
“Barroquinha te chama”: caminhada sonora e reterritorialização de povos afro-diaspóricos na Bahia Oitocentista

“Barroquinha Calling”: Soundwalk and Reterritorialization of Afro-Diasporic Peoples in the 18th Century Bahia

"Llamado de Barroquinha": caminata sonora y reterritorialización de pueblos afro-diasporicos en Bahia del siglo XVIII

*Paola Barreto Leblanc (Universidade Federal da Bahia, Brasil) **

*Lucas Brasil Vaz Amorim (Universidade Federal da Bahia, Brasil) ***

<https://doi.org/10.22409/poiesis.v21i35.38683>

263

RESUMO: Este artigo apresenta um trabalho de pesquisa artística realizado no centro histórico de Salvador e integra o projeto de extensão “Mapeando Fantasmas na Cidade de São Salvador”, que promove ações artísticas em territórios físicos e simbólicos em luta contra processos de invisibilização ou de apagamento. Nos focaremos aqui especificamente na caminhada sonora “Barroquinha te chama”, que relaciona tradições orais, modos de produção de subjetividades dissidentes e resistências na diáspora africana na Bahia. As questões trazidas por esse trabalho se inserem na perspectiva de uma arqueologia de mídias, na medida em que entendem corpo e oralidade como *mídias* que reterritorializam a memória no exílio.

PALAVRAS-CHAVE: tradições orais; memória; decolonialidade

* Paola Barreto é artista e pesquisadora, doutora em artes visuais e, desde 2017, professora de Artes, Estéticas e Materialidades no IHAC/UFBA. E-mail: paola.leblanc@ufba.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0660-9437>

** Lucas Brasil Vaz Amorim é artista-pesquisador, graduando do Bacharelado Interdisciplinar em Artes da UFBA e graduando em Psicologia pela Faculdade Social da Bahia. E-mail: lukas.brazyl@gmail.com.

ABSTRACT: This article presents an artistic research at the historic center of Salvador, and is part of the extension project “Ghost Mapping in the City of São Salvador”, which promotes artistic actions in physical and symbolic territories fighting against invisibility or erasure processes. We will focus here specifically on the soundwalk “Barroquinha Calling”, which relates oral traditions, modes of production of dissident subjectivities and resistances in the African diaspora in Bahia. The questions brought by this work can be read under a mediarcheological perspective, as body and orality are understood as media reterritorializing memory in exile.

KEYWORDS: oral traditions; memory; decoloniality

RESUMEN: Este artículo presenta una investigación artística del centro histórico de Salvador, y es parte del proyecto de extensión "Mapeo fantasma en la ciudad de São Salvador", que promueve acciones artísticas en territorios físicos y simbólicos que luchan contra la invisibilidad o los procesos de borrado. Nos enfocaremos aquí en la caminata sonora "Llamado de Barroquinha", que relata tradiciones orales, modos de producción de subjetividades disidentes y resistencias en la diáspora africana en Bahía. Las preguntas planteadas por este trabajo pueden leerse desde una perspectiva mediarqueológica, ya que el cuerpo y la oralidad se entienden como medios que reterritorializan la memoria en el exilio.

PALABRAS CLAVE: tradiciones orales; memoria; descolonialidad

Recebido: 15/11/2019; Aprovado: 5/1/2020

Citação recomendada:

LEBLANC, Paola Barreto; AMORIM, Lucas Brasil Vaz. “Barroquinha te chama”: caminhada sonora e reterritorialização de povos afro-diaspóricos na Bahia Oitocentista. *Poiésis*, Niterói, v. 21, n. 35, p. 263-278, jan./jun. 2020. [<https://doi.org/10.22409/poiesis.v21i35.38683>]

“Barroquinha te chama”: caminhada sonora e reterritorialização de povos afro-diaspóricos na Bahia Oitocentista

A questão das materialidades da memória e suas implicações corporais foi tratada extensamente pela filosofia (Henri Bergson, Gilles Deleuze) e pela teoria de mídias (Walter Benjamin, Vilém Flusser). A proposta deste artigo não é repertoriar, mais uma vez, os desdobramentos dessas trajetórias de pensamento de matriz europeia. Dessas tradições o que tomamos por base é o fato de que, além de sistemas de registro que produzem arquivos – camada mais superficial da suposta “objetividade” dos dispositivos midiáticos –, as mídias são sistemas de inscrição (Friedrich A. Kittler) que, ao processar, armazenar e transmitir dados, produzem modos de lembrar, modos de esquecer e modos de subjetivar.

O caráter subjetivo inerente a toda e qualquer memória, seja ela mecanizada, digitalizada ou experienciada, é incontornável, uma vez que será sempre ancorada em um ponto de vista – e um corpo, que fala não somente de um “conteúdo”, que existe *a priori* e pode ser arquivado ou acessado, mas dos parâmetros e protocolos que regem o próprio processo de arquivar – ou esquecer. Imputar aos registros midiáticos – fotográficos, fonográficos, cinematográficos ou outras formas quaisquer de mediação – a prerrogativa de salvaguardar a memória – e o que entra para a História – é uma aposta arriscada, que conforma a própria compreensão da História, com H maiúsculo, como sucessão de fatos arquiváveis.

Arquivados por quem, de que modo e regulados por quais programas de ação?

Ao falar em histórias das mídias, no plural e no contexto da luta contracolonial desde a cidade de Salvador, pensamos em formas de ritualizar nossas memórias, através dos nossos modos de contar e fazer história. É nessa perspectiva performativa que entendemos a escavação fantasmagórica do território e dos processos de reterritorialização que resultam em nossa caminhada sonora: uma forma de fazer o território falar, ativismo que implica o próprio corpo e a própria voz em uma narrativa em primeira pessoa. Desse modo, incorporamos elementos de uma pesquisa em torno das comunidades negras que habitavam essa região especificamente no século XIX. Esse período histórico foi marcado por fortes transformações, resultantes da transição do Estado da Monarquia Colonial para a República, além do desenvolvimento do projeto de modernização das metrópoles brasileiras.

Nosso modo de pensar o próprio corpo e voz como *medium*, canal de comunicação, está em íntima conexão com o que chamamos aqui de intuição ancestral. A memória do ancestral que se ritualiza nos corpos e vozes na

diáspora não se concebe como forma mística, mas como narrativa mítica, na medida em que dialoga com tradições seculares que tornam possível não apenas a resistência, mas a própria existência de corpos racialmente subalternizados, dos quais não só a subjetividade, mas a própria humanidade foram – e seguem sendo – questionadas e usurpadas pela colonialidade.

Quando falarmos aqui em caminhada sonora estamos certamente articulando um campo de práticas que dialogam com processos já consolidados nas artes, e que envolvem conceitos como escuta profunda (Pauline Oliveros) e paisagem sonora (R. Murray Schaffer), entre outros. No entanto, a experiência que desejamos propor no projeto vai além da imersão ou da representação de uma criação artística, e busca ativar caminhos críticos que nos conduzem às origens dos processos de desterritorialização e reterritorialização afrodiaspóricos em Salvador.

Mulheres e homens escravizados chegam ao Brasil ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX sem portar consigo seus objetos técnicos e rituais, desprovidos de quaisquer poses; restando apenas, em muitos casos, reduzidos ao próprio corpo – entendido, por-

tanto, como unidade elementar dos processos de mediação. Na falta de arquivos de objetos ou ferramentas, como traçar uma história de mídias que não reforce a visão racializada de que mulheres e homens negros estariam mais próximos de sua corporalidade por uma forma de primitivismo ou limitação cognitiva? Como pensar uma teoria de mídias contracolonial, considerando o contexto do tráfico humano contemporâneo ao período das grandes invenções e intenso desenvolvimento do que entendemos hoje como “novas mídias”? Como escrever uma história de mídias nossa, partindo da reterritorialização da cultura e da memória de corpos e vozes na diáspora?

A luta contra o esquecimento é a luta contra a morte, e nessa luta a memória se ritualiza na presença dos corpos e na força da palavra, tantas vezes silenciada. Memória não é, portanto, arquivo, é performance e vida. Desse modo, estamos falando em formas de contrafabular, ou o que Lorde (2009) irá reclamar como *auto definir*: ato de resistência, sobrevivência e guerra política. No corpo, no gesto, na palavra.

A Barroquinha e sua territorialidade

As histórias que ousamos contar em nossa caminhada sonora versam sobre a existência e resistência de grupos étnicos africanos em meio ao trauma do tráfico de seres humanos de que o colonialismo se valeu, em que povos de origem nagô, mais especificamente dos reinos de Oyó e Ketu, se reorganizaram por meio do culto aos ancestrais de sua terra nativa em solo estrangeiro. Esta narrativa situada na cidade de Salvador, em pleno século XIX, nos leva ao atual bairro da Barroquinha, suas ruas, becos, encruzilhadas e, principalmente, à sua igreja, que leva o mesmo nome do bairro.¹

No século XIX, o bairro se formava na localidade da Freguesia de Santana e parte do Largo do Teatro (Praça Castro Alves), tendo como via principal a Rua da Vala (avenida J. J. Seabra), onde o Rio das Tripas fazia passagem. Neste local havia um grande fluxo de africanos, tanto na condição de livres, quanto de libertos e escravizados, desempenhando diversas funções, sendo a venda de produtos e alimentos uma das mais recorrentes dos chamados “negros de ganho” ou das comerciantes independentes conhecidas como “ganhadeiras” (SOARES, 1996) (Fig. 1).



Fig. 1 - Marc Ferrez, Praça Castro Alves (antigo Largo do Teatro), 1885.
(Coleção Instituto Moreira Salles, Rio de Janeiro)

Contudo, para além de um local movimentado pela população negra em funções laborais, a Barroquinha também aglutinou o grupo iorubá que estava à frente da organização do que pode ser considerada como uma das primeiras congregações socioreligiosas deste mesmo grupo, o candomblé da Barroquinha:

[...] Temos neste largo uma concentração de negros em função da existência de um chafariz e de um canto de *ganhadores* (situado mais precisamente ao pé da Ladeira de São Bento), além de suas proximidades, atrás da Igreja da Barroquinha, existir um batuque que deu origem a um dos primeiros candomblés da cidade. (COSTA, 1989, p. 110)

Dentre tantas estratégias, a formação das sociedades secretas e da congregação religiosa da Barroquinha fomentou o que chamamos hoje de nações do candomblé afro-brasileiro. A noção de *egbé* como organização das comunidades africanas, e a reaproximação de grupos étnicos e interétnicos por meio dessas congregações, possibilitou o fortalecimento dos negros africanos em meio às políticas de genocídio e epistemicídio, produtos e produtoras da escravização (PINHEIROS, 2015).

Neste sentido, acreditamos que a possibilidade desta população se organizar institucionalmente através das *irmandades* católicas era uma forma de fomentar iniciativas de um movimento reparatório e emancipatório das condições de vida da população negro-africana na cidade de Salvador no século XIX, bem como de regenerar laços familiares entre pessoas do mesmo grupo étnico ou interétnico. Por exemplo, o papel de uma sociedade como a *Gèlèdè*, que, de acordo com Silveira (2006, p. 446), era composta pelas mulheres negras da Devolução da Boa Morte, ala feminina da Irmandade Bom Jesus dos Martírios, foi vitalizador no sentido de ser protagonizado por mulheres negras que detinham o domínio de decisões importantes para o funcionamento de suas comunidades, pautando-se em valores civilizatórios iorubá.

Logo, o centro histórico de Salvador, onde a Barroquinha está localizada, se estabelece como um potente espaço de memória da ancestralidade africana e afro-brasileira, sendo um território marcado pelos primeiros movimentos sociais negros do Brasil. Da Revolta dos Malês, em 1835, à constituição do candomblé da Barroquinha, entre 1788 e 1830, o solo em lamaçal da antiga pequena

Barroca guarda o *àṣẹ* (energia vital da cosmovisão iorubá) da ancestralidade negra que, em meio aos golpes violentos do poder hegemônico colonial, se articulou em processos de reterritorialização, re-significando na diáspora seus modos de vida.¹

Segundo Castillo (2016, p. 119), “[...] o período após o levante foi uma época de vulnerabilidade, de perseguição e até de terror para a comunidade africana, sobretudo para os *nagôs*”, pois após o ano de 1835, marcado pela rebelião de negros muçulmanos como resposta de insurreição à escravatura, a perseguição se intensificou, bem como o “estímulo” ao retorno do grande contingente de africanos para as suas respectivas terras nativas, sendo deportados do Brasil ou fugindo das leis persecutórias aos negros que entraram em vigor nesta época.

Este dado histórico é um em meio a tantos outros que demonstram o processo de construção do racismo institucional na sociedade brasileira e a exclusão submetida aos povos africanos e seus descendentes, antes objetificados como meio de mão de obra e, em outro momento, deixados à própria sorte, sem nenhuma responsabilização do Estado que articulou o projeto colonial. Ainda

em meados do século XIX, a metrópole baiana foi submetida a um projeto de modernização que ocasionou a expulsão da população negra da Barroquinha, o que hoje consideramos como um processo de *gentrificação*. Por este motivo, os grupos africanos foram se deslocando para as antigas zonas rurais, nos limites da cidade, encontrando nesses lugares um ambiente mais seguro para cultivar os ancestrais, evitando as interferências violentas do poder público.

Sobre a perseguição aos cultos afro-diaspóricos, Edmar Ferreira Santos (2009) relata o medo da elite branca pelas possibilidades de reagrupamento étnico dos africanos e, conseqüentemente, a organização de rebeliões, paralelo ao desejo de instaurar uma suposta ordem, importando modelos europeus de civilização para as cidades brasileiras. Para disseminar o medo do “barbarismo” africano, o desenvolvimento da imprensa no século XIX teve lugar de destaque, produzindo e reproduzindo discursos em torno da “periculosidade” da população negra, próprio do pensamento eugenista da era moderna e dos fundamentos do racismo científico.

Paola Barreto Leblanc; Lucas Brasil Vaz Amorim, “Barroquinha te chama”: caminhada sonora...

Afinal, o que há de tão importante nos cultos vindos de África para o Brasil, para a reterritorialização dos povos raptados deste continente? De que maneira a reorganização do culto às deidades iorubá e aos ancestrais funcionou – e ainda funciona – como campo de potência para a sobrevivência de africanos e afro-brasileiros nas terras coloniais? Como as novas mídias – da fotografia ao cinema – contribuíram para modos de segregação e estereotipagem desses grupos? Como resistiram e seguem resistindo?

Cultura oral, ancestralidade e ritualização da memória

O lugar da palavra falada e cantada nas culturas iorubás é essencial, no sentido mesmo do poder de invocação creditados ao verbo e ao verso. Os rituais só acontecem a partir da força que a palavra pronunciada tem; isto nada tem de místico, sendo, em suma, oriundo de uma cosmovisão de povos da África Ocidental que se orientam pelo culto dos seus antepassados de maneira extremamente complexa.

A musicalidade tem a mesma importância e se traduz a partir dos orikis cantados, *ORIN*. O entendimento da palavra cantada como

potência instauradora que age e faz agir foi entendido pela antropologia estrutural a partir de correlações entre práticas de cura em comunidades tradicionais e o tratamento psicanalítico, considerando como a livre associação elabora e produz efeitos pelo encaideamento entre, por exemplo, o falar e o lembrar (LÉVI STRAUSS, 1958).

Em que pese o fato de que também a psicanálise já foi desconsiderada ou não validada como teoria científica, a intenção aqui não é tratar de paralelismos entre psicanálise, antropologia e cosmovisão iorubana, ou de procurar correspondências para modos de existência absolutamente distintos, mas de compreender como a força mítica da palavra é capaz de curar, cuidar e acolher.

Cecília Soares (2009), historiadora, doutora em antropologia e Ialorixá de um terreiro tradicional em Salvador, Ile Axé Maroketo, traz a importância da identidade afro-africana negra e feminina nesse contexto em seu vasto trabalho sobre mulheres negras do século XIX, traduzido na força das Ganhadeiras no século XIX e na biografia de Cecilia do Bonocô, sua avó e ancestral do terreiro, onde hoje atua como líder. A autora traz uma interessante leitura sobre a memória em sua

tese. Para ela, a reorganização dos vários grupos étnicos "inseridos" na sociedade brasileira foi possível através da rememoração através de ritualização, da apropriação temporal e espacial por essas comunidades. Ela está falando sobre estratégias de resistência ao trauma da escravidão.

A devoção da Nossa Senhora da Boa Morte, fundada pelas negras de partido alto, elite feminina nagô-iorubá da Barroquinha entre os séculos XVIII e XIX, é um grande exemplo disso. Atuando estrategicamente na implantação do Candomblé na Bahia, financiando inclusive o trânsito de libertos entre Salvador e Nigéria como parte de um programa de formação e iniciação, essas mulheres trabalharam para a estruturação de uma organização não apenas religiosa, mas política e cultural na Salvador oitocentista. A procissão da Boa Morte, que "chegou a ser uma das mais espetaculares da cidade", nas palavras de Renato da Silveira (2006), é apenas uma face do que esse movimento representou em termos de força econômica e influência política. Ao estabelecer a associação sincrética entre orixá e santos católicos, o Candomblé se fixa como estratégia de sobrevivência, conquistando, durante algum tempo, espaço no terreno da própria

Igreja da Barroquinha para o assentamento do primeiro terreiro de Ketu na Bahia. Contudo, essas manifestações de força, riqueza e poder africano no centro da cidade não eram percebidas positivamente pelas autoridades.

Em 1850, a Barroquinha sofreu o que se poderia chamar de limpeza étnica. O presidente da província à época, Francisco Gonçalves Martins, o Visconde de São Lourenço, expulsou os negros da Irmandade e destruiu várias construções populares deles em nome de uma modernização necessária ao centro da metrópole baiana. (OLIVEIRA, 2005, p. 71)

A presença africana causava desconforto na sociedade soteropolitana de mentalidade escravocrata, que tinha a elite parisiense como modelo civilizatório. Através de teorias respaldadas pelo racismo científico, o Estado brasileiro identificava a população negra e afrodescendente como uma ameaça ao avanço da civilização, e o candomblé e os afoxés foram varridos do centro. Não se tratava apenas de "reurbanizar as cidades, mas de consolidar a ideia de república a partir do modelo da Paris burguesa e monumental de Haussmann." (FONSECA, 2002, p. 23)

A vinda de fotógrafos europeus para o Brasil, notadamente a Bahia, intensificada a partir da década de 1860, caso do alemão Alberto Henschel (1827-1882), seguido pelo suíço Guilherme Gaensly (1843-1928) e o também alemão Rodolpho Lindemann (1852 - 19?), contribuiu para a produção de séries de retratos de “tipos negros”, “baianas” e “crioulas da bahia” de modo um tanto ambíguo. Se, por um lado, mascaravam a convivência conflituosa entre a população de cor livre, liberta e ganhadeira em meio às reformas urbanas que promoviam uma verdadeira limpeza étnica do centro, ao mesmo tempo transformavam a imagem desses corpos em *souvenir*, para consumo dos que podiam comprar os cartões postais e *cartes de visites* comercializados pelos fotógrafos. Desse modo, enquanto as populações negras eram perseguidas na região, os estúdios fotográficos se multiplicavam em endereços no centro administrativo, religioso e comercial, como atividade que conferia à ex-capital da colônia o alinhamento com os costumes e as modas de Paris. Se o projeto da administração municipal era tirar da visão, restringir a circulação e segregar as populações negras do centro, ao encorajar o estabelecimento de retratistas que produziam imagens “exóticas” de um Brasil “pitoresco”, novos modos

de circulação de imagens desses corpos, objetificados através da técnica da nova mídia fotográfica, se punham em ação.

As chamadas “negras de partido alto”, fotografadas com suas ricas vestes e joias de crioula, diferiam, pelo olhar altivo e nobre, da iconografia da escravidão vastamente produzida até então. Isis Freitas dos Santos (2014) nos sugere a possibilidade de se creditar às retratadas a coautoria dessas imagens, na medida em que, como modelos que pagaram pelo serviço, apostavam também na potência do retrato como ato de construção da própria identidade, no contexto da luta por espaço, representatividade ou simplesmente o direito de existir. (Fig. 2)

É digno de nota que a primeira sessão de cinema acontece em Salvador no dia 4 de dezembro de 1897 (LEBLANC, 2019, p. 54), e que aponta para a importância de as novas mídias negociarem com práticas de invocação de imagens e produção de imaginários comuns na disputa pela territorialização do centro de Salvador.



Fig. 2 - Cartão Postal. Rodolpho Lindeman. s/d
(Fundação Gregório de Mattos, Salvador, Bahia)

Artivismo e caminhada sonora

A partir desta historiografia afro-diaspórica, conduzidos por uma rede de memórias, criamos a narrativa “Barroquinha te chama”, caminhada sonora inserida no aplicativo para *smartphones* “Caminhadas Sonoras”, desenvolvido pelos estudantes da componente curricular Ação Artística I, do IHAC (Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia).

A narrativa nos remete à memória ancestral do território. É importante ressaltar que as disputas políticas que marcaram o século XIX, bem como suas causas, ainda formam a base da desigualdade racial e social em nosso país. O Brasil sofreu (e sofre) um *apartheid* escandaloso, silenciado, porém, através de mitos, como a falsa premissa da identidade brasileira como cordial ou de um território racialmente democrático. O fato de que o local do assentamento do primeiro terreiro de Ketu na Bahia tenha cedido espaço a um estacionamento reflete o desca-so e a falta de interesse pela memória e pela história do país.

Hoje a toponímia deste território honra os carrascos da colonização, adoradores do concreto, da modernidade e do avanço tecnológico. A Avenida J. J. Seabra, por exemplo, que atravessa o bairro e já foi a passagem do insalubre Rio das Tripas, avermelhada pelo sangue de animais abatidos no local, formava um pântano na camada inferior do bairro. Nas encostas acima do rio, atrás do nobre Solar Berquó, Rua do Lama, a Ladeira do Berquó e a Rua do Curriachito circundam a Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, onde a Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Martírios, composta por negros, encontrava sua sede.

Quais são os ecos dessas presenças? Que cicatrizes marcam essa parte da cidade? Quais são os rios que fluem no seu subsolo?

O culto aos ancestrais iorubanos pela comunidade Nagô que vivia no território de Barroquinha foi estabelecido não apenas por práticas religiosas, mas também como uma forma de organização sociopolítica, referindo-se às estruturas dos estados iorubanos e à reunião étnica em meio à dispersão de seus pares devido à escravidão. As mulheres africanas lideravam várias sociedades secretas ligadas ao culto dos orixás.

É importante pensar nas categorias de gênero e raça e nas relações de poder deste período colonial. Na África, as mulheres são as principais executoras do comércio e de certos cultos ancestrais. Na Bahia, a tradição foi restabelecida, moldando essas organizações na diáspora.

Entendemos a narrativa que produzimos através de nossa caminhada sonora como parte de um discurso contra-hegemônico, referindo-se a corpos dissidentes afrodiáspóricos, não apenas no século XIX, mas ainda hoje. É assim que pensamos que é possível ativar o que está oculto. É assim que entendemos a política da estética, provocando rupturas com visões hegemônicas, e é isso que gostaríamos que nossa caminhada sonora realizasse.

A visão de mundo iorubá que nos guia, ativando outras sensibilidades, produzindo outras formas de conhecimento. Quando aqui pensamos a mídia, não estamos nos referindo a aparatos técnicos – incluídos na lógica e nos sistemas coloniais, como vimos com a fotografia e o cinema, mas aos nossos próprios corpos, às memórias que eles incorporam e como a força / axé de nossos ancestrais pode falar através de nós.

A própria noção de *medium*, no sentido do poder de estabelecer uma comunicação de ordem sobrenatural, está relacionada ao conceito de mídia, consolidado também no século XIX. Nós poderíamos aqui mencionar Tom Gunning, Jeffrey Sconce e outros pesquisadores que apontaram como o vínculo entre medialidade e mediunidade foi acentuado pela desassociação entre voz e corpo produzida por invenções como o telégrafo, o fonógrafo e o telefone, mas o que nos interessa aqui é justamente pensar como a invocação da palavra cantada e da vocalização do ancestral permite incorporações outras, como a cantiga entoada por Egbomi Cici, Griot baiana, que nos fala do sopro vital – *àşę* – que nos mantém vivos e em conexão com outros planos de existência.

Os corpos racializados são duplamente marcados na dimensão do real e do simbólico, de modo que sua própria vida não é autorizada. Isso funciona como uma maneira de justificar a desumanização desse corpo. É assim que alguém pode ser atingido por oitenta tiros em uma ação militar por representantes de instituições ligadas ao poder do Estado. O Estado brasileiro é um estado que, ao longo de sua história e até os dias atuais, é repressivo, racista, misógino e LGBTQ fóbico,

promovendo uma política de morte ou necropolítica. A necropolítica, como Achille Mbembe nos diz, é o uso do poder social e político para ditar como algumas pessoas podem viver e como algumas devem morrer. Esta não é uma suposição sobre o Brasil. O crime contra a vida de Marielle Franco permanecer insolúvel é um testemunho dessa triste realidade, e é também sobre essa tentativa de silenciamento que queremos falar em nosso trabalho.

Notas

¹ Atualmente, a igreja funciona como o Espaço Cultural da Barroquinha.

² Para saber mais sobre a Revolta dos Malês, importante movimento negro ocorrido em Salvador, ver REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês na Bahia em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

Referências

CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo*, [s.l.], v. 22, n. 39, p. 126-153, abr. 2016.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. Ekábo: *Trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. 1989. 260 f. Dissertação (Mestrado), Curso de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989. Cap. 3.

LEBLANC, Paola Barreto. Fantasmagorias Coloniais. In SILVA, Monica (Org). *Dramaturgias do real*. Belo Horizonte: Impressões de Minas, 2019. p. 44-58.

LEVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. In *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 205-26.

LORDE, Audre. Self-Definition Is My Poetry. In BYRD, Rudolph; COLE, Johnneta; GUY-SHEFTHAL, Beverly (Ed.). *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

PINHEIRO, Érika do Nascimento. Candomblé nagô de Salvador: identidade e território no Oitocentos. In ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25, 2009, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: Anpuh, 2009, p. 1-10.

SANTOS, Edmar Ferreira. Os batuques da cidade: celebrações negras e ideias de civilização. In SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: Perseguição e resistência no recôncavo da Bahia*. Salvador: Edufba, 2009, Cap. 1, p. 33-63.

SANTOS, Isis Freitas dos. "Gosta dessa baiana?" *Crioulas e outras baianas nos cartões postais de Lindemann (1880-1920)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOARES, Cecília C. M. As Ganhadeiras: Mulher e Resistência Negra em Salvador no Século XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, v. 17, p. 57-71, 1996.