"¹⁰.

...Quartier Latin, Shinjuku, Copacabana, Manhattan, Kreusberg, Trastevere, etc. A lista é longa dos "altos lugares" que nós podemos fantasmaticamente ou fisicamente investir. E de fato nós encontramos algo parecido nestes pequenos "al-

tos lugares" que formam os nichos nas grandes megalópoles [...] em que podemos passar o tempo com os outros. Cada um destes pequenos altos-lugares pode ser substantivado, cada um torna-se um "lugar-dito" [...] (Maffesoli, 2003, p. 79, tradução nossa).

Nesses pequenos rituais de existência cotidiana do compartilhar das relações nos espaços públicos, constrói-se o *ethos* próprio de cada espaço sedimentado pelo entendimento de que "eu sou" a representação do "mundo que compartilho com os outros". E esse *ethos* representa tanto o mundo racional, como o mundo emocional e afetivo que oferece sentido à expressão ética da estética (emoção comum).

O prazer estético e a harmonia física e social estão profundamente entrelaçados para Maffesoli; assim, uma cidade tece sua rede de relações, buscando refletir nos espaços físicos as interações socioculturais representadas pela estética de um lugar, de uma tribo, de uma arquitetura, de uma expressão coletiva.

Magnani (2000), em seus trabalhos de antropologia urbana, descreve o processo geográfico, espacial, de formação desses "pequenos, altos lugares" que constituem uma grande cidade. A terminologia utilizada pelo autor é da configuração de pedaços, em que se elabora a identidade com "as portas fechadas", e de manchas, espaços onde ocorre o intercâmbio dessas identidades.

Ao "visualizar" a cidade de São Paulo, considerando os seus espaços físico-espaciais, Magnani argumenta, assim como Maffesoli, que a cidade é o espaço das efervescências de diversas tribos, diversas identificações que são solidificadas no "seu espaço", mas que, ao se relacionarem nos espaços públicos, nos "altos lugares", passam a fazer parte de uma outra rede de relações. Lançam-se, assim, ao seu "não lugar" com a potencialidade de criação de um "outro lugar", um outro *ethos*, um *ethos* que englobe as diversidades vividas nos seus "pedaços".

Em Salvador, há diversos lugares que se constituem como "um lugar" de representação da comunhão de diversidades estético-culturais coexistentes na cidade. Ou melhor, representam "altos lugares" que constituem a cidade, como o Pelourinho e os diversos largos que compõem sua espacialidade geográfica, como o Quincas Berro D'Água e o Teresa Batista; as Igrejas do Largo de Jesus; a Concha do Teatro Castro Alves; o passeio público do Teatro Vila Velha; o Aeroclube; os bares do Rio Vermelho; a orla de Ondina; a Biblioteca Estadual e toda a boemia do Barris e a Feira de São Joaquim.

⁹ Conforme Maffesoli (2003, p. 71), "seriam estes os cultos do corpo, do sexo, da imagem, da amizade, do esporte... a lista é infinita. O denominador comum é o lugar onde se faz o culto. Assim *le lieu devenant lieu*."

¹⁰ Sobre o enraizamento dinâmico afirma Maffesoli: "Não se poderia dizer melhor do enraizamento dinâmico: o espaço é como um fogo que anima, aquece na caminhada, também reconhece o percurso, por isso mesmo designa alhures, um outro lugar. O limite só pode ser compreendido em função da errância, como esta tem necessidade daquele para ser significante. É aí que a distância, outra maneira de dizer alhures, as distâncias interpostas entre as diversas pessoas entram em uma construção global, da qual os diversos elementos, do mais importante ao mais minúsculo, do mais habitual ao mais estranho, fazem sentido. Construção orgânica que não é plena ou positiva, mas integrante do vazio, do oco, do imaterial, do vento. Sabe-se que o vento, compreendido aqui de um modo metafórico, ri das barreiras, está ao mesmo tempo totalmente presente no espaço por onde passa, mas permanece estranho, portador que é de outros espaços, de onde vem" (Maffesoli, 2001a, p. 84).

Esses lugares, que representam o espaço da socialidade, são fortalecidos e sedimentados pelos sentimentos em comum e por uma forma de expressão também comum aos que os fazem. Assim, "as portas e as pontes" são as conexões sociopolítico-culturais que vão tecendo a rede interpessoal na cidade de Salvador, uma rede na qual a "dimensão estética do viver, o compartilhar de sentimentos, emoções e paixões comuns, ganha relevância na constituição da potência comunal, responsável pela afirmação dos vínculos e alianças comunitárias, relações societárias" (Luz, 1992, p. 118).

Lugares que possibilitam as relações societárias mais diversas. Espaços de identificação dos grupos sociais. Uma grande cidade é feita desses diversos pequenos espaços identitários. Essa identidade não é fixa, mas sim justaposta. Ou seja, o indivíduo que navega pelas redes (simbólico-cultural-geográficas) complexas de uma cidade tem a potencialidade de se identificar com uma variedade de "pequenos lugares" e de participar de sua conformação e de sua sedimentação, sedimentação que não é fixa, mas fluida, pois contém a idéia de movimento.

Propomos, então, pensar o conceito de rede como o "entrelaçamento" das relações complexas da realidade vivida num espaço social (concreto, imaginário, simbólico) em que as pequenas realidades sejam compreendidas no todo a que pertencem. Desta forma, procuramos entender a dinâmica de Salvador a partir da compreensão do que é a comunicação para a cultura afro-descendente da cidade.

A comunicação nagô

As redes sociais em Salvador constroem-se principalmente a partir da comunicação oral, da possibilidade do encontro interpessoal, da religação no plano da identidade contemporânea a uma tradição do passado histórico-cultural. A potencialidade comunicativa da comunidade soteropolitana que tem base em sua tradição oral, de origem africana, expressa sabedoria ao conciliar escrita à oralidade, sem separação ou negação de suas culturas orais e gestuais, e, sim, complementando a esta com a linguagem instituída com o advento do racionalismo ocidental, ou seja, a escrita.

A cultura negra, fortemente representada em Salvador, utilizou-se, ao longo de sua história, de expressões comunicativas em que as linguagens oral e corporal estiveram entrelaçadas, fortalecendo as alianças comunitárias, a reli-

gação entre os habitantes da cidade. Assim, não se pode seguir sem pensar na relevância de todo o passado de uma cultura que se utiliza da expressão oral e da corporal como instrumentos de evocação de sua representação sociocultural na construção da socialidade.

Esta tradição também se expressa em suas elaborações sagradas de mundo, porém as formas de ritualização e de experiência religiosa vivida no cotidiano desta cultura diferenciam-se do sistema de representações dos europeus. Uma das marcas bem precisas desta distinção evidencia-se na relação com *o outro*.

Enquanto a cultura do europeu colonizador, identificado com o pensamento positivista moderno, fragmentou o conhecimento e objetivou a natureza, elegendo a razão como o centro de todas as coisas deste mundo, a cultura afro-brasileira parte do sentido de complementaridade e interdinâmica entre os homens, a natureza e o além¹¹. Desta forma:

Os princípios de interdinâmica entre este mundo e o além, concretizados através da circulação de força sagrada promovidos pelos rituais do culto aos ancestrais e às distintas forças complementares que governam a natureza e o universo, se constituem em referências profundas às mais significativas proposições de bem existir (Luz, 1992, p. 102).

O bem existir, então, depende de uma dinâmica complexa que interliga, que relaciona o todo social e espiritual ao indivíduo, na sua realidade e em seu contexto mais concreto. A cultura afro-brasileira¹² traz a "marca" do pensamento complexo, ao elaborar uma compreensão de sua experiência vivida, ao refletir sobre a realidade baseada em "pilares" complementares em sua totalidade, mas distintos em sua realidade.

Os indivíduos, a tradição e os espíritos, nessa cultura, são responsáveis pela perpetuação da força vital que rege a comunidade e os homens. Essa "força vital" é representada simbolicamente pelo conceito nagô de *axé*. O *axé* "é um conceito que exprime a idéia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida" (Luz, 2000, p. 32). Para os afro-negros, o *axé* deve ser cuidado ao longo da vida do indivíduo; assim, seu destino não será interrompido pela morte, e ele poderá seguir utilizando-se das forças dos orixás na perpetuação do retorno a si mesmo, a fim de aperfeiçoar o todo.

Como nas sociedades africanas, a religião em Salvador permeia toda a organização social. Ao serem trazidos para o Brasil

¹¹ Ver trabalho de Sodré (1999) e Luz (2000).

¹² É importante diferenciar as diversas culturas e povos existentes na África, pois a África é um continente de muitos povos, línguas e culturas distintas. Conforme Tavares (2001, p. 55), "o designativo 'africano' está longe de identificar um só tipo físico ou definir uma só cultura. Africano é quem nasce na África. Mas é aconselhável notar que a África é um continente de muitos povos, línguas e culturas diversas. As áreas da África mais ligadas ao comércio de escravos para as terras do Brasil, e portanto da Bahia, foram a Costa Ocidental (do atual Senegal até a atual Angola), o interior, vales e terras das bacias dos rios Congo, Níger e Benin, e da Costa Oriental (do atual Moçambique até a Etiópia)." Sendo assim, para o Brasil, ou para a Bahia, vieram trazidos os africanos das mais diversas culturas, pertencentes às mais diferentes nações. "Por causa dos seus falares, os iorubás, ewes, jejes, fulas, tapas, aussás, ardas e calabares são os mais conhecidos. Oriundos da África Ocidental, e influenciados pela cultura islâmica, ou aussás (malês), falavam e escreviam árabe e podiam ser religiosos do *Corão*" (Tavares, 2001).

no período colonial¹³, os negros de culturas *yoruba* e *fon*, juntamente com a tradição cultural do império do Congo, destacaram-se na formação dos sistemas de representação cultural afro-brasileiros de Salvador. "Eles formaram um processo cultural conhecido como complexo de valores *jeje-nagô*, que por sua vez mantiveram a tradição de exprimir seus princípios e valores através da linguagem religiosa" (Luz, 2000, p. 32).

Com o estudo da cultura nagô e seu complexo sistema de símbolos, o historiador Marco Aurélio Luz aponta que "uma das principais características da visão de mundo nagô é de que os poderes e princípios que regem o universo são complementares" (Luz, 2000, p. 35).

Isso quer dizer que o ideário de comunidade desta cultura passa pela idéia de complementaridade, diferenciando-se, deste modo, das sociedades modernas ocidentais que se desenvolveram com o ideário de separação e fragmentação com base no crescente processo de racionalização social. A cultura nagô, ao contrário da cultura européia,

se caracteriza por uma elaboração ou visão de mundo classificadora de princípios transcendentes ou forças cósmicas que regem o universo. Esses princípios ou poderes se distinguem entre si e são inexoravelmente complementares (Luz, 2000, p. 45).

Esse aspecto é fundamental para se compreender a dinâmica das relações constituintes da cidade, pois grande parte desce da cultura negra e carrega consigo a dialética entre o mundo material e imaterial, onde as relações humanas são permeadas pelas relações religiosas que, por sua vez, orientam uma conduta diante do mundo estabelecida na idéia do eterno retorno.

Viver sob o tempo cíclico do "eterno retorno" significa para essa cultura que é preciso aprender com o passado a fim de viver o presente reflexivamente, mas uma reflexividade que alcança o que M. Maffesoli e G. Durand denominam de *contenu e humus*¹⁴.

Na cultura nagô, a idéia de progresso, associada ao tempo futuro, desaparece. O importante é viver o presente com inteireza, buscando nas forças imateriais dos "orixás" (elemento religioso associado sempre aos elementos da natureza, como fogo, trovão, águas etc.) os instrumentos para seguir a vida, reconstituindo-se eternamente em sua força vital para poder gerar vida comunitária reflexiva também.

O imaginário evocado na memória corporal e emocional pelo tambor e por outros símbolos presentes no cotidiano de Salvador – como cores das roupas, formas de dança, culinária e simbologia religiosa – constitui aquilo que Gilbert Durand definiu como representantes da dramatização cíclica dentro da organização do mito do retorno.

A comunicação é responsável pela complementaridade entre esses dois mundos¹⁵. Assim, o campo da imaterialidade é vivenciado com a comunicação oral e corporal, com o canto e a dança, em que os tambores assumem um papel central no sentido de dar o ritmo comunicacional.

O tambor aparece na cultura nagô como um instrumento de comunicação entre os dois mundos, como um potencializador da interatividade entre eles. Esse imaginário está presente e vivo nas ruas de Salvador. É difícil não reconhecer o poder da comunicação deste instrumento utilizado como símbolo de evocação afetiva tradicional e espiritual¹⁶.

¹³ Segundo Tavares (2001, p. 52), "a importação de escravos para a Bahia começou em seguida ao estabelecimento dos primeiros engenhos de açúcar. Não é possível estabelecer uma data precisa, mas é aceitável uma estimativa que a localize não muito antes de 1549 e nem muito depois de 1550 [...] Na época das cartas de doação das capitâncias e da criação do governo-geral – atos efetivos da colonização das terras do Brasil pela Coroa de Portugal –, os portugueses reuniram larga experiência com o comércio de escravos africanos para a Europa e ilhas atlânticas. Portugal estabeleceu o ciclo do lucrativo comércio de escravos africanos ao chegar na baía de Arquim. O escravo era mercadoria. Não foi somente por necessidade de mão-de-obra que o colono europeu utilizou o trabalho escravo de milhares de africanos trazidos para as terras do Brasil. Sucedeu também em decorrência do comércio de escravos, que já existia e procurava incentivar a abertura de novos e amplos mercados compradores. O número de escravos africanos cresceu, portanto, na Bahia do século XVI, na medida da capacidade aquisitiva dos proprietários de engenhos de açúcar e plantações de cana."

¹⁴ Maffesoli, citando Durand (1994; 1969) evidencia o quanto o imaginário "deve à mitologia", no sentido de mostrar que Durand se ocupa das diversas imagens que exprimem os regimes diurno e noturno do imaginário. Ora, essas imagens encontradas nas lendas, nos contos, nos fantasmas populares, estão todas ligadas a um lugar, a uma territorialização bem precisa. É o que torna possível dizer que "o espaço é a forma *a priori* do fantástico". E é certo que as fontes, os bosques, as florestas, as montanhas, os rios, os mares etc. são outras tantas focalizações concretas dos mitos, isto é, do discurso que é mantido sobre a existência e seu desenvolvimento. Afirmar pois que "o espaço é o lugar das figurações" é ressaltar a inscrição mundana de nossas representações, é mostrar que nossos sonhos e nossas práticas cotidianas enraízam-se e se territorializam num húmus que é fator de socialidade (Maffesoli, 2001b, p. 82-83)

¹⁵ Tavares (2001) assim como Verger (1985) e Sodré (1999) analisaram a importância do *Candomblé* no cotidiano da cidade de Salvador, o qual está presente no imaginário relacional, na trama que compõe a rede comunicacional da cidade.

¹⁶ No plano espiritual não se pode deixar de apresentar o *Candomblé* como a cerimônia religiosa que representa a teia complexa desse povo. Neste sentido, o "Candomblé é o conjunto de cerimônias religiosas animistas que diferem nos rituais, conforme seja ijexá, ewe (jeje), aussá, kétu, cabinda, congo. A festa do candomblé começa ao amanhecer do dia, com uma cerimônia privada de sacrifício de animais (galo, pombo, carneiro, cabrito), em homenagem aos orixás. Aberta ao público, fiéis ou não, continua pela tarde com o 'padê', oferta de alimentos rituais ao orixá Exu, que é convidado para garantir a harmonia da festa. Forma-se uma roda, com fiéis dançando, cantando e chamando os orixás [...] A festa alcança o seu ponto máximo com todos os orixás presentes dançando e cantando. Somente depois desse clímax é que a roda se desfaz, momento em que os orixás vão se recolhendo à camarinha e a mãe de Santo se retira. A orquestra de tambores, agogô, adjá e xerê tem especial destaque e função na festa do candomblé" (Tavares, 2001, p. 59).

Esse reconhecimento ocorre primariamente com os sentidos, para ser secundado por uma configuração racional e cultural que o afirma e o mantém, garantindo sua validade insubstituível. São vozes ritmadas, são toques que falam da tradição, evocam algo que está fora deste mundo, mas que ao mesmo tempo liga as pessoas a este mundo, que compõe o húmus social.

Esta forma de socialidade, que é também um estilo, remete ao que Maffesoli¹⁷ denomina de comunidade pós-moderna, a qual é uma comunidade na qual há uma situação, uma forma de viver o cotidiano que estabelece uma ligação entre o passado, o presente e o plano afetivo (seja ele religioso ou não) e promove um sentido amorfo do tempo vivido.

O sentido do compartilhar, do estar-junto, do comum é dado também pela afetividade, pela espiritualidade, pelo que se sente prazer, é dado pelo que faz vibrar os corpos, pelo que está para além do plano da racionalidade instrumental.

É possível afirmar que a rede comunicacional existente no toque de tambor em Salvador seja onipresente¹⁸. Pode-se ouvi-lo em todos os bairros, seja no toque do candomblé, seja no toque da criança de uma das organizações não-governamentais como OLODUM, PRACATUM, seja dentro de uma liturgia católica na Igreja do Rosário dos Pretos¹⁹. O tambor é um símbolo religante, ele funciona como o *elan* social. No toque religioso ou no toque frenético da dança do Afoxé, do Malê, ele é quem dá o ritmo da pulsação cotidiana da cidade. Ele é quem produz o transe social que conduz a harmonização musical e emocional.

A gestualidade do tambor representa aquilo que Maffesoli²⁰ chama de estilo estético. O estilo de uma cultura responsável pelas pulsações dos grupos e suas partilhas de emoções e sentimentos comuns. O imaginário e a gestualidade do tambor estão muito presentes no cotidiano das crianças e adolescentes que vivem o dia-a-dia da cidade.

A afirmação "a nossa comunicação ainda é Nagô!" – expressão presente em uma das entrevistas realizadas ao longo de minha pesquisa de doutorado – aparece como uma fala que reacende toda a idéia de complementaridade desta cultura. Por descer de uma forma de interagir socialmente que se vale de princípios de complementaridade e não divisão, separação ou fragmentação, a cultura negra possui a potencialidade de aliar a linguagem técnica com a linguagem oral. Assim, embora as gentes de Salvador utilizem o "correio nagô" como o modo mais usual

de comunicação, outras formas de comunicar convivem e complementam o modo tradicional.

A questão da linguagem, do uso da língua como política, como fundamental no que diz respeito à conservação ou criação de espaços públicos dialógicos aparece em práticas cotidianas das redes em movimento pela concretização de políticas públicas destinadas à crianças e adolescentes²¹. Ou seja, a possibilidade do encontro com o outro, a possibilidade da democracia, devem ser asseguradas pela liberdade da fala, da expressão e comunicação oral, da ampliação das possibilidades comunicativas.

É importante chamar atenção justamente para essa importância do peso da fala, da palavra evocada, principalmente dentro da cultura negra de Salvador, com a intenção de trazer à luz elementos culturais que "facilitam" a comunicação entre as comunidades no espaço da cidade. Esses elementos se expressam na estética do cotidiano vivido e dão o "tom" do estar-junto social, da socialidade.

A cidade – em seus espaços como o bar, a praça etc. – é em si mesma o espaço indutor da socialidade, pois,

Longe das estruturas econômicas ou políticas, a comunicação, função essencial, inscreve-se nos lugares mais humildes, nas situações mais banais [...] aí, no espaço humilde onde se exprimem tantas alegrias e desapontamentos, aí, nesse espaço onde se joga tanto afeto e onde têm lugar tantas conversas, constitui-se pouco a pouco a sólida trama social. Não se trata naturalmente de extrapolar, mas, certamente, nesses espaços é que melhor se vive a relação de alteridade em toda a sua pequenezas e em todo o seu trágico [...] o espaço que culmina na cidade, permite antes de tudo o jogo da diferença e o enriquecimento que isso supõe [...] quando 'tudo se sabe' em tal bairro ou em tal rua, o que está em jogo é a partilha diária dos afetos, da palavra, e muitas vezes também dos bens. A inscrição espacial estrutura essa socialidade de base. A mercearia, as lojas, as praças, os mercados, os lugares públicos representam as várias ocasiões de viver, em conjunto e sem brilho, o crucial problema do tempo que passa (Maffesoli, 2001b, p. 92-93).

Portanto, a cidade de Salvador exemplifica a afirmação acima de Maffesoli a respeito dos espaços como o lugar do encontro público, do compartilhar dos afetos, do reconhecimento das diferenças culturais potencializando transformações nas estruturas econômicas e políticas da cidade. Essa potencialidade

¹⁷ Esta referência pode ser encontrada em toda a obra do autor.

¹⁸ Guerreiro (2000) navega pelo imaginário social do tambor por meio da música produzida na Bahia. A autora navega na teia dos ritmos entrelaçados a fim de narrar os conflitos e consensos de etnia, classe social e soberania artística vividos na Bahia.

¹⁹ Enquanto realizava minha pesquisa de campo em Salvador, pude participar de uma missa nesta igreja que se encontra no Pelourinho, região central da cidade. A liturgia católica foi toda acompanhada pelo toque dos tambores do Ilê-Aiyê. Esta igreja representa o sincretismo religioso vivido em Salvador. Os negros, que se converteram ao catolicismo no período colonial, vieram ao longo da história da cidade lutando para introduzir o toque do tambor na liturgia católica. O instrumento era muito mais representativo de significados religiosos do que o órgão, instrumento utilizado na Europa.

²⁰ Conforme o autor, "o estilo é, pois, a expressão de uma época. E, enquanto tal, permite e assegura a ligação entre si de todos os membros de uma sociedade" (Maffesoli, 1995, p. 59).

²¹ Este tema foi desenvolvido em minha tese de doutorado sobre o Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania (MIAC). Ver Fernandes (2005).

estético-comunicativa, ao que tudo indica, parece ser a ferramenta mais estimulada para se atingir a cidadania em Salvador. Cidadania alcançada através do corpo, do simbólico, do prazer, da experiência espiritual e concreta. Cidadania que não abriu mão das sensibilidades, da *razão sensível*.

Referências

- CASTELLS, M. 1999. *A sociedade em rede*. São Paulo, Paz e Terra, 698 p.
- CASTELLS, M. 2000. Materials for exploratory theory of the network society. *The British Journal of Sociology*, 51(1):5-24.
- DURAND, G. 1994. *L'Imaginaire*. Paris, Hatier, 132 p.
- DURAND, G. 1969 [1960]. *Les structures antropologiques de L'imaginaire*. Paris, Dunod, 535 p.
- FERNANDES, C.S.M. 2005. *Sociabilidade, comunicação e política: a Rede MIAC como provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador*. Florianópolis, SC. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 259 p.
- GUERREIRO, G. 2000. *A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador*. São Paulo, Ed. 34, 315 p.
- LUZ, M. A. 2000. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador, EDUFBA, 425 p.
- LUZ, M. A. 1992. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. Salvador, SECNEB, 127 p.
- MAFFESOLI, M. 2003. *Notes sur la Postmodernité: le lieu fait lien*. Paris, Félin, 137 p.
- MAFFESOLI, M. 2002. *La Part du Diable: précis de subversion postmoderne*. Paris, Flammarion, 252 p.
- MAFFESOLI, M. 2001a [1997]. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro, Record, 205 p.
- MAFFESOLI, M. 2001b [1979]. *A conquista do presente*. Natal, Argos, 229 p.
- MAFFESOLI, M. 1995 [1993]. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 166 p.
- MAFFESOLI, M. 1987. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 232 p.
- MAFFESOLI, M. 1976. *Logique de la domination*. Paris, PUF, 218 p.
- MAGNANI, J.G. 2000. Quando o Campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J.G. e TORRES, L.L. (Orgs.). *Na metrópole*. São Paulo, EDUSP, p. 12-53.
- MORIN, E. 2000a. *A inteligência da complexidade*. São Paulo, Petrópolis, 263 p.
- MORIN, E. 2000b. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo, Cortez, 118 p.
- MORIN, E. e KERN, B. 1995. *Terra-Pátria*. Porto Alegre, Sulina, 189 p.
- MORIN, E. 1999. *O Método*. Porto Alegre, Sulina, 325 p.
- SCHERER-WARREN, I. 2000. Movimentos em cena... e as teorias por onde andam? In: SCHERER-WARREN, I., LEIS, H.R., COSTA, S., WERLE, D.L., TAMARA, B., LISBOA, A.N. e FIORI, N.A. *Cidadania e multiculturalismo: teoria social no Brasil contemporâneo*. Lisboa, Socius, p. 23-51.
- SCHERER-WARREN, I. 1999. *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo, Hucitec, 92 p.
- SCHERER-WARREN, I. 1993. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo, Loyola, 143 p.
- SCHERER-WARREN, I. e ROSSIAUD, J. 2000. *A democratização inacabável: as memórias do futuro*. Petrópolis, Vozes, 288 p.
- SCHERER-WARREN, I. e KRISCHKE, P.J. (Orgs.). 1987. *Uma revolução no cotidiano?* São Paulo, Brasiliense, 297 p.
- SENNETT, R. 1997. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro, Record, 362 p.
- SODRÉ, M. 1999. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 272 p.
- TAVARES, L.H.D. 2001. *História da Bahia*. São Paulo, UNESP, 542 p.
- TOURAINE, A. 1998. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Bauru, EDUSC, 109 p.
- VERGER, P. 1985. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador, Ed.Corrupio, 91 p.

Referências complementares

- MAFFESOLI, M. 1985. *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 92 p.
- MAFFESOLI, M. 1996. *Eloge de la Raison Sensible*. Paris, Grasset, 279 p.
- MAFFESOLI, M. 1997 [1992]. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre, Sulina, 271 p.
- MUNANGA, K. 1999. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 140 p.
- SODRÉ, M. 1996. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis, Vozes, 180 p.

Submetido em: 07/02/2007

Aceito em: 09/04/2007