



CORTEJO DO DOIS DE JULHO EM SALVADOR: DIÁLOGOS ENTRE

*a história cultural e os estudos
organizacionais*

Priscila Cabral Almeida'

-
- 1 Doutora em História, Política e Bens Culturais (CPDOC/FGV), mestre em Memória Social (PPGMS/Unirio) e graduada em História (Unirio). Em 2019, concluiu um Pós-Doutorado em Estudos Organizacionais e Gestão Cultural no Núcleo de Pós-Graduação em Administração da UFBA. Tem experiência na área de História, com ênfase em Memória e Espaço, atuando principalmente como consultora no tema de Políticas de Memória. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CNPq Memória e Espaço (PPGH-Unirio). Atualmente, está como professora substituta no Bacharelado Interdisciplinar em Artes (IHAC-UFBA). E-mail: priscilacbrl@gmail.com

RESUMO

Desde 1824, o Cortejo do Dois de Julho é realizado anualmente em Salvador como comemoração do processo que culminou na Independência do Brasil na Bahia, em 1823. A organização desta festa está profundamente ancorada no caráter sociocultural e histórico que constrói a identidade política local e regional dos baianos. Neste artigo, o enfoque empírico no Cortejo nos permite demonstrar como o diálogo entre a História Cultural e o campo dos Estudos Organizacionais pode ser significativo para analisar manifestações que, em sua complexidade cultural, exigem dos pesquisadores e gestores culturais uma reflexão alternativa às abordagens normativas tradicionalmente mobilizadas pelo campo da administração, tanto em relação às organizações não formais e institucionalizadas, quanto em abordagens metodológicas que utilizam a história apenas de forma funcionalista e/ou acessória.

Palavras-chave: Cortejo do Dois de Julho; festas populares; História Cultural; Estudos Organizacionais; resistência.

ABSTRACT

Since 1824, Dois de Julho Parade has been held annually in Salvador as a commemoration of the process that culminated in Brazil's independence in Bahia, in 1823. The organization of this festivity is deeply anchored in the sociocultural and historical character that builds the local and regional political identity. In this paper, the empirical focus on the Parade allows us to demonstrate how the dialogue between Cultural History and the field of Organizational Studies can be significant to analyze manifestations that, in their cultural complexity, demand from researchers and cultural managers an alternative reflection to traditional normative approaches mobilized by the Management field, both in relation to non-formal and institutionalized organizations, and in methodological approaches that use history only in a functionalist and/or accessory way.

Keywords: Dois de Julho Parade; popular festivities; Cultural History; Organizational Studies; resistance.

INTRODUÇÃO

Ao percorrer o Cortejo do Dois de Julho em Salvador, fica claro que a comemoração do processo que culminou na Independência do Brasil na Bahia se consolidou como a maior festa cívico-popular local e regional. A institucionalização da comemoração se espraia em diversos lugares de memória (NORA, 1993), como monumentos, nomes de logradouros e praças, edifícios, placas comemorativas, assim como está inscrito em manuais escolares, panfletos turísticos, mídia impressa, literatura, exposições, manifestações culturais e produções audiovisuais. A institucionalização também pode ser constatada por leis que, além de decretar a data como feriado estadual, registram a comemoração como patrimônio imaterial do estado² e a inserem dentro do calendário de efemérides da nação³. Mas talvez a representação mais expressiva

-
- 2 O trajeto do Cortejo da Festa do Dois de Julho passou a integrar a Agenda do Pelourinho Cultural, realizada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), em 2008. A sua inscrição como bem imaterial do estado pelo Ipac ocorre em 2016.
 - 3 A comemoração do Dois de Julho foi incluída como data histórica do calendário de efemérides nacionais a partir da Lei nº 12.819, de 5 junho de 2013, sancionada no governo da

desta institucionalização seja o Hino do estado da Bahia, conhecido como o Hino ao Dois de Julho, executado antes de partidas de futebol e nas mais diversas solenidades civis e oficiais.

As comemorações em torno do Dois de Julho não ocorrem somente em Salvador, mas também em outras cidades do Recôncavo baiano que participaram do processo de Independência do Brasil. A data tem como marca o evento síntese da expulsão de tropas portuguesas ao final do período colonial, quando o Brasil se emancipou de Portugal, fundando o Império do Brasil. O Cortejo do Dois de Julho em Salvador, portanto, celebra a inauguração do estado da Bahia e preserva a memória da resistência das milícias populares e das tropas militares baianas que resistiram à ocupação portuguesa na região. Neste artigo, vamos mergulhar no universo das organizações sociais por meio das festas populares. Através da antropologia histórica – uma das vertentes da chamada nova história cultural – buscamos mapear e compreender como se compõem os diversos grupos que compõem esta organização efêmera (o cortejo ou a festa) em torno do valor simbólico da resistência.

Apenas recentemente as festas populares têm sido objeto de reflexão do campo de Estudos Organizacionais, pois se qualificam como práticas organizacionais não formais que mobilizam diferentes espaços, grupos, saberes e poderes até então menos prestigiados pelo mainstream do campo da administração. Caracterizadas enquanto eventos efêmeros que rompem com o cotidiano programado das ruas da cidade, as festas populares são atravessadas e constituídas por representações simbólicas ancoradas em valores socio-históricos e culturais que constroem a diversidade da identidade brasileira, e que devem ser consideradas por pesquisadores e gestores que refletem ou participam ativamente na construção e organização destes eventos. O objetivo principal desta pesquisa é ultrapassar o prisma tradicional do campo da administração – baseado em modelos de reflexão

então presidenta Dilma Rousseff. A autoria do projeto de lei foi da deputada Alice Portugal (PCdoB/BA), apresentado em 2008 ao Congresso Nacional.

pautados em avaliação, planejamento e controle – compreendendo as festas populares como organizações especiais que tencionam uma reflexão interdisciplinar. Neste sentido, trazemos para o debate como a História Cultural pode trazer contribuições importantes para os Estudos Organizacionais, a partir de um esforço reflexivo em que se entrecruzam aspectos empíricos, metodológicos e teóricos. A escolha do recorte empírico está no resultado da observação participante durante a edição do Cortejo do Dois de Julho em Salvador, em 2017 e 2018, edições anteriores à pandemia do Covid-19, que suspendeu a realização da festa entre 2020 e 2021.

Compreendemos que qualquer história é filha do seu tempo, contribuindo tanto para o estudo do presente e do passado, pois é possível visualizar as tendências recentes na perspectiva em longo prazo. (BURKE, 1997, p. 193) Portanto, o trabalho de campo contemporâneo servirá de base para compreendermos os sentidos e expressões dos agentes e grupos que participam da festa, a partir da data síntese que marca o processo de Independência do Brasil na Bahia. Nosso interesse é problematizar como são construídos os sentidos da identidade política local e regional, ancorados em tradições e mitos fundadores que sofrem processos de ressignificação, apropriação e disputa ao longo do tempo. Nosso enfoque é demonstrar como estes sentidos da resistência contemporâneos ganham densidade quando compreendidos em sua complexidade e a partir da perspectiva histórica de longa duração deste lugar de memória.

HISTÓRIA CULTURAL E ORGANIZAÇÕES NÃO FORMAIS, UMA PROPOSTA INTERDISCIPLINAR

As festas são organizações significativas para a cultura e a sociabilidade brasileira, ora apresentando-se como organizações temporárias, de caráter cíclico ou excepcional. Enquanto atividade coletiva, a presença e participação ativa dos grupos que integram estes eventos (re)constroem e ressignificam ativamente os mitos de origem e a

memória dos símbolos que são objetos da prática festiva. Desde os anos 1980, a tônica dos Estudos Organizacionais tem problematizado as festas a partir da noção da cerimônia, porém, circunscrita à ideia de eventos realizados no espaço interno das organizações formais, sejam corporações, empresas ou instituições públicas. Este recorte funcionalista, entretanto, pode ser ampliado pelos pesquisadores da área, assim como gestores que trabalham no campo das políticas culturais, quando espraiado para organizações não formais, como as festas, onde as mesmas são compreendidas enquanto um processo de organização que envolve a participação de diferentes grupos e suas práticas culturais.

Além de seu ineditismo em pesquisas dentro da área de Estudos Organizacionais, a relevância da festa como objeto de pesquisa está em seu potencial como arena de práticas organizacionais intensamente singulares. Em festas cujo capital simbólico é de forte caráter sócio-histórico e político, permite o mapeamento e compreensão das sutilezas das manifestações animadas pela efervescência e debate das pautas políticas no presente. As práticas dos agentes que compõem e participam das festas nos permitem investigar os sentidos da cultura política local, regional e nacional, assim como suas formas de expressão, dentro de uma perspectiva histórica de longa duração. O forte cunho político de determinadas comemorações no Brasil pressupõe impacto direto ou indireto na estrutura social de produção da festa, no padrão de consumo de seus participantes, na concentração e esforços que permeiam as atividades diárias de seus integrantes durante seu preparo e realização, na construção da identidade circunstancial ou permanente do evento e na produção social de sentidos que gera resultados comunicativos, afetivos, materiais e políticos. (GUARINELLO, 2001, p. 971)

Portanto, o método desta pesquisa alinha-se com as novas tendências investigativas que compõem a “virada histórica” em administração. A contribuição desta pesquisa ultrapassa o entendimento de história como “o passado”. Aqui nos interessa dialogar com trabalhos

recentes de Barros e Carrieri (2015) e Costa, Barros e Martins (2010) que refutam a hegemonia do modelo anglo-saxão na aplicação de teorias universalistas dos modelos de gestão, que tem produzido ao longo do tempo um bloqueio no desenvolvimento de histórias locais que buscam epistemologias em outros campos do saber para compreender a realidade social e sua pluralidade. A naturalização do saber em administração – que aplica teorias e tecnologias de gestão alinhadas com a supremacia do capitalismo liberal, pressupondo racionalidade, cálculo utilitarista e conhecimento puro e neutro – acaba por relegar os particularismos “periféricos” ao campo do “exótico” e da “folclorização”, esquivando-se ou utilizando de forma acessória o contexto cultural e sócio-histórico de origem de diversas organizações sociais.

Utilizamos para esta pesquisa a abordagem da “nova história cultural”, um campo de estudos da história que ganhou expressão por alargar a noção do conceito de cultura a partir de um diálogo teórico-metodológico interdisciplinar. Teoricamente, combinamos o conhecimento da História Cultural com o conhecimento sobre resistência e história trabalhados pelo campo dos Estudos Organizacionais. A História Cultural (BURKE, 1997, 2008, 2017; CHARTIER, 1988; DARNTON, 2009) nos permite desenvolver novas habilidades e insights que enriquecem o processo de pesquisa, e que ainda não foram mobilizadas no campo dos Estudos Organizacionais. A história tem sido considerada pelo campo da administração e dos Estudos Organizacionais, mas a contribuição da História Cultural permanece invisibilizada.

A História Cultural é baseada em abordagens múltiplas, de forma a viabilizar um estudo intuitivo que abarque os significados (BURKE, 1997), práticas e representações sociais. (CHARTIER, 1988) Seu foco está nas particularidades da vida social (DARNTON, 2009) que são valorizadas no trabalho de interpretação histórica. A História Cultural, atravessada pelos debates pós-coloniais e decoloniais, propõe um exercício interdisciplinar para compreender o universo

mental e cultural dos atores históricos em sua interseção com concepções de raça, classe, gênero e outros marcadores de discriminação. Portanto, a História Cultural compartilha um conceito antropológico de cultura (DARNTON, 2009), contribuindo para a compreensão dos padrões de significados compartilhados historicamente, com enfoque em como grupos distintos lidam com suas realidades e como interpretam o mundo. O valor da História Cultural reside no seu foco sobre as diferenças, o cotidiano dos sujeitos históricos invisibilizados pelas narrativas oficiais e os elementos culturais singulares que ultrapassam análises estritamente políticas e econômicas.

A chave para entender a episteme do campo está justamente no seu interesse crescente em compreender a cultura enquanto um encontro que promove assimilação e rejeição, adaptação e resistência, emancipação e agenciamentos, negociação e insurgências, em que a polifonia de valores e os sentidos são construídos por grupos diversos, em locais e períodos específicos, não só a partir de ideias que os unem, mas também a partir dos conflitos e diferenças que os permeiam em suas distintas temporalidades.

O CORTEJO DO DOIS DE JULHO COMO LÓCUS DE RESISTÊNCIA

O Cortejo do Dois de Julho, desde 1824, pode ser compreendido enquanto uma arena cultural onde diversos grupos disputam o sentido da sua resistência fundadora: a resistência baiana à tirania da metrópole portuguesa. Esses sentidos, no entanto, são deslocados ao longo do tempo, porém sempre indicando uma disputa política entre o poder reificado do Estado e suas elites políticas e os grupos sociais. O que nos interessa aqui é justamente mapear os sentidos da resistência no passado e no presente na prática cotidiana da festa. Portanto, faz-se necessário um retorno cuidadoso a sua historiografia, buscando quais grupos e sentidos estão em disputa, de forma a contrastar e contextualizar as imagens coletadas no nosso trabalho de campo contemporâneo, entre 2017 e 2018.

O sentido da resistência, portanto, é o fio condutor entre o passado e presente da organização da festa. Esse conceito tem sido abordado pelo campo dos Estudos Organizacionais, pelo viés das práticas cotidianas que delineiam mudanças no dia a dia do espaço organizacional. (FLEMING; SPICER, 2007) Através de práticas formais, coletivas ou informais, esta resistência rotineira de trabalhadores em oposição ao poder hegemônico dentro das organizações formais mapeia aspectos culturais dessas práticas que buscam: 1) reconhecimento do valor do trabalho; 2) ruptura com a hegemonia gerencial; 3) novos formatos das relações interpessoais dentro da organização; 4) ruptura com práticas passadas, ou mesmo; 5) formas de escape à rotina diária do trabalho. A aproximação destas abordagens culturais da prática da resistência nas organizações nos parece frutífera para mobilizar o conceito de resistência, porém adaptando-o para nossa abordagem histórica.

Delimitamos o conceito de resistência a partir do estudo de Fleming e Spicer (2007), que tomam como ponto de partida três noções mais recorrentes atribuídas ao termo para construir seu conceito. Os autores nos mostram que a noção primeira está associada ao teorema clássico da física newtoniana sobre a interação de grandes corpos em movimento, em que a resistência seria o resultado da neutralização de uma força motor por uma força igual e oposta. Esta noção, aplicada às análises sociais de inspiração foucaultiana, derivaria na segunda noção de que a resistência não estaria contida em algum sujeito, mas que seria exercida por um sujeito de forma relacional, e nem sempre de forma equivalente, assim como a noção de poder. Por fim, os autores afirmam que a definição do termo não pode ser única, já que como significante, a resistência tem sido um termo contingente para designar certos comportamentos. Essas três noções mais generalizantes, afirmam os autores, foram o ponto de partida para a definição de resistência para os pesquisadores dos Estudos Organizacionais que, apesar de apresentarem interpretações e adaptações diversificadas, tem como fio condutor a ideia de que a

[...] resistência representa uma relação particular com o poder, uma relação que não apenas repete ou reitera simplesmente seu discurso lógico, mas que o bloqueia, desafia, reconfigura ou subverte de uma maneira não pretendida por aquele poder e que tem efeitos favoráveis para os subordinados. (FLEMING; SPICER, 2007, p. 31, tradução nossa)⁴

É a partir da relação entre o poder e a resistência que se estabelece o que chamam de luta (*struggle*), evidenciando o que causa insatisfação no interior das corporações modernas. Para cada forma de poder mapeada pela pesquisa empírica, Fleming e Spicer indicam a tipologia da resistência que se delinea em resposta: 1) resistência como recusa, ligada a uma abordagem marxista de subversão da coerção do capitalismo, cujo objetivo é bloquear os efeitos do poder hegemônico, dinamizando o fluxo de poder ao invés de transformá-lo; 2) resistência como voz, em que os sujeitos e os grupos ganham acesso ao poder como forma de expressar sua voz através de organismos legítimos de dominação e manipulação; 3) resistência como escape, quando os sentimentos gerados pelo poder de dominação são negativos e criam-se estratégias para se desvincular mentalmente do mundo do trabalho, seja através do cinismo, ceticismo ou desidentificação; e 4) resistência como criação, como resposta ao poder de subjetificação definido por Foucault, em que micro-resistências surgem como pequenos atos que criam identidades alternativas e sistemas discursivos de representação, criando no processo diário algo que não foi pretendido pela autoridade. (FLEMING; SPICER, 2007, p. 32-46)

Compreendemos que a abordagem de Fleming e Spicer foi dirigida à análise das formas de luta travadas no cotidiano de grandes corporações. Porém, a própria dinâmica da construção do conhecimento nos

.....
4 No original: “[...] resistance represents a particular relationship with power, one which does not simply repeat or reiterate its discursive logic but blocks it, challenges it, reconfigures it or subverts it in a way not intended by that power and which has ‘favourable’ effects for subordinates.” (FLEMING; SPICER, 2007, p. 31)

indica que os conceitos não são estáticos e podem ser operacionalizados, adaptados e ampliados para darem conta de novos recortes e objetos de pesquisa. Neste artigo, entendemos que através do estudo da festa enquanto momentos de ritualização coletiva constituídas por uma ou múltiplas organizações, torna-se possível mapear sentidos de resistência que perpassam pela recusa, voz, escape e criação, onde se intercalam, se conflitam e interagem com o poder, na arena política que é o próprio espaço da festa. A seguir, a partir de uma descrição densa (GEERTZ, 1989) sobre o Cortejo do Dois de Julho em Salvador, no passado e no presente, observamos como dialogam essas resistências polifônicas no tempo e espaço.

COSTURANDO PASSADO E PRESENTE NO CORTEJO DO DOIS DE JULHO EM SALVADOR

Os historiadores Silva e Reis (1989) afirmam que o Dois de Julho é o mito de origem da Bahia. Porém, destacam que este mito está impregnado de conflito quando analisado o posicionamento das forças sociais no processo de independência. Ao analisarem a resistência negra no Brasil escravista, desmistificam o processo de independência na Bahia enquanto guerra que apenas dividiu portugueses e brasileiros. Afirmam que, principalmente no grupo dos brasileiros, “escravos libertos e homens livres – na sua maioria crioulos e mulatos – tentaram romper o cerco racial e social do paradigma colonial e ganhar um lugar melhor no Brasil independente”. (SILVA; REIS, 1989, p. 10) A parte dos brasileiros que participaram do processo de independência na Bahia, portanto, deve ser compreendida para além da retórica antiportuguesa mais cristalizada no imaginário social, de forma a compreender as divisões étnicas, ideológicas, políticas e sociais que caracterizariam então os brasileiros. (SILVA; REIS, 1989, p. 79) Esta marca do conflito, pautada por uma polifonia de agenciamentos, negociações e resistências, reitera-se nas celebrações do cortejo desde sua origem, onde a disputa pelo mito é praticada ano a ano.

A historiografia enfatiza que o Cortejo do Dois de Julho em Salvador é marcadamente de origem popular, pois foram “os ex-combatentes e moradores do bairro de Santo Antônio que, no primeiro ano após a retomada de Salvador, reproduziram o percurso de entrada do ‘exército libertador’ na cidade” (SAMPAIO, 1988, p. 155), carregando a imagem de um índio em romaria até a Catedral da Sé, no Pelourinho. A origem popular e espontânea da festividade, contudo, tornou-se, ainda no Brasil oitocentista, um espaço de tensão entre sua expressão cívica e popular. Em importante pesquisa para compreender o papel das comemorações do Dois de Julho em Salvador, ao longo do século XIX, Kraay (1999, p. 47) destaca que esta foi a primeira de caráter cívico da Bahia oitocentista, reunindo um complexo conjunto de ritos, tanto carnavalescos quanto didáticos. O autor destaca que

A festa demarcava uma identidade baiana em oposição a duas grandes outras – portuguesa e africana – mas também destacou diferenças de classe e raça dentro da sociedade baiana. Como uma festa aparentemente local, com grande concorrência popular, o Dois de Julho se relacionava de maneira ambígua com o Estado imperial brasileiro. (KRAAY, 1999, p. 48)

A ambiguidade se dava justamente pela tentativa dos baianos de reconhecimento da libertação de Salvador no calendário de efemérides do Estado imperial brasileiro. Logo, as questões do Estado não eram alheias aos populares, que se sentiam coparticipantes da vida da nação, porém inscrevendo localmente sua fundação e rejeitando a narrativa nacionalista oficial do Império brasileiro. Kraay (1999) salienta que este caráter tem vinculação direta com a diversidade dos setores da sociedade baiana que participaram do processo de independência, e que se replicam e reatualizam nos grupos que participam de suas comemorações ao longo do século XIX.

Em artigo que explora o papel do “índio” na Festa do Dois de Julho, Sampaio (1988, p. 156) comenta que os primeiros anos do desfile em louvor à independência terminavam com o saque e a

depredação das casas comerciais de portugueses, assumindo uma forma de protesto dos populares que haviam lutado na guerra de independência contra a manutenção do sistema de privilégios e da estrutura social do período colonial. O início das comemorações seria marcado pelas sucessivas investidas das elites baianas em excluir a participação dos populares, através da tentativa de apagamento do símbolo do caboclo, que sintetizava a representação dos combatentes; e da depreciação do evento, propagando a ideia de que a festa consistia em “populares embriagados” que enchiam as ruas do centro da capital baiana em procissão.

As poucas evidências documentais sobre as primeiras festas do Dois de Julho geram imprecisões na reconstituição de como efetivamente transcorriam os festejos. É possível localizar que, em conjunto com a manifestação de populares, nos primeiros festejos já havia uma parada militar, a celebração do te-déum e representações teatrais patrióticas pelo centro de Salvador. Os festejos perduraram durante todo o Império, cuja elite baiana também reiterou sucessivamente seu projeto conservador, através da tentativa de excluir os símbolos do caboclo e da participação de afro-brasileiros. Entre 1864 e 1870, a prática de velar o caboclo foi proibida por conta de “possíveis desordens”. Disso resultou a tentativa de substituição dos festejos pela monumentalização do caboclo na maior praça da cidade, conhecida como o Largo do Campo Grande ou Praça Dois de Julho, a partir de uma encomenda feita a um artista italiano. Em relação aos afro-brasileiros, tentativas de retirada dos mesmos dos festejos ocorreu durante o contexto da Sabinada, sendo reintroduzidos oficialmente após a Guerra do Paraguai. (KRAAY, 1999) O sentido da festa para este grupo ganhou fôlego a partir da Lei Eusébio de Queiroz (1850), que determinava a proibição do comércio de escravos, e do contexto abolicionista, que circunscrevia a década de 1860, mobilizando sua participação, mesmo que fora dos ritos oficiais, com danças e batuques para celebrar a “festa da liberdade”. (KRAAY, 1999)

A tentativa da elite baiana de se apropriar das comemorações em torno do Dois de Julho nunca conseguiu afastar a participação popular. A historiadora Wlamyra Albuquerque (1999), ao estudar os festejos no início do século XX, no contexto do centenário da independência e das reformas urbanas de J. J. Seabra (1912-1924), aponta como o poder público local tentou transformar hábitos e costumes “incivilizados”, e “desafricanizar” o espaço urbano através de um “higienismo republicano” que, em síntese, buscava superar um momento de crise econômica do estado baiano e projetá-lo dentro dos ideais modernos.

Em sua versão contemporânea, o Cortejo do Dois de Julho conta com duas etapas. A primeira, que ocorre pela manhã, que sai da Lapinha até a Praça Tomé de Souza, em frente à Câmara dos Vereadores. A segunda etapa tem início na parte da tarde, em que diversas bandas musicais desfilam na principal avenida do centro da cidade até chegar ao largo do Campo Grande, onde os carros alegóricos dos caboclos são posicionados para que os populares façam suas reverências e assistam o acendimento da pira com o fogo simbólico pelas autoridades locais

A participação popular é composta principalmente por locais, que se aglutinam ao longo do cortejo e são de diferentes extratos sociais. É o espaço anual onde diversos movimentos sociais, clássicos e novos, encontram-se para manifestar seus protestos organizados. É o espaço onde vendedores ambulantes se organizam para garantir uma renda extra no mês. É o espaço da cidade organizado pela esfera pública municipal e estadual para a realização da parada cívica com segurança. É o espaço onde a realidade cotidiana é subvertida com música, danças, performances, alegorias, brincadeiras e cerveja. É onde a resistência se torna expressão criativa nas formas como bandas marciais e de fanfarras se apresentam pelas ruas da cidade. É o espaço onde os símbolos e heróis do passado da resistência baiana são reafirmados e ritualizados.

O Cortejo é o resultado do esforço coletivo de diversos movimentos, organismos e instituições que se organizam em torno dessa resistência fundadora. A atual gestão da festa em Salvador é realizada pela Fundação Gregório de Mattos, órgão vinculado à Secretaria de Cultura e Turismo do município de Salvador. O intenso calendário de comemorações do Dois de Julho também congrega parcela importante de instituições e grupos que compartilham essa gestão e que são fundamentais para o desfile “acontecer”. São representantes religiosos dos “candomblés de caboclo”, batedores motorizados, pelotões das forças armadas, grupos de alunos dos colégios locais, banda de música do Corpo de Bombeiros e uma diversidade de populares que adensam o trajeto das mais variadas formas. São vendedores informais de bebidas, alimentos e relicários, grupos políticos e associações que carregam suas bandeiras, assim como estudantes, turistas, famílias, moradores e comerciantes que abrem suas portas ao longo do cortejo. Trabalhadores informais, curiosos, religiosos, manifestantes. Uma diversidade que caracteriza o tom popular da festa, apesar de sua “oficialidade”.

No percurso do trabalho de campo, essa mistura da festa da ordem com a festa popular continua presente. Os padrões de significados transmitidos historicamente se entrecruzam com as transformações da conjuntura contemporânea, renovando os conflitos entre o poder hegemônico e os grupos sociais através de diferentes formas de mobilizar os símbolos e mitos que dão sentido histórico à festa.

Figura 1 – Policiais militares, bombeiros e ambulantes participam da organização da festa



Fonte: acervo particular da autora (2017)

Figura 2 – Integrante do candomblé de caboclo posando para imprensa local



Fonte: acervo particular da autora (2018)

A disputa pelo mito do Dois de Julho se propaga em aspectos religiosos, políticos e estéticos da resistência. O herói exaltado pelos festejos do Dois de Julho, desde sua origem, foi a representação do caboclo. O caboclo remete à identidade indígena e foi legitimado na festa em meados do século XIX, quando se introduziu uma versão feminina, a cabocla, assim como um espaço especial de culto para eles com a construção de um pavilhão especial para guardar seus carros alegóricos. O símbolo síntese adotado pela festa permitia, segundo Kraay (1999), legitimar a nação recém-independente em um passado indígena e associar a nova nação brasileira aos seus integrantes não brancos, permitindo um afastamento da “ameaça” da representação de negros e portugueses. Entretanto, compreendemos também a resistência religiosa e política pela associação da figura do caboclo e da cabocla com as religiões de matrizes afro-brasileiras. Sua relação parece estar intimamente ligada à caça e à fartura, também representada arquetipicamente pelo orixá caçador de uma só flecha Oxóssi, pouco cultuado em África, mas de grande popularidade no Brasil pela associação e identificação com a ancestralidade indígena; assim como a linha de caboclos cultuados pelas casas de umbanda e pelos candomblés de caboclo. Estes últimos escoltam os carros, enquanto populares manifestam sua devoção ao encostar suas mãos nas imagens, como em prece, assim como oferecem frutas, jogam bilhetes com pedidos e agradecimentos escritos em pequenos pedaços de papel e choram aos seus pés.

Figura 3 – Carro do Caboclo e da Cabocla no Largo do Campo Grande



Fonte: acervo particular da autora (2017)

O símbolo do caboclo também é apropriado em seu sentido de resistência identitária e política. Representa o ancestral das nações indígenas já existentes antes da chegada dos portugueses, porém resultado também da mistura de etnias, da miscigenação dos homens comuns e anônimos, os “verdadeiros” heróis e mártires do processo de independência na Bahia. Este sentido político da mitologia dos caboclos, apesar de estar na fundação espontânea e popular dos festejos, em 1823, congrega novos sentidos, a partir do processo de reabertura política do país (1985), na medida em que os movimentos negro e indígena agenciam o seu lugar social, cultural e político na construção da identidade brasileira, ou seja, como cidadãos e sujeitos de direitos previstos na Constituição de 1988, denunciam a narrativa da história oficial de exaltação à herança europeia no Brasil e o mito da democracia racial, reafirmando sua diversidade e protagonismo.

O sentido da resistência política é, portanto, reiterado ano a ano na Festa do Dois de Julho. Se durante o período imperial a popularidade

da festa imprimia um nacionalismo alternativo ao Império, na contemporaneidade este sentido é reiterado para forjar a identidade política dos baianos em diversas frentes. Estado e município, assim como partidos políticos, mobilizam o evento para suas plataformas políticas e eleitoreiras. Participar da organização da festividade evidencia o capital político ancorado no evento histórico, que cria e recria a identidade política dos baianos, como baianos e brasileiros (KRAAY, 1999, p. 84), e os aproxima do eleitorado, do povo. Apesar da presença do município e do estado na gestão da festa que organiza a resistência, a resistência política fica mais evidente nas manifestações de recusa ao poder reificado do Estado.

Durante a edição de 2018, o então prefeito de Salvador, Antônio Carlos Magalhães Neto, do partido Democratas (DEM), ao desfilarem escoltado por seguranças entre os populares no bairro do Santo Antônio, recebeu uma vaia retumbante de opositores políticos e eleitores. A expressão de insatisfação com o poder municipal tinha como reflexo seu envolvimento em escândalos de corrupção, no descontentamento de ambientalistas com o sacrifício de uma grande área verde da cidade para receber as obras do sistema *Bus Rapid Transit* (BRT) e, principalmente, nas lutas da Articulação do Centro Antigo de Salvador contra as políticas higienistas, especulativas, racistas e gentrificadoras do poder municipal, alvo de lutas históricas de movimentos e associações organizadas nos territórios da cidade, que reivindicam moradia e o fim das remoções das populações negras destes locais. A oposição ao governo do estado também se fez presente, a partir de bandeiras de reclames e protestos em relação ao atraso de pagamento de servidores e, principalmente, ao direcionamento das políticas educacionais, culturais e de segurança pública da gestão do governador Rui Costa (2014-2022), do Partido dos Trabalhadores (PT).

Neste conflito marcado entre o poder hegemônico e a sociedade, o sentido político da resistência, em 2018, se destacou pela oposição ao governo federal e pela manifestação em relação à disputa

que se configurava no cenário pré-eleitoral para presidente da República. Em julho, diversos movimentos sociais e sindicatos, como o Movimento Sem Terra de Salvador e o Sindicato dos Petroleiros, assim como associações de professores, servidores e categorias de base, clamavam a libertação do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva para que concorresse às eleições, disputando a polarização eleitoral com o representante de ultra-direita Jair Messias Bolsonaro. Saliento que, mesmo em meio à concorrência da festividade com a partida de futebol protagonizada pelo Brasil na Copa do Mundo de Futebol de 2018, que antecipou o cortejo, teve menos adesões de participantes, a resistência política expressada em camisetas, bandeiras, cartazes e performances foram a tônica desta edição.

Figura 4 – Articulação do centro antigo de Salvador



Fonte: acervo particular da autora (2017)

A reatualização do sentido de resistência do passado no presente, em 2017 e 2018, também se destacava a partir de aspectos estéticos e artísticos visualizados ao longo do trajeto do Cortejo. As cores da

bandeira baiana (vermelho, azul e branco) e da bandeira brasileira (verde e amarelo) sobressaíam nas fachadas das casas cuidadosamente enfeitadas. A decoração também contava com as performances dos seus moradores que, ao som do Hino ao Dois de Julho de fundo, vestiam-se dos principais personagens históricos narrados nas batalhas de independência. A partir das batalhas de memória que tencionam as questões de gênero, raça e etnia, reafirmavam o papel da mulher, do indígena e do negro como protagonistas, afinando-se com os discursos contemporâneos dos novos movimentos sociais e identitários presentes na festa. Personagens como Maria Quitéria, Joana Angélica e as mulheres anônimas protagonizadas pelas Caretas do Mingau de Saubara – mulheres vestidas de beatas com grandes painéis de mingau que levavam alimentos e armas para os populares combatentes no passado – tinham destaque nas performances de rua.

Figura 5 – Fachada de casario na Rua Direita do Santo Antônio e sua homenagem anual às mulheres que lutaram pela Independência na Bahia



Fonte: acervo particular da autora (2018)

Figura 6 – Balizas das Bandas escolares desfilando no bairro de Santo Antônio Além do Carmo



Fonte: acervo particular da autora (2018)

O sentido estético e artístico também se expressa nos pequenos carros de som empurrados por populares. Ao longo do trajeto, os sons eletrônicos se fundem com os sopros e batucadas das bandas de fanfarra de escolas, militares, grupos religiosos e políticos, destacando-se a irreverência de alguns de seus músicos, assim como a estética de dançarinas e dançarinos, devidamente aparamentados e coreografados para desfilarem ao longo do cortejo. Nas edições mais recentes, as performances de dança contam com a participação de sujeitos LGBTQIAP+ e as bandas são formadas por uma presença expressiva de mulheres, subvertendo o binarismo tradicionalmente identificado nas paradas cívicas, em que o papel feminino é associado à portadora da baliza e o papel masculino ao músico instrumentista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visão contextual, crítica e analítica da historiografia recente permite compreender as relações de poder e de negociação entre os

diversos agentes envolvidos na realização das festas. Neste sentido, ampliam-se as possibilidades de narrativas através do reconhecimento da multiplicidade de sujeitos que transitam e dão corpo ao evento, seja pela relação próxima que estabelecem com este, pela presença daqueles que se aglomeram por ocasião da festa ou por aqueles que informalmente utilizam o espaço da festa para atividades econômicas. (MAIA, 1999, p. 206-207)

O poder público, apresentado na forma de “governos”, também interfere na produção do espaço da festa (limites para sua localização, horário de ocorrência e formas de ocupação do espaço) e, por vezes, divulga e subvenciona determinadas festas. Dependendo de sua temática, as festas também contam com líderes políticos e religiosos, movimentos sociais, artistas, turistas etc. Sem contar com a mídia local, nacional e internacional e de seus possíveis patrocinadores. Todos são protagonistas deste lugar complexo, onde “subsistem relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas”. (MAIA, 1999, p. 213) As relações que se desenrolam entre estes diversos agentes despontam como potenciais para uma compreensão mais profunda destas organizações efêmeras, em que tanto administradores, historiadores e formuladores de políticas públicas podem se beneficiar através de uma compreensão mais contextual e focada nas práticas cotidianas de seus participantes, de forma a compreender e aprofundar valores democráticos e cidadãos.

A proposta de analisar empiricamente o Cortejo do Dois de Julho em Salvador, a partir da História Cultural, contribui para o enriquecimento na forma como conceituamos e conduzimos pesquisas orientadas por fatores socioculturais e históricos. Quando conectada aos Estudos Organizacionais, a História Cultural nos proporciona novas perspectivas sobre como questões culturais estão profundamente vinculadas aos processos organizacionais, conforme buscamos demonstrar na descrição dos sentidos da resistência do Cortejo do Dois de Julho em Salvador, que interconecta, no passado e no

presente, a disputa e (re)apropriação de seus símbolos fundadores, sempre tencionando tradição e transformação no seu ritual.

REFERÊNCIAS

- ALBURQUEQUE, W. R. de. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889–1923)*. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.
- BARROS, A.; CARRIERI, A. D. P. O cotidiano e a história: construindo novos olhares na administração. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 151–161, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/kjmwCR7kYVqqYTgLTF4Tkdm/?lang=pt#>. Acesso em: 8 dez. 2021.
- BURKE, P. *What is cultural history?* Cambridge: Polity Press, 2008.
- CHARTIER, R. *Cultural history: between practices and representations*. Nova York: Cornell University Press, 1988.
- COSTA, A. S. M.; BARROS, D. F.; MARTINS, P. E. M. Perspectiva histórica em administração: novos objetos, novos problemas, novas abordagens. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 50, n. 3, p. 288–299, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/GdKWG6BHtLPsTpcKbs7M4Rh/?lang=pt#:~:text=Nessa%20perspectiva%2C%20mostra%2Dse%20bastante,desaparecem%20ao%20compararmos%20per%2C%20ADodos%20hist%2C%20B3ricos>. Acesso em: 8 dez. 2021.
- DARNTON, R. *The great cat massacre: and other episodes in French cultural history*. New York: Basic Books, 2009.
- FLEMING, P.; SPICER, A. *Contesting the corporation: struggle, power and resistance in organizations*. London: Cambridge University Press, 2007.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- KRAAY, H. Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX. *Afro-Ásia*, n. 23, p. 47–85, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20979>. Acesso em: 8 dez. 2021.
- MAIA, C. E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

NORA, P. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História 10*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101>. Acesso em: 8 dez. 2021.

SAMPAIO, J. A. L. S. A Festa de Dois de Julho em Salvador e o “lugar” do índio. *Revista de Cultura: o índio na Bahia*, p. 153-159, 1988.

SILVA, E.; REIS, J. J. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.