



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**



FLÁVIO OLIVEIRA MOTA

**A DINÂMICA AFRODESCENDENTE NO CONTEXTO
ESPACIAL DO CABULA – SALVADOR/BA**

**Salvador – BA
Maio, 2016**

FLÁVIO OLIVEIRA MOTA

**A DINÂMICA AFRODESCENDENTE NO CONTEXTO
ESPACIAL DO CABULA – SALVADOR/BA.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Julio César de Sá Rocha

**Salvador – BA
Maio, 2016**

A DINÂMICA AFRODESCENDENTE NO CONTEXTO ESPACIAL DO CABULA - SALVADOR

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca do Instituto de Geociências - UFBA

M917 Mota, Flávio Oliveira
A dinâmica afrodescendente no contexto espacial do Cabula /
Flávio Oliveira Mota.- Salvador, 2016.
150 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Julio César de Sá Rocha
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
Instituto de Geociências, 2016.

1. Identidade étnica - Salvador (BA). 2. Negros - Aspectos
sociais. 3. Relações raciais - Condições sociais. I. Rocha, Julio
César de Sá. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 316.7

TERMO DE APROVAÇÃO

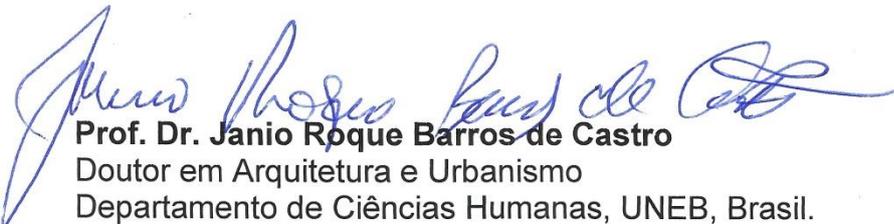
**A DINÂMICA AFRODESCENDENTE NO CONTEXTO ESPACIAL DO
CABULA – SALVADOR/BA.**

FLÁVIO OLIVEIRA MOTA

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha
Doutor em Direito
Departamento de Geografia, UFBA, Brasil


Prof. Dr. Ordep Jose Trindade Serra
Doutor em Ciência Social
Departamento de Antropologia e Enologia, UFBA, Brasil


Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro
Doutor em Arquitetura e Urbanismo
Departamento de Ciências Humanas, UNEB, Brasil.

Aprovada em Sessão Pública de 11 de maio de 2016.

AGRADECIMENTOS

Primeiro, quero agradecer a Deus que me deu forças e motivação para perseguir meus sonhos e obter essa conquista.

Agradeço a toda a minha família. Minha base e referência que me motiva a olhar sempre com fé no futuro. Aos meus pais queridos, Reinilda e Valdemar, pelo amor que me deram e pelo esforço que fizeram para que eu seja quem sou. Aos meus irmãos Fabio, Berenice e Ivanice pelo carinho e apoio.

Aos amigos de todas as etapas da vida que estão comigo, mesmo de longe, pela torcida, incentivo e carinho. A todos que direta e indiretamente me apoiaram nesta fase e que oraram por mim. Ao grande amigo Breno, companheiro de curso, parceiro nos eventos acadêmicos e que contribuiu na construção do resumo abstrat desta pesquisa. Ao grande amigo Leonardo, pela revisão gramatical da dissertação. Ao IGHB, APEB e Conder, por disponibilizem informações da área de estudo e a Mônica pela elaboração dos mapas, valeu por tudo amiga.

Ao meu orientador Prof^o Julio Rocha, pela oportunidade, amizade, confiança e incentivo de sempre. Agradeço pela sua atenção e sugestões desde o início da pesquisa, pelo levantamento de questões e, sobretudo, na fase final do trabalho, por sua revisão crítica ao texto da dissertação e pelo incentivo de sempre. A ele devo muito de meu crescimento profissional. Obrigado por acreditar neste trabalho desde o início.

Meus sinceros agradecimentos aos professores Jânio Roque e José Sacchetta por aceitarem participar da banca deste trabalho na qualificação e pré-banca. Ao Prof^o Janio Roque, sempre atencioso, cuidadoso, incentivador e disposto a ajudar com suas grandes contribuições. Ao Prof^o José Sacchetta, com suas observações e contribuições. Ao Prof. Ordep Serra pelas contribuições na banca de defesa pública de mestrado.

Aos professores Angelo Serpa, Antônio Angelo, Cristóvão Brito, Guiomar Germani, Maria Auxiliadora, Gilmar Mascarenhas do programa de Pós-graduação em Geografia e a professora Cintia Muller da Pós-graduação em Antropologia pelas contribuições e aprendizado nas disciplinas. À professora Noeli Pertile pela experiência no Tirocínio.

Aos colegas de curso da UFBA e funcionários sempre dispostos a atender. Agradeço à bibliotecária Sheila e Bosal sempre prestativos em atender, e também ao Sr. Itanajara da secretaria de pós-graduação sempre solícito e prestativo em auxiliar os alunos.

À FAPESB que disponibilizou o apoio financeiro à pesquisa através da bolsa de mestrado. Ao POSGEO (Programa de Pós-Graduação em Geografia) por todo apoio à pesquisa e auxílios na participação dos eventos acadêmicos.

Aos líderes dos Espaços Afrodescendentes do Cabula e órgãos públicos, principalmente, aos entrevistados, Dona Naná, Sr. Ribamar, Dona Iraildes, Sr. João Bispo, a Gestora da Escola, a Janice Nicolin da Artebagaço Odeart, a Diretora Arani Santana da CCPI, que me receberam, contaram suas histórias de vida, me apontaram suas expectativas, seus problemas e soluções cotidianas, como também suas alegrias e esperanças. Por eles, e por nós, espero que possamos construir novas e melhores realidades para as nossas cidades.

Muito obrigado a todos que contribuíram para a realização desta dissertação!!

Obrigado!!!

RESUMO

Na busca por elaborar uma leitura da cidade a partir da dinâmica afrodescendente, este trabalho de pesquisa situa-se no âmbito dos estudos do espaço urbano. O estudo compreende o bairro do Cabula, localizado na cidade de Salvador e utiliza os depoimentos, histórias e memórias das lideranças dos espaços afrodescendentes situados no referido recorte temático espacial. A partir disto, busca-se entender a construção do lugar dos afrodescendentes no Cabula, através de um embasamento histórico e social do povo negro que remonta aos tempos do quilombo que ocupou inicialmente esta localidade, bem como, as transformações deste espaço, as expressões identitárias e o papel de atuação dos órgãos públicos na cidade mediante as políticas voltadas para os afrodescendentes. Buscou-se trazer alternativas conceituais e metodológicas que contrariasse a visão hegemônica da literatura urbana e respondesse à realidade vivenciada historicamente pelos grupos sociais afrodescendentes, sempre excluídos do planejamento das cidades brasileiras, do acesso ao território e das políticas públicas. O estudo dos espaços afrodescendentes, representados pela cultura negra, revelou através dos resultados, uma autonomia criativa na construção coletiva e na organização desses espaços, norteadas pelas expressões identitárias advindas da cultura de matriz africana, bem como, o processo de resistência frente às práticas de discriminação para com o negro e inexistência de políticas voltadas aos afrodescendentes. Este trabalho propõe, a partir desta ótica, o reconhecimento da cultura construída pelos afrodescendentes expressa no espaço urbano através dos seus elementos identitários. Neste estudo de âmbito geográfico, compreendemos que as análises a partir da questão afrodescendente com o lugar em que vive, fornecem uma nova leitura do espaço urbano. Por outro lado, é importante notar também como o estudo da dinâmica do espaço urbano é fundamental na construção da afrodescendência.

Palavras-chave: Afrodescendentes, Cabula, Elementos identitários, Espaço urbano, Salvador.

ABSTRACT

This is a study about the city from ethnic relations in the field of urban space studies. The study area is the Cabula neighborhood in the city of Salvador. The research uses the testimonies, stories and memories of the leaders of African descendant spaces that are located in the Cabula neighborhood to understand the construction of the place of African descent in the urban space, through a historical and social basement of the black people dating back to quilombo times that originally occupied the Cabula neighborhood. The study also seeks to understand the role of government agencies in the city by the policies for African descendants. The study sought to bring conceptual and methodological alternatives contrary to homogeneous vision of urban literature and to respond to the reality experienced by historically poor social groups, juniors, African descendants, always excluded from the planning of Brazilian cities and the access to the territory. The study about the African descendant spaces, represented by the black culture, revealed through the results a creative autonomy in the collective construction and organization of these spaces guided by the identity expressions from the culture of African matrix and of the process of resistance against the discriminatory practices to the black people and the lack of policies for the black people. This study proposes, from this point of view, the recognition of cultural built and inscribed in the urban space by black people. In this study of geographic scope, we understand that the analyzes from Brazilian ethnic relations of African descendants with the place where they live in, provide a new reading of urban space. Moreover, it is remarkable how the study about dynamics study urban space dynamics is crucial for the construction of the African descendance.

Key-words: African descendants; Cabula neighborhood; Identity elements; Urban space; Salvador.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa - Limites do Cabula e do Miolo em Salvador.....	Pág.14
Figura 2. Mapa - Bairro do Cabula e Áreas Adjacentes.....	Pág.27
Figura 3. Quilombo no Cabula.....	Pág.65
Figura 4. A Evolução Urbana da Cidade de Salvador.....	Pág 72
Figura 5. Mapa de Localização dos Espaços Afrodescendentes do Cabula.....	Pág.100
Figura 6. Espaço Afrodescendente do Ilê Axé Opô Afonjá.....	Pág.101
Figura 7. Casa de Oyá.....	Pág.102
Figura 8. Casa de Osún.....	Pág.102
Figura 9. Casa de Oxóssi.....	Pág.102
Figura 10. Casa de Oxalá.....	Pág.102
Figura 11. Casa de Omulel.....	Pág.103
Figura 12. Casa de Ogun.....	Pág.103
Figura 13. Casa de Xangô.....	Pág.103
Figura 14. Espaço Afrodescendente Casa de Lua Cheia.....	Pág.106
Figura 15. Espaço Afrodescendente Viva Deus.....	Pág.107
Figura 16. Centro Cultural.....	Pág.112
Figura 17. Museu.....	Pág.112
Figura 18. Ônibus Biblioteca-itinerante.....	Pág.112
Figura 19. Biblioteca.....	Pág.112
Figura 20. Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos.....	Pág.113
Figura 21. Casa do Carrapicho.....	Pág.113
Figura 22. Casa do Alaká (Teceragem).....	Pág.113
Figura 23. Iyá Obá Biyi, Xangô.....	Pág.117
Figura 24. Iyá Ofulan Deiyi, Oxalá	Pág.117
Figura 25. Iyá Oxum Miuwà.....	Pág.117
Figura 26. Iyá Iwi Tona, Oxalá.....	Pág.117
Figura 27. Iyá Odé Kayodé.....	Pág.118
Figura 28. Prof ^ª Marinalva Cerqueira.....	Pág.118
Figura 29. Espaço de Aula do Centro Cultural.....	Pág.120
Figura 30. Instrumentos de Percussão.....	Pág.120
Figura 31. Instrumentos utilizados nas aulas pelos alunos.....	Pág.121
Figura 32. Panos da Costa.....	Pág.125

Figura 33. Tear Mecânico.....	Pág.125
Figura 34. Evento de Lançamento do Selo no Barracão Ilê Axé Opô Afonjá.....	Pág.133
Figura 35. Entrega do Selo de Mãe Stella de Oxóssi.....	Pág.133

LISTA DE TABELAS E QUADROS

Tabela 1. População e domicílios do Cabula e da cidade de Salvador.....	Pág.75
Tabela 2. Estimativa do número de terreiros em Salvador.....	Pág.92
Tabela 3. Terreiros situados no Cabula e seu entorno.....	Pág.98
Quadro1. Organização do EA Ilê Axé Opô Afonjá.....	Pág.110
Quadro 2. Aspectos Sociais do Ilê Axé Opô Afonjá.....	Pág.111
Quadro 3. Organização do EA Casa de Lua Cheia.....	Pág.115
Quadro 4. Aspectos Sociais da Casa de Lua Cheia.....	Pág.115

LISTA DE SIGLAS

ADEMI – Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário da Bahia

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

BR-324 – Rodovia Brasil - 324

CCOK – Centro Cultural Odé Kayodé

CCPI – Centro de Culturas Populares e Identitárias

CONDER – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia

EA – Espaços Afrodescendentes

EPUCS – Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador

FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

FMLF – Fundação Mário Leal Ferreira

IAOA – Ilê Axé Opô Afonjá

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IGEO – Instituto de Geociências

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

INCOOP – Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais

IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

FP – Fundação Palmares

SCCS – Sociedade Civil Cruz Santa

SEC – Secretaria de Educação do Município

SECULT – Secretaria de Cultura da Bahia

URBIS – Habitação e Urbanização da Bahia S.A

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
A Identificação do Problema e Objetivos da Pesquisa.....	15
Delimitação da Pesquisa e Organização do Texto.....	16
Caracterização do Espaço Físico da Cidade e do Cabula.....	18
Procedimentos Metodológicos.....	21
Fontes.....	24
1. A DIÁSPORA NEGRA E A QUESTÃO QUILOMBOLA E AFRODESCENDENTE SOB A ÓTICA ESPACIAL.....	26
1.1 Abordagem Crítica e Perceptiva sobre o Lugar.....	28
1.2 A Diáspora Negra e a Formação dos Quilombos no Brasil.....	37
1.3 A Construção das Identidades Culturais na Diáspora.....	49
1.4 A Construção da Afrodescendência.....	54
2. O CABULA COMO EX-QUILOMBO E SUA INSERÇÃO URBANA CONTEMPORÂNEA: A QUESTÃO AFRODESCENDENTE.....	62
2.1 Os Quilombos em Salvador e no Cabula.....	62
2.2 A Expansão Urbana e as Transformações da Cidade de Salvador.....	68
2.2.1 As Reformas Urbanas e as Ações Excludentes do Estado sobre Afrodescendentes.....	78
2.3 Os Espaços Afrodescendentes no Contexto Atual em Salvador-Ba.....	85
3. LUGAR, PAISAGENS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DOS AFRODESCENDENTES NO CABULA: RELAÇÕES IDENTITÁRIAS, DIMENSÕES MATERIAIS E IMATERIAIS.....	95
3.1 O Lugar Simbólico dos Afro-descendentes no Bairro do Cabula.....	95
3.2 Cabula: Paisagens e Relações Identitárias Material e Imaterial.....	107
3.3 As Estratégias de Resistência dos Afrodescendentes e o Direito à Cidade....	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	142
ANEXO.....	147

INTRODUÇÃO

O presente trabalho compreende a partir da análise histórica-socioespacial do povo negro o processo diáspórico, a ocupação quilombola, e as experiências de resistência e de permanência dos afrodescendentes na área do Cabula no atual contexto, em detrimento das transformações espaciais pela intervenção do Estado e do capital imobiliário. Elementos culturais, políticos e econômicos contribuíram historicamente para a formação deste espaço, sendo este marcado por forte ação dos grupos dominantes de apagarem a história do povo negro aí presente ao longo do processo de ocupação.

Apesar de esta área misturar-se ao tecido urbano, grupos sociais mantêm vivos elementos identitários que expressam traços desta herança no bairro. A dinâmica espacial dos afrodescendentes e a existência de expressões culturais identitárias, apontam para a concepção de quilombos urbanos presentes na área do Cabula que mantêm suas raízes históricas, apesar das mudanças ocorridas neste espaço.

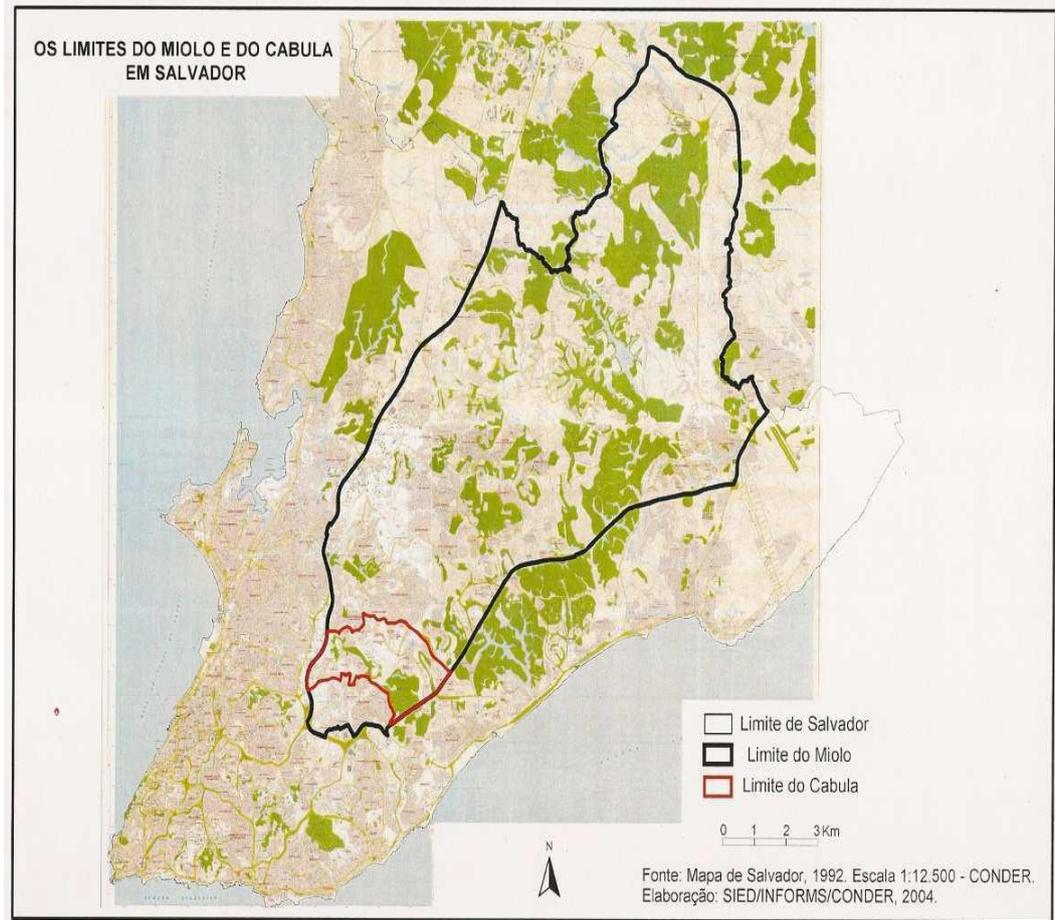
Para Fernandes (2003), a área é de ocupação antiga desde o período colonial em que se instalaram as comunidades quilombolas, período que originou o nome do bairro de Cabula, o qual é de origem dos povos kicongos ou bantos e que significa mistério, culto religioso secreto, atribuído à área em virtude dos quilombos aí existentes conforme aponta o historiador João Reis. Este espaço também pertenceu entre os séculos XVI a XIX ao segundo distrito da Freguesia do Passo, já que era do domínio da Igreja Católica.

Fernandes (2003, p. 169) aponta que no 2º distrito, havia sítios que correspondiam aos eixos de expansão da cidade nos referidos séculos a exemplo das casas Cruz do Cosme, Pau Miúdo, Vala do Rio Camurujipe, Largo do Resgate, Estrada do Cabula, Estrada de São Gonçalo, Pernambués, Mata Escura dentre outras. Segundo ela, o primeiro registro da palavra candomblé aqui na Bahia como um local de culto africano ocorreu em 1826, em um documento policial que se referia de forma precisa a um terreiro no Cabula.

Posteriormente a esse período, o Cabula caracterizou-se pela presença de inúmeras chácaras a exemplo da Chácara Santa Tereza localizada próxima ao conjunto Parque do Planalto e a produção significativa das laranjas até a década de 60 (Gouveia, 2010). No entanto, é a partir da década de 1970 até 2002, que o Cabula passa por profundas transformações por meio da intervenção do Estado, com a construção dos conjuntos habitacionais e depois com a intervenção do capital imobiliário, levando a uma modernização deste espaço pela valorização do solo urbano.

Segundo Fernandes (2011), o Cabula, integrante do Miolo de Salvador, localiza-se geograficamente em uma área estratégica entre a BR-324 e a Avenida Luis Viana Filho (Avenida Paralela), próximo à região do Iguatemi.

Figura 1: Limites do Cabula e do Miolo em Salvador.



Fonte: Modificado de FERNANDES, R. B. 2011

Sobre esta localização do Miolo, conforme Fernandes (1993) destaca:

O Miolo de Salvador é assim denominado desde os estudos do PLANURB, efetuados da década de 1970, pelo fato de se localizar geograficamente na área central do município de Salvador. Ele se constitui de cerca de quarenta e uma localidades, possui aproximadamente 115km², situa-se desde a Invasão Saramandaia (meridional), até o limite norte do Município de Salvador (ver Fig. 1). O Miolo vem sendo ocupado aceleradamente, por população de baixa renda, tanto através dos programas governamentais (conjuntos habitacionais) como, principalmente, pela ocupação espontânea. Ele também tem sido alvo de grandes investimentos dos setores secundários e terciários da economia (FERNANDES; PENA, J. S; LIMA, J B., 1993)

Esta proximidade com o Iguatemi permitiu ao Cabula experimentar essa rápida transformação de seu espaço agregando inúmeros equipamentos público-privados, embora

deve-se reconhecer o papel permanente das comunidades negras neste espaço que guardam símbolos de suas heranças históricas. A partir destes símbolos e significados da vivência social cotidiana por parte dos habitantes neste espaço do Cabula, é que surge uma espacialidade – representada no recorte do bairro – produzida pelas comunidades negras, a qual envolve relações internas e externas materializadas nos aspectos históricos, socioculturais e políticos, os quais possibilita compreender as expressões identitárias.

A Identificação do Problema e Objetivos da Pesquisa

As questões norteadoras da pesquisa trazidas neste trabalho parte do problema e seguintes questionamentos: De que forma as manifestações da população afrodescendente passam a espacializar-se na área do Cabula em Salvador a partir da década de 1970¹ até 2002²?; Quais os sujeitos sociais ou agentes que dão voz e que atuaram nesse sentido?; Para isso, traçamos objetivos buscando alcançar resultados capazes de responder a realidade das contradições e experiências vividas pelos afrodescendentes.

O objetivo geral deste trabalho é identificar e analisar na composição populacional, nas manifestações materiais e imateriais e no arranjo espacial do bairro do Cabula, elementos que expressem aspectos identitários dos afrodescendentes. Visando responder a essa premissa maior, definimos alguns objetivos específicos para compreender essa problemática no Cabula.

Primeiro, busca-se identificar e mapear, no contexto atual, os quilombos urbanos e o espaço social dos afrodescendentes em Salvador e no Cabula para entender a dinâmica espacial dessas comunidades, o significado dos topônimos no Cabula e seus fortes indícios de uma área historicamente quilombola. Segundo, compreender as relações identitárias dos afrodescendentes, bem como, sua dimensão material e imaterial neste espaço mediante afirmação e reconhecimento a esta herança cultural. Como isso aparece na paisagem? E por

¹ Legislação do Projeto Narandiba que declara como área de interesse social para fins de desapropriação pelo **Decreto Estadual nº 25.144, de 12 de março de 1976**; Delegacia de Jogos e Costumes por meio do **Decreto-lei nº 25.095 de janeiro de 1976** a liberação para a fundação de terreiros de candomblé.

² **Decreto nº 13.532, de 11 de março de 2002**. O Prefeito Municipal do Salvador, Capital do Estado da Bahia, no uso das suas atribuições e tendo em vista o disposto na LEI Nº 6.099 de 20 de fevereiro de 2002 e da emenda Nº 16 à Lei Orgânica do Município de Salvador, Decreta no **Art.1º**: Nas áreas de terreno de propriedade deste Município, declaradas como de interesse social para fins de habitação popular, será adotada a Concessão de Uso Especial para fins de Moradia, como modo de regularização fundiária.

ultimo, analisar quais estratégias territoriais e de resistência para manter as manifestações culturais do povo negro nesse espaço, e as políticas públicas voltadas aos afrodescendentes.

A escolha da área de estudo deve-se à importância histórica e cultural, a história cultural do local, a forma de ocupação pelos quilombos, evidenciados por fontes bibliográficas pesquisadas, a população negra dos terreiros e as paisagens presentes na área mesmo diante das transformações pela valorização imobiliária, além dos motivos pessoais do pesquisador que nasceu e cresceu nesta localidade do Cabula e no seu entorno imediato, onde presenciou as manifestações e lutas do movimento negro, as mudanças do bairro, bem como, as pressões pela apropriação dos territórios afrodescendentes a exemplo da compra de um terreiro no Beiru/Tancredo Neves.

O fato do Cabula não apenas ter sido marcado pela ocupação quilombola, mas, sobretudo, por se caracterizar numa das áreas do município de Salvador que mais vem sofrendo transformações pela intervenção imobiliária com a construção de novos empreendimentos, faz com que, o tema desperte grande relevância para a pesquisa acadêmica. Os elementos identitários das comunidades tradicionais³ em áreas urbanas são sem dúvida um dos importantes temas em discussão na atualidade, sobretudo no espaço do Cabula que nos revela a existência de vários espaços afrodescendentes.

Delimitação da Pesquisa e Organização do Texto

Para o entendimento da construção da espacialidade negra urbana e elaboração de uma análise de cidade a partir das relações identitárias, partiu-se da percepção e análise crítica das histórias cotidianas dos afrodescendentes num dado espaço-tempo. Ao utilizar os relatos dos líderes das comunidades de terreiro na área do Cabula, busca-se subsídios que ajudem a compreender a presença destes espaços afrodescendentes.

A história do Cabula se revela em quatro grandes momentos: A ocupação quilombola no período colonial; as fazendas e chácaras de laranja no séc. XIX e XX; as transformações espaciais no bairro pela intervenção do Estado e ação imobiliária, e os espaços afrodescendentes (EA) no contexto atual. No entanto, ao pesquisar o bairro do Cabula, não se deteve apenas ao marco histórico – recorte a partir da década de 1970 até 2002 – e sociológico

³ **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da constituição, no **Art. 3º:** I - Povos e Comunidades Tradicionais: Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

do bairro, mas, sobretudo, à dimensão espacial das interações da sociedade negra com este espaço. Como já foi dito, são os relatos dos líderes das comunidades afrodescendentes que interessam a este estudo, dado que não é um trabalho que visa abarcar o arcabouço do Cabula na sua totalidade, nem apenas seu contexto sócio-histórico, mas, a dimensão espacial do lugar. A pesquisa utiliza o bairro como um espaço afrodescendente, ponto de partida para algumas questões geográficas.

A pesquisa parte do recorte espacial do bairro do Cabula (Mapa da Figura 1) e seu entorno mediático que abrange as localidades do São Gonçalo e Estrada das Barreiras (Mapa da Figura 2), onde também estão inseridas as comunidades estudadas dos espaços afrodescendentes Ilê Opô Afonjá, Casa de Lua Cheia e Viva Deus. Buscou-se entrevistar os líderes das comunidades afrodescendentes que vivenciam o bairro, e como percebem as transformações que nele vem acontecendo.

Nesta pesquisa são avaliadas as relações sociais e de vizinhança construídas coletivamente neste espaço, partindo do entendimento destes moradores como autores individuais e coletivos, mediante a autonomia e interatividade com os espaços que abrigam suas casas, suas famílias e suas atividades cotidianas. No entanto, utilizam-se as representações sociais dos marcos históricos – tanto do Cabula, quanto da cidade de Salvador – da cultura negra no espaço urbano, somadas às informações dos entrevistados, à cultura de matriz africana e às percepções do autor sobre o bairro, a partir de como se apresentam na atualidade na construção da espacialidade negra.

Buscando estabelecer as questões e objetivos da pesquisa, as metodologias adotadas e as fontes documentais que ofereceram subsídios à pesquisa como um todo, partimos de uma crítica à produção do conhecimento, onde o primeiro capítulo teve início a partir dos referenciais teóricos trazendo a discussão sobre o conceito de lugar, o de diáspora para entender o movimento ou deslocamento do povo negro e recriação das expressões culturais identitárias⁴, o de quilombos para dar ênfase à formação dos grupos de resistência ao poder dominante explorador e o de afrodescendência para compreender as heranças recriadas no modo de vida dos afrodescendentes após o fim do processo histórico brasileiro de escravização.

⁴ **Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010.** Plano Nacional de Cultura – A diversidade cultural no Brasil se atualiza – de maneira criativa e ininterrupta – por meio da expressão de seus artistas e de suas múltiplas identidades, a partir da preservação de sua memória, da reflexão e da crítica. No item 2.1: Realizar programas de reconhecimento, preservação, fomento e difusão do patrimônio e da expressão cultural dos e para os grupos que compõe a sociedade brasileira, especialmente aqueles sujeitos à discriminação e marginalização: os indígenas, os afro-brasileiros, os quilombolas, outros povos e comunidades tradicionais e moradores de zonas rurais e áreas urbanas periféricas ou degradadas.

No segundo capítulo, buscamos explicar a partir da expansão do espaço urbano da cidade de Salvador a formação dos quilombos urbanos e espaços afrodescendentes, dando destaque ao estudo de caso da área do Cabula, que mediante o processo de transformação deste espaço revela a permanência e resistência das comunidades afrodescendentes, bem como, suas concepções de morar e de viver este espaço.

No terceiro capítulo, analisamos com base no trabalho de campo as relações entre o espaço urbano e as comunidades afrodescendente do Cabula, através da construção identitária, das relações sociais e espaciais, de suas dimensões materiais e imateriais fruto das experiências de vida, de suas heranças históricas e culturais, das estratégias de resistência por meio das políticas públicas do Estado e da luta dos afrodescendentes neste espaço. Nesse sentido, considerar o bairro da Cabula como um lugar dos afrodescendentes, deve-se aos estudos referentes ao seu histórico, às percepções do bairro e de sua cultura, que articulados compõem uma leitura de cidade através deste espaço de maioria afrodescendente e tornam este estudo relevante.

Por fim, chegamos às considerações finais da pesquisa, frisando a importância das relações identitárias nesses espaços afrodescendente diante do dinamismo urbano vivenciado no bairro, embora, sem conseguir responder o questionamento se o Cabula pode ainda ser considerado um quilombo?. Por fim, a relação da bibliografia consultada disposta nas Referências Bibliográficas e os questionários contidos nos Anexos.

Caracterização do espaço físico da Cidade e do Cabula.

A cidade de Salvador apresenta em seu núcleo urbano um espaço de topografia acidentada, formada por diversas colinas e vales. Para Andrade (2009), a cidade compreende uma área constituída pelas “planícies litorâneas, com relevos planos suavemente ondulados, desgastados pela ação erosiva dos rios, das chuvas e dos ventos”. Ele também destaca que, “há ocorrência de praias de areias finas, resultante da deposição de material sedimentar, além da formação de restingas, dunas e lagoas”. Desta forma, é possível verificar na orla atlântica nos trechos da Barra e Rio Vermelho, a formação de falésias em virtude da resistência das rochas escarpadas na costa frente à erosão provocada pelas ondas (ANDRADE, 2009, p. 132).

A hidrografia da área urbana da cidade é expressiva, cujos rios foram responsáveis pelo abastecimento de Salvador, a exemplo dos rios Ipitanga, Lucaia e Jaguaribe que deságuam no atlântico e o Cobre que deságua na baía de Todos os Santos, rios cujas águas afloram do lençol freático das escarpas conforme Andrade apud Peixoto (1980, p.132). É

importante ressaltar que estes rios foram duramente impactados e degradados pela ação antrópica, uma vez que, suas fontes estão poluídas e contaminadas por dejetos resultantes da ação humana.

As fontes em Salvador apresentam problemas diversos, a exemplo da falta de manutenção, necessidade de reformas em suas instalações, disciplina no uso e combate às fontes de poluição. Diante do fato de que a quase totalidade da população é abastecida pelo sistema público de distribuição de água, esse patrimônio, as águas das fontes, com raras exceções, encontra-se degradado, delegado ao abandono, à sujeira, à pobreza e exclusão social. Isso resulta do não reconhecimento do significado de políticas públicas, voltadas para sua conservação (O CAMINHO DAS ÁGUAS EM SALVADOR, 2010, p. 463).

Já o clima da cidade caracteriza-se por ser tropical úmido litorâneo sem estação seca, com chuvas concentradas de março a agosto em virtude do sistema atmosférico litorâneo e sofre influência das massas de ar Tropical Atlântica e Polar Atlântica. A média pluviométrica anual é de mais de 1.400mm e a temperatura média anual é superior da 18°C. Na vegetação destaca-se a floresta tropical de Mata Atlântica e caracteriza-se por ser ombrófila, heterogênea, latifoliada e densa com árvores de grande porte e de maior biodiversidade do planeta, além dos manguezais localizados na foz dos rios, e de restingas revestindo os cordões costeiros (ANDRADE, 2009, p. 132 e 133).

A intensa ocupação da metrópole provocou o desmatamento da vegetação primária, restando alguns resquícios verdes na mancha urbana. A ocupação e repercussão histórica de intervenção da sociedade no meio natural levaram em consideração os fatores físicos como barreira para a expansão da cidade. Nesse sentido, se destaca o uso indevido dos cursos d'água como receptores dos dejetos ou sendo aterrados (Rio das Tripas), e a ocupação desordenada das áreas de encosta sem levar em consideração os fatores naturais que provoca deslizamentos e alagamentos das áreas baixas ocasionando acidentes.

A construção civil que tornou de concreto todo espaço da cidade, limitando as áreas verdes aos parques metropolitanos de São Bartolomeu, Pituaçu, da Cidade e Abaeté, além da construção de novos empreendimentos luxuosos associados às áreas verdes a exemplo do Horto Florestal de Brotas e do Alphaville e Le Parc na Av. Paralela, cujo marketing está atrelado ao conforto ambiental que utiliza o “verde” como produto atrativo (ANDRADE, 2009, p.134 e 135), ocasionou a degradação do espaço natural da cidade. Para o autor “os aspectos físicos foram decisivos na expansão do tecido urbano”:

Inicialmente seguindo as linhas de cumeadas – colinas, ou parte mais altas do relevo – com produção de subsistência e abastecimento nos vales e, posteriormente, com a

imposição do rápido tráfego rodoviário, exatamente nas áreas baixas ou avenidas de vale (ANDRADE, 2009, p.135).

No período atual, embora apresente problemas de irregularidade no relevo, associados às condições climáticas de cidade litorânea, a cidade de Salvador conforma paisagens de grande valor turístico e ambiental (ANDRADE, 2009, p.135). O bairro do Cabula inserido no município de Salvador, não diferente do mesmo, pois apresenta as mesmas características físicas, o qual está situado num relevo de colinas – área alta da cidade – e sofre grandes danos ambientais resultantes da expansão da cidade e do bairro.

Como um dos mais expressivos na história recente da cidade, o bairro do cabula devido à rápida e intensa ocupação, acabou sofrendo a degradação ambiental de uma área que, até os anos de 1940, se constituía num grande espaço verde da cidade e que, conforme relatos desenhava-se como um espaço formado por chácaras e fazendas com destaque à produção de laranja, porém a partir da década de 1970, quando começou a ser erguidos os primeiros conjuntos habitacionais, houve intensa transformação deste espaço (FERNANDES, 2003).

Segundo José Tarcísio Vasconcelos, presidente da Associação de Moradores do Parque Residencial Planalto, a atual configuração do bairro começou a desenhar-se no início da década de 1970, quando começou a ser erguidos os primeiros conjuntos habitacionais, pois até os anos de 1840, todo o bairro era formado por chácaras e fazendas cuja principal produção era de laranjas. Com o tempo, esse laranjal foi destruído e as antigas fazendas vendidas em lotes menores. Vasconcelos assim comenta: “foi a construtora que eu trabalhava na época que começou a desmatar e a construir os conjuntos que hoje integram o bairro, pois até a Avenida Paralela era só mata” (O CAMINHOS DAS ÁGUAS EM SALVADOR, 2010, p.210)

O processo histórico de construção do bairro relatado pelo Caminho das Águas (2007) acima, nos permite fazer uma releitura do bairro no atual contexto, buscando entender o que ficou da área denominada Cabula? Quais as características sociais na atualidade? Diante das transformações que vem acontecendo atualmente, o que caracteriza ainda os elementos identitários do bairro?; Nesse sentido, buscamos compreender a partir de dados secundários dispostos pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) aspectos socioespaciais que contrastam o bairro do Cabula.

Pode-se constatar a partir dos dados socioeconômicos apresentados pelo IBGE (2010) que, o bairro do Cabula possui uma população de 23.869 habitantes; que está situada numa área com extensão territorial de 3,44 km², cuja densidade demográfica é de 69,41hab/há com faixa etária predominante entre os 15 a 64 anos de idade (77,65%). Entretanto, é importante também destacar que a população do Cabula corresponde, em sua maioria, aos

afrodescendentes, visto que possui um percentual de 73,39%, com 20,18(%) de cor negra e 53,11(%) de cor parda⁵ em detrimento dos 24,62(%) de cor branca. Isto marca a importância do objeto de estudo que visa compreender a dinâmica espacial dos afrodescendentes.

Procedimentos Metodológicos

No presente trabalho foram adotados importantes métodos de procedimentos para atingir os resultados dos objetivos da pesquisa. Desta maneira, busca-se realizar na 1ª etapa do trabalho, a pesquisa bibliográfica a partir de material já elaborado como dissertações, livros e artigos, trazendo importantes contribuições teóricas dos vários autores (Carlos, Tuan, Fonseca, Chalhoub, Mattoso, Hall, Ramos, Campos, Andrade, Fernandes, Gouveia, Reis, Nicolin, Vasconcelos, Cunha Jr, Santos, Rego, dentre outros) sobre o conceito de lugar, a diáspora negra, a questão quilombola no Brasil e em Salvador, o conceito de africanidades e afrodescendente, bem como, a ocupação histórica e as transformações espaciais no bairro do Cabula.

Na 2ª etapa, utilizou-se dos dados secundários, em que, realizou-se a pesquisa documental com o uso de imagens do Arquivo Público (APEB), do IGHB e da FMLF, dados oficiais da CONDER, Fundação Palmares, CEAO e IBGE, os quais segundo Gil (2012) “é indispensável nos estudos históricos, pois não há maneira de conhecer o passado se não com base em dados secundários”. Desta forma, os dados secundários constituem-se como importantes registros históricos de informação do objeto de estudo.

Ambos os procedimentos se fazem necessários para verificar e estudar o processo de evolução do bairro, as transformações ocorridas pela intervenção do Estado e da ação imobiliária, as características físicas e socioeconômicas do bairro, como também a ocupação dos afrodescendentes, ou seja, consistem em investigar os acontecimentos, processos e instituições do passado, a fim de verificar que traços históricos e influências foram deixados no espaço atual do Cabula.

⁵ Pardo é um termo referente a pessoas mestiças de cor entre branco e preto. É usada no Brasil, para classificação de cor/raça pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A palavra pardo deriva do latim “*pardus*”, significando leopardo. Durante muitos anos vem-se usando o termo pardo como grupo étnico no Brasil, mas o mesmo foi sendo substituído por mestiço em 1890, retornando à expressão pardo no censo de 1940 e permanecendo até os dias atuais. Baseado em “Brasil mostra a tua cara”: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000/Jane Souto de Oliveira. – Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003. O texto está acessível em www.ence.ibge.gov.br/pos_graduacao/mestrado/dissertacoes/pdf/2004/vantoan_jose_ferreira_gomes_TC.pdf. Acesso em 15/05/2016.

Para concluir as últimas etapas, realizou-se a pesquisa de campo através da aplicação de questionários e entrevistas às lideranças dos espaços afrodescendentes, do uso de fotografias dos espaços afrodescendentes (Ilê Opô Afonjá e Casa de Lua Cheia) e o mapeamento do Cabula, a fim de compreender a situação destes grupos sociais, como se percebem neste espaço, bem como, conhecer suas expressões identitárias materiais e imateriais. Segundo Gil (1991) “o estudo de campo focaliza uma comunidade”. E ainda acrescenta “basicamente, a pesquisa é desenvolvida por meio da observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevista com informantes para captar suas explicações e interpretações do que ocorre no grupo” por meio de documentos e fotografias. Segundo Kaiser (1977):

A pesquisa de campo é um meio e não um objetivo em si mesma. É a pesquisa indispensável à análise da situação social. Trata-se, repetimos, de situação social e não de situação espacial. O espaço não pode ser estudado pelos geógrafos como uma categoria independente de vez que ele nada mais é que um dos elementos do sistema social (...) A situação social é, antes de mais nada, o produto da história. (...) Em seguida, é o produto da luta de classes, tal como ela se traduz no terreno, localmente. Porque esta luta é um processo no qual intervém os mais diversos atores: grupos sociais, evidentemente, mais também, o aparelho do Estado, instituições, mídias e ideologias.

Nesse sentido, o trabalho de campo é fundamental na definição dos espaços buscando recortá-lo adequadamente para tornar visível o fenômeno como revelador de uma particularidade articulada ao mundo conforme aponta Serpa (2006):

O trabalho de campo deve se basear na totalidade do espaço, sem esquecer os arranjos específicos que tornam cada lugar, cidade, bairro ou região uma articulação particular de fatores físicos e humanos em um mundo fragmentado, porém (cada vez mais) articulado. [...] Deve perseguir a idéia de particularidade na totalidade.

Na 3ª etapa, utilizou-se da aplicação de questionário e entrevista semi-estruturada⁶ com a liderança dos EA, visando coletar dados e informações desse recorte espacial. Desta forma, interagir com os líderes das comunidades de terreiro foi fundamental para conhecer sua história, organização, símbolos culturais, as atividades culturais e econômicas que desenvolvem, os conflitos e problemas que enfrentam, o cenário que vive, a fim de compreender o modo de vida destes grupos sociais.

Nessa perspectiva, a entrevista semi-estruturada foi adotada seguindo um “roteiro previamente estabelecido e, ao mesmo tempo, dar liberdade para o entrevistado desenvolver

⁶ Vale ressaltar que as realizações das entrevistas, bem como, o seu registro através das gravações só foram feitos mediante a aceitação das/os entrevistadas/os.

as situações em qualquer direção que considere adequada” conforme Marconi e Lakatos (1999).

A entrevista narrativa tem um importante papel na compreensão da história das comunidades segundo Bauer e Gaskel (2007):

Comunidades, grupos sociais e subculturas contam histórias com palavras e sentidos que são específicos à sua experiência e ao seu modo de vida. “O léxico do grupo social constitui sua perspectiva de mundo, e assume-se que as narrativas preservam perspectivas particulares de uma forma mais autêntica”. [...] A entrevista narrativa é uma técnica para gerar histórias.

Na 4ª e última etapa, fez-se a análise dos dados a partir da elaboração de mapas de localização do Cabula e dos espaços afrodescendentes (EA), de quadros e tabelas para representação das informações obtidas em campo dos espaços afrodescendentes no Cabula e em Salvador e o uso de fotografias para registro e leitura destes EA, a fim de situar o objeto de estudo e destacar pela representação o contraste na paisagem urbana destes grupos sociais, inseridos neste espaço marcado pela ação imobiliária.

A utilização destes métodos de procedimento contribui para compreender a dinâmica espacial dos afrodescendentes e identificar as estratégias de resistência e permanência por meio de suas práticas culturais frente à pressão da ação imobiliária na área do Cabula. Nesse sentido, foram levantadas questões referentes ao processo histórico de ocupação desses espaços, as heranças e relações identitárias dos afrodescendentes, a dinâmica e as estratégias de resistência e permanência no cotidiano de seus espaços.

Para isso, utilizamos questionários e entrevistas aplicadas às lideranças dos Espaços Afrodescendentes (EA), aos representantes dos Órgãos Públicos (CCPI e Fundação Palmares), à liderança da escola Eugênia Anna dos Santos, e a líder da Artebagaço Odeart, onde priorizamos uma metodologia que resultasse na produção de um conhecimento voltado para a visibilidade da dinâmica desses espaços e das políticas públicas voltadas para os afrodescendentes.

Nessa direção, acordamos por uma definição de EA que envolvesse reconhecimento como tal pela liderança onde está localizado, o tempo de existência, bem como, regularidade da estrutura e dinâmica desses espaços como os ciclo de festejos, número de membros adeptos, organização do espaço e das atividades, conflitos e pressões existentes, e principais reivindicações.

Decidimos coletar informações relacionadas à: 1) identificação, localização e caracterização do EA (ano de fundação, nome das lideranças, endereço, número de famílias e

membros residentes e participativos, associações representativas); 2) aspectos religiosos e da hierarquia (principal entidade, estrutura hierárquica dos filhos/filhas de santos); 3) atividades religiosas e comunitárias (ciclo e duração dos festejos, realização dos cultos e atividades comunitárias); 4) características físicas (área do terreiro, cômodos residenciais, existência de matas, fontes, lagos e árvores).

Também, visamos acolher informações sobre a: 5) Organização política-social e as estratégias (atividades econômicas, interação com outros terreiros, transmissão do conhecimento, participação em programas governamentais, ocorrência dos conflitos com a vizinhança e pressões imobiliárias, estratégias de enfrentamento e reivindicações); 6) Significado cultural dos espaços (resgate da memória e das construções, elementos identitários); 7) Relação com os quilombos do passado e referência atual de quilombo urbano; 8) Políticas públicas (ações dos órgãos públicos voltadas aos afrodescendentes, reconhecimentos dos espaços e das lideranças).

Fontes

A partir do recorte espaço-temporal do bairro, em que, foram selecionados os espaços afrodescendentes mais antigos e que estão inseridos na área de valorização imobiliária do Cabula, a qual vem sofrendo grande transformação, convém destacar que as fontes utilizadas no decorrer da pesquisa são fundamentadas em três eixos. No 1º eixo, buscamos obter por meio da pesquisa documental (APEB, CEAO, FMLF e IGHB), dos dados oficiais dos órgãos públicos (CONDER, IBGE, CCPI, Sites e Fundação Palmares), e da pesquisa bibliográfica (Livros, Dissertações e Artigos) dos diversos autores mencionados anteriormente na 1ª etapa dos procedimentos metodológicos, uma rica produção de conhecimentos e informações sobre o bairro do Cabula, da cidade de Salvador e dos Espaços Afrodescendentes.

O 2º eixo seria dado pelos registros fotográficos dos espaços afrodescendentes obtidos em campo pelo pesquisador. Estas fotografias (Escola, Centro Cultural, Biblioteca, Museu, Casas de Culto, Casa de Tecelagem e etc...) fornecem múltiplas informações do cotidiano desses EA, pois tiveram como finalidade registrar os vários elementos espaciais e as atividades socioculturais presentes nestes referidos espaços, as quais traduzem as experiências destas comunidades por meio das práticas e vivências. Além das informações expressas pela imagem fotográfica, se somaria à investigação do pesquisador as informações obtidas por meio do diálogo com as pessoas e da observação de campo sobre estes elementos espaciais, bem como, as atividades desenvolvidas no cotidiano destas comunidades.

No 3º eixo, buscamos coletar informações de fontes primárias por meio de entrevistas com lideranças afrodescendentes que vivem no bairro. Ao iniciar a pesquisa de campo, optou-se por selecionar as lideranças mais antigas destes espaços afrodescendentes, não apenas por conta de acompanharem a evolução do bairro, mas também, por causa das vivências e experiências com as atividades desenvolvidas por sua comunidade nestes espaços, as quais se tornaram fontes riquíssimas para o objetivo da pesquisa. A escolha desses entrevistados em seus núcleos se deu por definição da pesquisa visando colher informações mais precisas por parte destas lideranças.

Esta seqüência de entrevistas possibilitaria uma forma de compreensão da evolução do bairro, ou de parte dele, ampliando o entendimento do bairro nos dias atuais. As entrevistas com pessoas das gerações mais antigas ampliariam o esclarecimento dos fatos passados e recentes, sobretudo, do processo de autoconstrução do Cabula, de um bairro densamente construído e em construção.

Desta forma, privilegiamos estas fontes orais, embora não tenha sido possível dispor de fotografias destes entrevistados, pois neste percurso das entrevistas, o perfil da pesquisa buscou valorizar o enfoque das experiências dos afrodescendentes, tão enfatizada por estas lideranças. Com estes dados, elaboramos uma análise paralela e incorporada à produção bibliográfica existente relativa ao bairro do Cabula enquanto espaço urbano.

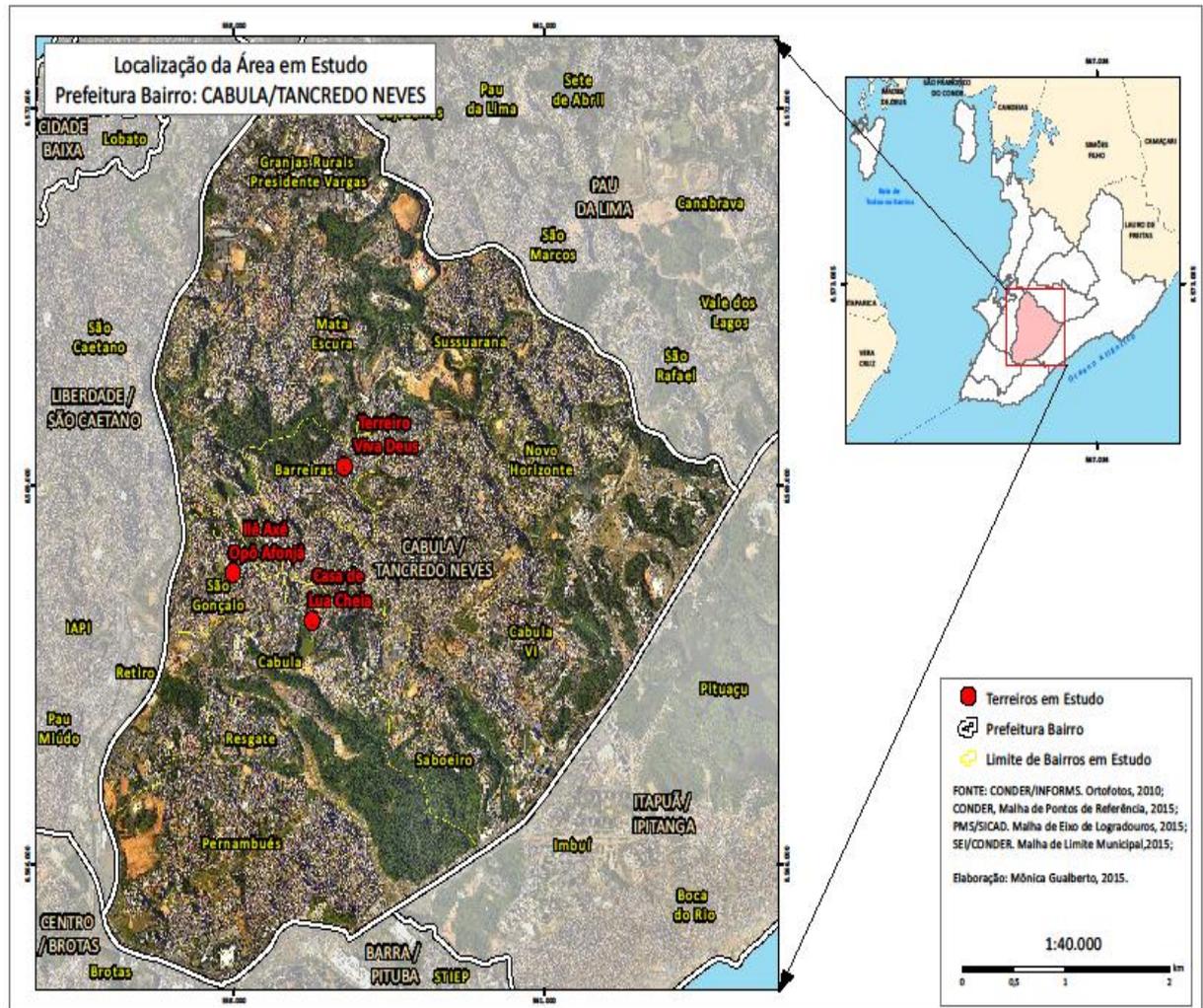
1. A DIÁSPORA NEGRA E A QUESTÃO QUILOMBOLA E AFRODESCENDENTE SOB A ÓTICA ESPACIAL

A geografia enquanto ciência do espaço, busca analisá-lo a partir de sua transformação pelo movimento histórico nas diferentes escalas pela noção de totalidade e tempo. O espaço é em todo tempo produzido e reproduzido pela sociedade, de forma que, a relação espaço-tempo é fundamental para compreender a produção social do espaço. O processo de transformação do espaço resulta da interação e interesses dos vários agentes políticos, econômicos e sociais, tornando-o fragmentado e ao mesmo tempo articulado, visto que, o espaço integra junto a particularidade e a totalidade, onde ambos se complementam pela relação dos agentes e articulação de seus fragmentos. Nesse sentido, esse processo de modificação é inerente à cidade por ela ser dinâmica e pelas demandas e necessidades de sua população.

Visando avaliar neste trabalho o conceito de lugar e as expressões identitárias, delimitou-se como recorte espacial os grupos sociais afrodescendentes presentes na área do Cabula, levando em consideração a escala local para compreensão deste objeto situado no contexto da cidade de Salvador, pois conforme aponta Castro (1995) a escala é na realidade, a medida que confere visibilidade ao fenômeno. Para Racine; Raffestin; Ruffy (1983) a escala geográfica se inscreve num processo contínuo, reversível e abstrato, fazendo parecer um fenômeno tanto homogêneo (ou uniforme) como heterogêneo (ou concentrado). Este recorte espacial local tem grande relevância para compreender as expressões identitárias destes grupos sociais no espaço do Cabula.

O recorte espacial da área de estudo foi feita a partir da delimitação geográfica proposta pela Prefeitura Bairro do Cabula/Tancredo Neves, com base nos critérios socioeconômicos e demográficos e de mobilidade urbana, dispostos na Lei de nº 8.376/2012 publicada no Diário Oficial no domingo de 21.12.2012, que prevê no Capítulo IV – Da Extinção e Criação de Órgãos e Entidade Municipais, Art.13 no qual ficam criadas dez (10) Prefeituras-Bairro, com a finalidade de promover nas respectivas competências, em articulação com as Secretarias e entidades da Administração Municipal a execução dos serviços públicos, a fiscalização, a manutenção urbana e o atendimento ao cidadão, bem como assegurar a participação da comunidade na gestão pública, conforme regulamento específico a ser expedido pelo Poder Executivo Municipal, o qual promoverá a implantação da legislação vigente e os limites das dotações globais com base nos recursos disponíveis pela Lei Orçamentária Anual, além dos critérios já mencionados acima.

Figura 2: Bairro do Cabula e Áreas Adjacentes



Elaboração: Mônica Gualberto, 2015
 Fonte: IBGE, Conder, 2015.

Adotar esta delimitação geográfica (2012) proposta é também levar em consideração as transformações espaciais ao longo do tempo histórico. Nesse sentido, compreender os elementos identitários das comunidades tradicionais no espaço do Cabula, bem como sua origem quilombola, implica avaliar os vários fatores políticos, econômicos e sociais na construção deste espaço que o torna complexo, uma vez que, os afrodescendentes no contexto atual misturaram-se completamente ao tecido urbano.

As comunidades tradicionais caracterizam-se como legados, heranças materiais e simbólicas que guardam valores de sua reprodução social em seu espaço ocupado ao longo do tempo.

Com base em Arruda (2000, p. 274) definem-se as comunidades tradicionais como aquelas que apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais voltados principalmente para subsistência, com fraca articulação com o

mercado, baseada em uso intensivo de mão-de obra familiar, tecnologias de baixo impacto, derivadas de conhecimentos patrimoniais e, habitualmente, de base sustentável (DINIZ, 2007).

Nesse sentido, não se pode negar a inseparabilidade entre os elementos identitários e o lugar, pois, a relação entre ambos configura-se como a reprodução social de um povo que, mantém viva suas raízes, apesar das mudanças e transformações espaciais ocorridas pelo movimento histórico.

1.1. Abordagem crítica e perceptiva sobre o lugar

O lugar tem um papel fundamental na geografia, uma vez que, o geógrafo busca compreender a partir do cotidiano dos grupos sociais suas relações e experiências vividas neste espaço. O lugar guarda consigo símbolos e valores transmitidos ao longo do tempo às gerações, que marcam nesse espaço características dessa especificidade que o tornam único e particular para uma comunidade. Segundo Carlos (2007) “cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais”.

É notório observar o quanto o cotidiano de um lugar é fruto de uma combinação das relações sociais permeada pela solidariedade, mas também pelos problemas e conflitos que o envolvem, e que marcam a vida comum. Desta forma, buscou-se analisar o conceito de lugar sob a visão de Fonseca (2001) que reflete sobre as abordagens crítica e humanista, buscando aprofundar essas visões a partir da abordagem crítica de Ana Fani Alessandri Carlos (2007) e a abordagem perceptiva de Yi Fu Tuan (1983).

O conceito de lugar no contexto da Geografia pode ser interpretado segundo Antônio Ângelo Fonseca (2001, p. 97 e 98), tomando como referência duas distintas e recentes abordagens: a abordagem Humanista, que “valoriza o caráter intencional, experiencial e afetivo, pelo qual o indivíduo ou grupo de indivíduos estabelece laços de identidade com uma porção do espaço” onde o lugar é entendido a partir das experiências vividas; e a abordagem Crítica que visa a tradição radical em que o lugar é fruto das transformações concretas atreladas ao processo de globalização, ou seja, “o lugar é interpretado como expressão geográfica da singularidade”.

Segundo o autor, o lugar tem “cara” de paisagem, que pode ser descrita, pois expressa concentração de atividade humana, sentido e experiência, e sofre mutação através dos tempos, na medida em que as edificações e paisagens mudam perdendo e ganhando novos

significados. Desta forma, o “restabelecimento e a permanência de lugares são reforçados por rituais e tradições” sem as quais suas mudanças se ampliariam (FONSECA, 2001, p. 100).

Todo lugar possui identidade distinta e é constituída por alguns componentes, conforme aponta Fonseca (2001, p. 100), o qual é composto pelo cenário (meio físico), atividades e significados, em que os dois primeiros são apreendidos pela visão, enquanto o último é difícil de ser apreendido, o que resulta na autenticidade ou não do lugar. Nesse sentido, para o autor “o lugar é onde se conhece o mundo, a partir da vivência e da experiência; é o específico, o próprio. A realidade é apreendida via descrição das vivências e experiências que existem no lugar”.

Os lugares no contexto da geografia crítica não são produtores de sentido e de identidade únicos, limitados fisicamente, mas são marcados por inúmeros conflitos internos. Isto porque, são dinâmicos mediante processos e interações, onde suas identidades e relações estão atreladas a escalas mais amplas – até mesmo globais – conforme o autor aponta abaixo:

São condições históricas, concretas, aptas a construir uma Geografia geral, onde pequenas frações do espaço mundial podem ser compreendidas à luz do espaço global, como também implica a possibilidade de se trabalhar concretamente as categorias filosóficas - universal, particular e singular, e também – forma, função, processo e estrutura. Esta vinculação entre concretude das condições históricas e as categorias filosóficas acima referidas, ao ser transcrita para o discurso geográfico possibilitou a redescoberta do lugar, enquanto expressão geográfica da singularidade. (FONSECA, pág. 101).

Para Fonseca (2001, p. 102 e 103) o lugar é compreendido à luz do espaço global como um subespaço do mundo no qual funciona. De outra maneira, ele é a própria totalidade imbricada nas categorias forma, função, processo e estrutura, como aponta Santos (1988, p.77), onde o lugar é composto por fixos (trabalho, forças produtivas) e fluxos (interação, movimento e circulação). Ele deve ser entendido através de sua história e do processo de globalização que vincula sua dimensão interna e externa. A dimensão da cidade enquanto lugar é pequena para ser “vívda e conhecida nos seus detalhes”, pois só pode ser compreendido através da apreensão pela vida.

Na abordagem crítica de Carlos (2007, p. 13) o espaço se constitui na articulação entre o local e global, visto que, no contexto atual a reprodução das relações sociais é dada fora das fronteiras do lugar específico, onde novas atividades são criadas no seio de profundas transformações do processo produtivo e novos comportamentos são construídos sob novos valores constituídos no cotidiano.

O global se materializa no lugar onde é possível ler, perceber e entender o mundo moderno em suas várias dimensões, pois é nele onde se vive e se realiza o cotidiano. Para a autora “o mundial que existe no local, redefine seu conteúdo, sem, todavia anularem-se as particularidades”, em que, o lugar permite compreender a interação do local com o espaço urbano onde ocorrem suas manifestações que produzem e reproduzem a vida humana.

O significado e as dimensões do movimento da vida estão guardados dentro do lugar, pois é apreendido pela memória através dos sentidos do corpo, que articula o mundo em constituição e o local, que é particular, dotado de história e concreto enquanto momento. O plano do lugar se constitui enquanto imediato, revelando a vida em suas várias dimensões por meio da apropriação do corpo, da convivência e intimidade dos sujeitos, ou seja, “o lugar guarda uma dimensão prático-sensível, real e concreta, que a análise aos pouco vai se revelando” (CARLOS, 2007, p. 14 e 15).

Para Carlos apud Santos (1994) o lugar é visto sob duas perspectivas. Na primeira, o lugar é visto “de fora” redefinido como resultado do acontecer histórico, enquanto a segunda o lugar é visto “de dentro” sendo necessário redefinir seu sentido, pois a vida se desenvolve nele em todas as dimensões por meio da história do lugar em função de sua cultura, tradição e hábitos que lhe são próprios, além do que vem de fora, que é imposto pelo processo de constituição mundial.

Segundo Carlos (2007, p.17) o lugar é o bairro, a praça, a rua, o qual pode ser entendido a partir da *tríade habitante – identidade – lugar*, por ser a base de reprodução da vida, onde as relações entre os indivíduos e os espaços habitados se exprimem diariamente nos modos de uso e nas condições mais banais, passíveis de ser sentido, pensado, apropriado e vivido pelo corpo, através dos passos de seus moradores.

O bairro enquanto espaço imediato da vida e das relações cotidianas – de vizinhança, fazer compras, caminhar, encontros de amigos, jogar bola, as brincadeiras – constitui-se como prática vivida criando profundos laços de identidade pela relação habitante-habitante e habitante-lugar. O cotidiano e o modo de vida das pessoas traduzem o lugar no qual se locomovem, trabalham, passeiam e dão significado ao uso como aponta abaixo:

São a rua, a praça, o bairro – espaços do vivido, apropriados através do corpo – espaços públicos, divididos entre zonas de veículos e a calçada de pedestres dizem respeito ao passo e a um ritmo que é humano e que pode fugir aquele do tempo da técnica (ou que pode revelá-la em sua amplitude). É também o espaço da casa e dos circuitos de compras dos passeios (CARLOS, 2007, p.18)

Ela ainda destaca que, “a história tem uma dimensão social que emerge no cotidiano das pessoas, no modo de vida, no relacionamento com o outro, entre estes e o lugar, no uso”. Nesse sentido, o lugar enquanto mundo vivido produz a existência social das pessoas, que faz pensar as formas de viver a vida, que revela os conflitos atuais e que reflete e explica as transformações e a sociedade urbana.

A identidade histórica é definidora do lugar, pois liga o ser humano ao local onde se processa a vida, entretanto, ela é ameaçada pela “situação” das relações existentes no lugar enquanto espaço mais amplo, fazendo repensar a identidade do lugar e sua história, a qual é produzida além dos seus limites físicos tornando-se dependente e construída no plano mundial pela história compartilhada. Desta forma, é necessário avaliar a articulação entre o lugar (ordem próxima) e o mundo (ordem distante), sendo o lugar o fragmento do mundo, capaz de apreendê-lo, uma vez que, o global não suprime o local (CARLOS, 2007, p. 20 e 21):

Fruto da construção social e das várias ações, o lugar permite pensar o viver e o habitar, o uso e o consumo, a apropriação do espaço. Isto porque, expõe as pressões exercidas nos vários níveis, bem como, a divisão do espaço, do indivíduo e da cultura no mundo. Esta construção é produto da relação homem e meio que se realiza no plano do vivido, desenvolvendo uma rede de significados e sentidos por meio da história e das expressões identitárias, pois é nela que o indivíduo se reconhece como o lugar da vida.

Para a autora “o sujeito pertence ao lugar como este a ele, pois a produção do lugar liga-se indissociavelmente”. A particularidade da produção espacial no mundo é revelada pelo lugar e seu conteúdo social, possível de ser entendida nessa globalidade pela divisão espacial do trabalho, pela hierarquia espacial manifesta na desigualdade, pelas relações de interdependência com o todo e pelos fenômenos sociais.

A fragmentação do espaço global ocorre através das formas de apropriação para o trabalho, lazer, morar, consumir e etc. Deste modo, o espaço é separado em parcelas fixas com atividade fundada no trabalho, onde o lugar configura-se como mercadoria sendo produzido e vendido devido o valor do solo urbano, o qual é submetido à troca e à especulação pela privatização da terra, gerando a apropriação diferenciada do espaço por diferentes grupos sociais, e promovendo a constante transformação do lugar e o conseqüente estranhamento do mesmo devido à perda das referências.

Esta fragmentação gera a existência de múltiplos centros que dissipam a consciência urbana em virtude da mudança de hábitos e comportamentos dos que habitam hoje a metrópole, e dissolve os antigos modos de vida e a relação entre as pessoas, descaracterizando e destruindo bairros inteiros pela expansão desenfreada da acumulação de capital que

reproduz o espaço metropolitano mudando seus referenciais, fazendo prevalecer o valor de troca sobre o valor de uso, ou seja, o espaço vira objeto de compra e venda, provocando nesse sentido um estranhamento entre o habitante e o lugar em que vive, conforme destaca (CARLOS, 2007 p. 36 e 38):

Produz-se neste processo o estranhamento do cidadão diante da cidade que se transforma com incrível rapidez, eliminando as referências do lugar que diz respeito, diretamente à sua vida e onde se reconhece enquanto habitante de um lugar determinado (CARLOS, 2007, p.38).

Esse processo de estranhamento do lugar ocorre devido ao que a autora denomina de “ausência de memória”, em virtude de não haver identificação com o lugar por conta do processo de reprodução espacial, que segundo ela “tende a eliminar/destruir o que existe”, ocasionando no indivíduo esse estranhamento ou deserto referencial. Para ela, “a memória tem outro sentido, ela é também a possibilidade do resgate do lugar, revelando-o e dando uma outra dimensão para o tempo”.

Os espaços dentro da cidade são fragmentados a “guetos urbanos” os quais se revelam a partir das formas de uso mediante suas diferenciadas características culturais, étnicas e religiosas, sendo notórios com os novos usos impostos na sociedade atual, que aprofundam ainda mais esse estranhamento do cidadão ante a metrópole nesse constante processo de transformação, visto que as relações sociais acontecem em um espaço e tempo determinado (CARLOS, 2007, p. 39; 42).

Segundo a autora, “o gueto é produto direto da relação entre morfologia social/hierarquia espacial, que segrega grupos e lugares enquanto consequência da fragmentação do tecido urbano e de suas formas de apropriação”. Desta forma, os espaços criados por grupos sociais com relações distintas e características específicas agregados num dado lugar se configuram como “guetos”. Ela ainda pontua abaixo:

O que estamos, aqui, chamando de “guetos” urbanos são áreas do desenvolvimento necessário de ações sociais que marcam a articulação entre o individual e o coletivo, bem como, modos de percepção afetando o comportamento humano constituindo-se através de formas de solidariedade e do sentimento do “pertencer ao lugar” (CARLOS, 2007, p.43).

A vida em gueto significa a liberdade de atuação e reivindicação enquanto elementos construtores de identidades, que permite lutar contra o racismo velado tão presente em nossa sociedade brasileira. Para a autora “a identidade do grupo guarda uma dimensão espacial”, onde a limitação de um grupo no espaço e no tempo confere a construção de uma memória

coletiva e dividida, propícia à união de um grupo o qual cria a integração. Os elementos da história de um grupo podem ser vistos num espaço localmente definido que tem sua própria memória (CARLOS, 2007, p. 46; 48).

O lugar enquanto gueto é construído e delimitado como expressão espacial particular, o qual se coloca para o cidadão no plano do vivido e do imediato, pois permite pensar as identidades vividas em constituição, como assinala abaixo:

A existência dos guetos aponta para as particularidades da sociedade que se impõe como o diferente, posto que reafirma as diferenças apontando possibilidades de resistência do cidadão diante da construção da identidade abstrata produzida no mundo moderno. São resíduos que se mantêm e que estipulam claramente a luta pelo direito à cidade (CARLOS, 2007, P.48).

As experiências vividas num dado lugar, articuladas pelo espaço e tempo, são construídas pela memória através da relação indissociada entre identidade e lugar num tempo diacrônico, em que, o passado deixou traços, inscrições e a escritura do tempo, presentes no espaço atual. Para ela “a memória liga-se decididamente a um lugar” fazendo aproximar ou retroceder o tempo, aproximando o passado ao presente, pois “enquanto há o que recordar, o passado se enlaça no atual e conserva a vivacidade cambiante que significa uma ausência em presença” (CARLOS, 2007, P. 48 e 49).

A comunidade cria e estabelece identidades no lugar através das formas de apropriação, e se realiza no plano do vivido produzindo uma rede de significados e sentidos mediante a história e cultura. Para ela “é aí que o homem se reconhece porque aí vive. No plano do vivido as identidades vinculam-se ao conhecido-reconhecido. Sua natureza se estende ao sentimento de pertencer, às formas de apropriação do espaço e aos lugares habitados criados pela história. Significa para quem aí mora “olhar a paisagem e saber tudo de cor”, pois diz respeito à vida e seu sentido, marcada pela prática social inscrita na relação espaço-tempo (CARLOS, 2007, p. 59, 64 e 67).

É notória a falta de contato entre as pessoas que passam pelas ruas, algumas até mesmo sem serem notadas. Muitos são despercebidos em meio à multidão de rostos preocupadas e até sem expressão, onde o movimento constante de ir e vir das pessoas acontece sem deixar rastros aparentes. As transformações do processo de reprodução do espaço urbano que tendem a separar e dividir os habitantes na cidade, mediante as formas de apropriação das propriedades do solo urbano aponta para o individualismo atual resultante das orientações sócio-culturais e da crise da cidade contemporânea.

Esse individualismo segundo Carlos (2007, p. 74 e 80), fortalece as formas de segregação sócio-espacial visíveis na paisagem por meio da hierarquia social e espacial quanto aos usos do espaço urbano, pois resulta na redução do espaço público tornando a cidade mais fria, funcional e institucionalizada, pois apaga a vida nos bairros onde cada um se reconhecia. A produção do cotidiano mostra os conflitos humanos e as contradições da sociedade atual, uma vez que, não se restringe às atividades rotineiras e aos fatos isolados, pois é no cotidiano que se realizam as ações e se constrói possibilidades, o qual segundo a autora apresenta duas faces conforme aponta abaixo:

De um lado, temos então, que a produção do cotidiano no mundo moderno vincula-se a ampla difusão do consumo de massa e da constituição de uma cultura também de massa, que invadem a vida determinando-a associada às necessidades de reprodução das relações sociais que produz um modo de vida, valores, um modo de consumo, necessidades. Por outro lado, o cotidiano – fortemente burocratizado, dominado – também é o lugar onde se formulam, para Lefebvre, os problemas da reprodução no seu sentido amplo; é o lugar da superação das necessidades, é o lugar do novo (CARLOS, 2007, 81).

Na metrópole o individualismo cresce e emerge aqui e ali, revelando que os novos ou velhos usos do espaço, não foram todos capturados. Embora a cidade revela-se como o lugar dos conflitos permanentes, lugar do silêncio e dos gritos, lugar da emergência dos desejos e das coações, percebe-se que as relações de confiança e de vizinhança resistem e permanecem entre as pessoas nos pontos de encontro, no ato de compra e venda com caderneta devido o grau de confiança, onde todos se conhecem e se percebem nas formas fixas e fluídas do lugar (CARLOS, 2007, p.82 e 83).

Na abordagem de Yi Fu Tuan (1983, p. 9), foi possível analisar o conceito de lugar mediante a perspectiva da percepção e da experiência de vida dos sujeitos. Tuan (1983) afirma que “a experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade”. Segundo ele, estas maneiras “variam desde os sentidos mais diretos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual e maneira indireta de simbolização”, ou seja, ele atribui aos vários sentidos as diversas formas de desenvolver experiência num lugar.

É mediante o pensamento que toda experiência humana através das sensações de calor, frio, prazer e dor, ganha colorido. Desta forma, “a experiência humana está voltada para o mundo exterior” e vão além do eu, pois permite ver e pensar, ou seja, a experiência ocorre de forma passiva, pois abrange tudo o que os indivíduos suportam ou sofrem. Para Tuan (1983, p. 9 e 10) a experiência possibilita aprender através da própria vivência e revela as formas de experimentar, conforma aponta abaixo:

A experiência implica a capacidade de aprender a partir de própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em tal essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um construto da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 1983, p. 10)

O ato de experienciar sugere no sentido ativo vencer os perigos, aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto, pois a experiência se dá pelas maneiras de conhecer, a qual só é possível pelo sentimento e pensamento. Os órgãos sensoriais e as experiências humanas permitem ter sentimentos intensos pelo espaço e pelas qualidades espaciais, mostrando que estes só são possíveis pela cinestesia (movimentos musculares), visão e tato (TUAN, 1983, p. 10, 11, 13).

É possível experimentar o espaço quando podemos nele se mover. A organização coordenada do espaço é centrada no indivíduo que se movimenta nas várias direções. Nesse sentido, o lugar se configura como um objeto especial que adquire valor através da moradia e o espaço através da capacidade de circular nele, em que, há uma dependência visual para organizar o espaço, enquanto os outros sentidos ampliam e enriquecem o espaço visual. Os espaços criados pelo homem são um reflexo de sua qualidade sensorial e mental. Para o autor “a mente frequentemente extrapola além da evidência sensorial” (TUAN, 1983, p. 13 e 18).

O conhecimento do bairro requer identificação de locais significantes dentro do próprio bairro, a exemplo das esquinas e referências arquitetônicas. Os objetos e lugares possuem valor simbólico, pois atraem ou repelem as pessoas nas variadas formas, onde a preocupação com estes objetos ou lugar, revela o seu valor para elas num dado momento. Para o autor “um objeto ou lugar atinge realidade concreta quando nossa experiência com ele é total, isto é, através de todos os sentidos, com mente ativa e reflexiva durante o período de tempo que vivenciamos nele” conforme aponta Tuan:

Quando residimos por muito tempo em determinado lugar, podemos conhecê-lo intimamente, porém a sua imagem pode não ser nítida, a menos que possamos também vê-lo de fora e pensemos em nossa experiência. A outro lugar pode faltar o peso da realidade porque o conhecemos apenas de fora (TUAN, 1983, p. 20 e 21).

Na medida em que os anos avançam e nos tornamos adultos, o lugar adquire profundo significado. O lugar se configura como um centro de valores estabelecidos, fechado e humanizado, em que a vida humana se movimenta pela dialética entre refúgio e aventura, dependência e liberdade, tornando-se inteiramente familiar e íntimo, onde encontramos carinho, onde as necessidades básicas são consideradas e priorizadas com atenção, onde “o

espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (TUAN, 1983, p. 37, 61, 83, 151 e 152).

O lugar compreende os objetos fixos que captam nossa atenção, sendo um arquivo das lembranças afetivas e das realizações que marcam o presente. Isto porque, a permanência no lugar gera tranqüilidade no ser humano que vê fraqueza em si mesmo e expectativas em toda parte. O lugar é “um mundo de significado organizado”, ou seja, os objetos se estabelecem mediante um plano ordenado pelos grupos sociais que habitam o lugar e ganha importante dimensão tanto dos que o admiram, como dos que o vivenciam e persistem pela cultura (TUAN, 1983, p. 171 e 179, 198).

Objetos que são admirados por uma pessoa, podem não ser notados por outra. A cultura afeta a percepção. No entanto, certos objetos, quer naturais ou feitos pelo homem persistem como lugares através da eternidade do tempo, sobrevivendo ao apoio de determinadas culturas (TUAN, 1983, p. 181).

O movimento do ser humano moderno é constante, a ponto de não ter tempo para criar raízes, desenvolvendo uma experiência e admiração artificial com o lugar. Para isso, pode-se adquirir em pouco tempo um conhecimento abstrato do lugar quando se é diligente. Para senti-lo é necessário mais tempo de vivência e experiências repetidas em seu cotidiano com o lugar, a fim de conhecê-lo. Conforme Tuan (1983, p. 203) “conhecer um lugar certamente leva tempo. Com o tempo nos familiarizando com o lugar, o que quer dizer que cada vez mais o consideramos conhecido”.

As experiências vividas durante muito tempo num lugar deixam poucas marcas na memória que gostaríamos de lembrar, por outro lado, uma intensa experiência em curto tempo pode mudar nossas vidas. Deve-se considerar o ciclo da vida humana num dado lugar como fruto da relação tempo e experiência, o qual não pode ser comparado nas diversas fases (infância, adolescência e adulta) da vida. O passado pode assumir diferentes significados quando as pessoas olham para trás, pois revelam sua necessidade de adquirir sentido existencial por meio do eu e das identidades, sendo necessário resgatar o passado e torná-lo acessível na busca do eu (TUAN, 1983 p. 205; 206).

É perceptível a reação das pessoas na tentativa de recordar o passado onde há o empenho de algumas, enquanto outras buscam apagá-lo da memória devido o peso das más lembranças. A afeição pelas coisas e a estima pelo passado estão interligadas, visto que, são enraizadas no subconsciente fazendo as pessoas se identificarem com uma localidade a ponto de reconhecê-la como seu lar e dos seus antepassados, além de gerar nelas um entusiasmo de afeto com o lugar e seus objetos, pois “o entusiasmo pela preservação nasce da necessidade de

ter objetos tangíveis nos quais se possa apoiar o sentimento de identidade” (TUAN, 1983, p. 208; 214; 217).

O encanto pelo bairro se deve aos hábitos enraizados e o direito dos indivíduos em manterem suas tradições através dos costumes típicos diante das transformações impostas. Desta forma, não há razão para mudarem, em virtude do seu passado existencial que os fazem reconhecer quem são, dando significado e valor ao tempo presente, de manter vivas suas experiências através da mistura rudimentar entre a alegria e tristeza, sendo o futuro suas expectativas (TUAN, 1983, p. 218).

1.2. A Diáspora Negra e a Formação dos Quilombos no Brasil

O espaço geográfico brasileiro vem sofrendo profundas transformações pelo movimento histórico ao longo do tempo. No período colonial, este espaço foi marcado pelas constantes diásporas do povo negro para o trabalho escravizador no Brasil. Segundo Hall (2003, p. 30) “A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista expropriante, pelo genocídio, escravidão, sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial”.

Isto se dá mediante o processo de produção e reprodução do espaço através dos agentes políticos, econômicos, sociais e culturais. Estes agentes não podem ser compreendidos isoladamente, uma vez que, atuam juntos nesse processo de transformação espacial. Nesse sentido, se fez necessário compreender neste capítulo, o contexto histórico da diáspora negra, da formação dos quilombos e os afrodescendentes no período atual, a fim de entender suas estratégias de resistência durante esses processos. Para isto, analisamos como referencial teórico os trabalhos de Mattoso (2001), Chalhoub (2012), Hall (2003), Santos (2009) e Ramos (2007).

O período histórico entre 1502 e 1860 marca a diáspora negra no continente americano com a chegada de milhões de africanos transportados, sendo o Brasil o principal importador de homens pretos, em que, o século XVIII destaca-se pelo recorde dessas importações. O tráfico de negros se caracterizou no sistema colonial como fonte de lucros, autofinanciável e ligado à demanda por mão-de-obra, tendo como monopólio o domínio português durante o século XVI. Essa demanda por escravos estava atrelada as atividades econômicas nas regiões da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. A cana-de-açúcar no século XVI e XVII, o ouro no século XVIII e o café como novo rei no século XIX da agricultura brasileira, que se caracterizou como uma atividade lucrativa que contribuiu para o tráfico ilegal após 1830 (MATTOSO, 2001, p.19, 20 e 23).

Os homens pretos foram arrancados de seus territórios, tratados sem valor algum como meros objetos do tráfico, comprados, vendidos e revendidos, passados de mão em mão, transportados num “circuito balizado por todo um conjunto de relações, costumes, praxes, regulamentos e armadilhas”. O homem negro fora escravizado e explorado, tornado mercadoria indispensável ao Brasil do século XVI ao XIX, entretanto é importante destacar que, eles “não vem de um continente desorganizado, sem cultura, sem tradições, sem passado” conforme destaca Mattoso (2001, p. 23).

A vida e personalidade dos negros estavam atreladas a diferentes hábitos e a quadros sociais de organização distintos, sendo quando cativos reunidos a um bando único no qual apenas o sexo, idade e aspecto físico os diferenciavam. Um processo marcado pela tentativa organizada dos europeus de domesticar os cativos através do enquadramento e da disciplina, visando ofuscar suas ações suicidas e seus desejos de revolta. De forma que, o suor da religião (para batizar e catequizar) e da polícia para controlá-los, foi as ‘melhores’ armas para realizar a domesticação dos negros (MATTOSO, 2001, p. 44).

Houve toda uma trama estratégica entre negociantes e fazendeiros que buscavam assegurar ao cativo, recém-desembarcado, um primeiro momento de adaptação, que visa apagar suas marcas visíveis como as características do africano perturbado, saído do porão das condições precárias em que eram trazidos nos navios. Também, é notória a condição de exaustão física, mental e emocional dos negros recém-chegados conforme descrito pela autora:

Se vem do outro lado do oceano, sofreu o traumatismo psíquico da captura, as longas marchas às vezes necessárias para atingir o porto. Foi posto a ferro e esperou talvez muito tempo a chegada dos “tumeiros” e traficantes. Preso a bordo do navio, conheceu as rotas de uma dura navegação antes de ser desembarcado, mais morto do que vivo, em terra desconhecida e hostil. Sevem de mais perto seus sofrimentos não são menores, pois teve igualmente de separar-se dos amigos, talvez também dos parentes, deixar um tipo de vida ao qual se havia mais ou menos adaptado, para ser acorrentado e arrastado ao desconhecido, numa angústia somente igualada ao desgaste físico levado ao extremo pela viagem forçada, a promiscuidade a bordo, a fome e a rudeza agressiva dos seus condutores (MATTOSO, 2001, p. Pág. 65).

Entretanto, essas conseqüências sofridas pelos escravizados recém-chegados eram “consideradas” pelos senhores ou proprietários, já que o escravo representa um grande investimento de capital e tal negócio deve ser feito nas melhores condições. Por se tratar de um comércio e transação séria, os negros deviam ser apresentados aos compradores em ótimo estado físico e moral, já que, esta mercadoria poderia mudar de aparência, sendo avaliada sua saúde para a fixação do preço, “assim o cativo é sempre bem cuidado e posto à engorda antes de ser vendido” (MATTOSO, 2001, p. 65 e 66).

Os pátios eram utilizados como cenário para os leilões públicos, estando ao centro o pelourinho, até hoje existente, o qual era símbolo de disciplina, onde os negros a serem punidos eram amarrados e chicoteados, a fim de despertar nos espíritos dos recém chegados o receio e o terror. A praça era o ponto de venda, sendo para o escravo “o gueto imundo, sórdido, onde ele, marginalizado, era exposto, palpado, vendido”. A começar pelos portos de importações onde desembarcam os africanos, os leilões chegavam a durar de dez a quinze dias até esgotar a carga (MATTOSO, 2001, p.67; 68).

O século XIX quando o tráfico é considerado ilegal, caracteriza-se como marco para a formação da fortuna dos grandes comerciantes respeitados na Bahia, e as demandas nos séculos XVIII e XIX, passam a estimular também o tráfico interiorano, ocasionando as transferências da população escrava (MATTOSO, 2001, p. 77, 78 e 79). O comércio clandestino deixou profundos traços na toponímica local, a exemplo da praia de Salvador, a qual era utilizada com frequência para o desembarque de cativos, sendo batizada de “praia do chega-nego”, praia próxima ao Jardim dos Namorados.

Segundo a autora “Inda hoje, vêem-se ali os restos do antigo depósito, construído em pedras, onde eram guardados os cativos recém-chegados. Instalações feitas para durar tempo, elas demonstram a benevolência das autoridades administrativas da época”. Os africanos eram desembarcados à noite em silêncio sob o barulho das ondas contra os botes pequenos, sem chamar a atenção e sem compreender o seu estranho destino (MATTOSO, 2001, p. 62). Para ela, inúmeras estratégias foram utilizadas visando burlar a proibição do tráfico clandestino.

Os africanos introduzidos após a lei de 1831 viviam em condições ilegais, pois, estavam espalhados por toda parte, exercendo ofícios na cidade, labutando na lavoura, trabalhando em obras públicas e outros presos nas cadeias por motivos diversos. Não havia regra de exigência para prova de aquisição do cativo, apesar dos condutores serem condicionados a apresentar os passaportes em postos de controle. Isto facilitava com que estes condutores forjassem registros de propriedade do africano, já que, não entravam mais escravos pela alfândega devido à emissão de certificados e recibos de pagamento de impostos. Era “desnecessário dizer que a maioria esmagadora dos africanos contrabandeados ia e vinha, na Corte e alhures, sem que jamais houvesse notícia deles nos papéis da polícia” (CHALHOUB, 2012, p. 84, 85 e 93).

Em 1845, para evitar a apreensão e contrabando de escravos o chefe de polícia da Corte, determinou a publicação de editais convocando os “donos dos africanos” para apresentar documentos que comprovem a alegação de propriedade como: Títulos de compra, escambo, doação, herança e outros de título hábil. O que repercutiu na amplidão de

documentos comprovando “domínio” (CHALHOUB, 2012, p. 93 e 94). Segundo ele, isto facilitou o processo de escravização ilegal, inclusive dos negros livres.

Era transferido ao negro o ônus da prova de liberdade conforme a doutrina de Eusébio de Queiroz, sendo que não poderiam portar documentos de liberdade, uma vez que, haviam sido importados e escravizados ilegalmente. Ao desembarcarem em terra, esses africanos eram tidos por propriedade legal prontos a ser comprados e vendidos. Chalhoub (2012, p.106 e 108).

Durante o governo imperial no ano de 1852, os pretos e pardos livres tomados pelo medo de que seriam escravizados, se rebelaram apesar do reconhecimento de liberdade pelas autoridades do império. Antes desse período eles tinham certos objetivos, estratégias e motivos para se rebelarem. Agora se revelam atores da própria rebeldia, empenhados em desafiar e enfrentar as autoridades por perceberem que as relações hierárquicas eram mantidas na sociedade, buscando a partir disto ostentar sua identidade de “pretos e pardos pobres”. Este ato se configurou num momento de desforra popular para a revogação dos regulamentos do registro civil e do recenseamento geral (Chalhoub, 2012, p. 27).

Segundo Chalhoub (2012, p. 29) “a liberdade era experiência arriscada para os negros no Brasil do séc. XIX, pois tinha a sua vida pautada pela escravidão, pela necessidade de lidar amiúde com o perigo de cair nela ou de voltar para ela”. A experiência de liberdade dos africanos e seus descendentes na sociedade brasileira oitocentista geraram inúmeras repercussões quanto à relação entre senhores e escravos, fazendo o Estado imperial tomar várias medidas no âmbito legislativo concernentes à administração pública e a conduta do judiciário para manter tanta gente escravizada sob o regime da lei.

O tráfico clandestino acabou fugindo do controle do Estado imperial por conta do problema dos africanos livres utilizados nas obras públicas e serviços particulares não ter sido resolvido. Devido a agitação política associada à eleição do período regencial e a onda de revoltas separatistas nas províncias, surgiram dois processos na Corte, a intensificação do contrabando e a apreensão de escravos rebeldes pelas autoridades após a insurreição dos Malês em Salvador. Era um desafio equilibrar a pressão dos traficantes e fazendeiros pela importação de escravos e a preocupação com a segurança pública diante da rebelião urbana dos negros na capital baiana. Foi necessário manter forte vigilância sobre os escravos minas vindos da Bahia, a fim de não reproduzirem outra insurreição semelhante à de Salvador (CHALHOUB, 2012, p. 55,56 e 59).

Os negros escravizados construíram uma experiência de articulação política cotidiana que lhes permitiam desenvolver sentidos de coletividade ao se deixarem “seduzir”, buscando

formas de transgredir e lutar por melhores condições de vida e trabalho dentro do cativeiro. É importante destacar durante esse processo, a formação dos quilombos como forma de resistência. Ao que parece, teve início a partir disto o desmonte deste mecanismo criado em aceitação à força da escravidão, o qual mantinha desde a década de 1830 tanta gente em cativeiro à rebeldia das leis do país (CHALHOUB, 2012, p. 276).

Observa-se que, a história de formação dos quilombos no Brasil caracterizou-se pelas formas de territorialidades. Nesse sentido, não é possível compreender a dinâmica dos quilombos sem atrelar à questão da territorialidade, ou seja, são inseparáveis, uma vez que, a territorialidade compreende o modo de vida e reprodução social dos quilombos no território. Dessa forma, buscou-se aqui discutir o conceito de quilombo e sua territorialidade.

O termo quilombo origina-se da língua bantu que significa ocupação e recebe outras denominações como mocambos, no Brasil, palenques e cumbes na América espanhola, maroons na América inglesa entre outros (SOUZA *apud* DORIA, OLIVEIRA e CARVALHO, 1995). Também, conforme Schmitt (2002), o Conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Para Mattoso (2001, p. 159) “aprovisão real de 6 março de 1741 considera quilombo todo grupo escondido de mais de 5 escravos fugidos ao senhor, a diferença é imensa”. Os quilombos configuravam-se num sistema integrado de organização formado por negros que se opunham e resistiam ao sistema colonialista e escravista conforme aponta Santos *apud* Oliveira (2005):

Entre as várias formas que os negros tinham para lutar contra o sistema de opressão, uma das mais significativas foi a formação de quilombos. Os quilombos eram lugares de resistência negra. As pessoas que moravam nos quilombos se chamavam quilombolas. Os quilombos eram um sistema comunitário de vida na floresta para onde iam os negros que conseguiam fugir da escravidão. Às vezes eram cinco, seis casas apenas. Outras vezes formavam verdadeiras cidades (SANTOS *apud* OLIVEIRA 2005, P. 15- 16).

Para Mattoso (2001, p. 158 e 159) “um quilombo é um esconderijo de escravos fugidos. O quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela polícia ou pelo exército que tenta destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência”. A paisagem brasileira é marcada pela presença constante dos quilombos e mocambos desde o século XVI e se configura enquanto reação ao sistema escravista, reprodução do modo de vida africano, protesto às condições impostas aos escravizados e liberdade para celebrar seus cultos

religiosos. Eles surgem do próprio momento instável do sistema escravista, por conta do trabalho exploratório, severo e rígido, e pelas injustiças e maltratos.

Os quilombos não eram fruto ou resultado de um plano premeditado, pelo contrário, surgiam de forma espontânea reunindo negros, crioulos, escravos e livres, juntos entre si. Santana-Filho apud Moura (2004) afirma que os quilombos foram do ponto de vista de organização e de continuidade histórica, a maior expressão de resistência a escravidão no Brasil [...] “O quilombo caracteriza-se basicamente pela sua conotação radical, como expressão da radicalidade diante do escravismo”. Nesse sentido, entender o quilombo enquanto resistência é compreender que, os mesmos buscavam um modo de vida livre que garantisse sua existência.

É fato que, não se pode romantizar a vida nos quilombos como um modelo perfeito de união e solidariedade por resistirem juntos a esse sistema escravista, e esconder por outro lado seus conflitos e problemas. Entretanto, vale ressaltar o papel de organização do grupo em garantir sua liberdade e existência, tendo com isso que refugiar-se nas matas fechadas e serras como aponta Souza *apud* Anjos:

Os quilombos localizavam-se geralmente em sítios estratégicos como regiões de topografia acidentada (chapadas, áreas de cachoeiras e serras) e/ou vales florestados e férteis com sistema de vigilância nas áreas mais altas ou na entrada do vale (SOUZA *apud* ANJOS,1999).

Essas áreas geográficas ocupadas estrategicamente pelos quilombos configuravam-se como núcleos e manifestação de sua territorialidade onde reproduziam seu modo de vida. Nesse sentido a dimensão política, econômica e cultural constitui a forma espacial e a base das relações de como se dá a vida de uma comunidade. O lugar dos quilombos é fruto das experiências vividas por estes povos nos diferentes espaços. Sejam as regiões de relevo acidentado, sejam as matas fechadas ou vales, os quilombos buscavam nesses lugares reproduzir seu modo de vida livre a partir de sua apropriação da natureza em que demarcavam pela habitação suas fronteiras simbólicas.

Essas fronteiras simbólicas refletem não apenas a territorialidade desses grupos espalhados pelo território nacional brasileiro, mas, sobretudo, o espaço que permite a partir de seu processo de formação e organização, ser definido como o lugar dos quilombos no Brasil, sendo notória a situação de tais grupos ficarem relegados a invisibilidade nesse Estado-nação. No Brasil é notório observar como neste vasto território ainda encontram-se marcas e traços deixados por essa herança colonialista e escravista que não apenas exerceram historicamente a

dominação sobre os povos colonizados, mas, de como sempre buscaram apagar a história e memória desses povos dominados a fim de não se constituírem como núcleos de resistência.

Segundo Santos (2009) “os quilombos no Brasil são uma história de poder, de decisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças entre grupos alheios”. Ela ainda destaca que, “o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, para implantação de outra estrutura que agregasse os oprimidos”. Desta forma, eles transformaram esses territórios em campos de refúgio e resistência dos povos oprimidos.

Por inspiração dos povos africanos essa instituição foi reinventada aqui no Brasil, originando vários grupos, a exemplo do quilombo Palmares, que foi o mais significativo por contar com vários agrupamentos constituídos de milhares de pessoas. Isto porque, era caracterizado por várias formações sociais complexas, que possuía líderes com certos privilégios a exemplo do controle da terra e das pessoas pra produzir, coletar, guerrear, saquear e controlar as rotas e o comércio.

O Estado brasileiro encarregou-se de criar estratégias repressivas para manter a estrutura escravista inventando instituições – a exemplo do capitão-do-mato – especializadas na caça para capturar os escravos fugidos e destruir os referidos quilombos formados (Santos, 2009). Os quilombolas constituíam obviamente um péssimo exemplo para os escravos, daí o cuidado com que foram reprimidos. Isto estimulou os governos a conceberem punições bárbaras contra os quilombolas, como cortar as pernas ou outros membros do corpo, além de ser enforcados ou torturados, conforme aponta Reis (1989). Entretanto, nada impedia a fuga e formação de quilombos.

O povo negro foi “arrancado de suas raízes, de seu meio natural, o escravo brasileiro perdeu seus pontos de referência essenciais. Seus vínculos de linhagem foram destruídos”. Muitos só podiam viver a noite, onde podiam reproduzir seus ritos, linhagens perdidas, sua língua e práticas sociais, tramando a formação de novas alianças, compadrios e vínculo religiosos. Enquanto o senhor dispunha da lei para exercer seu poder, os escravos possuíam armas eficazes como “comprometer e desorganizar a produção, sabotar o trabalho, fugir, revoltar-se, suicidar-se”, onde ambos estavam atrelados a um compromisso contínuo, tendo que conviver de forma pacífica, por conta da relação de dependência imposta pelos ditames da necessidade (MATTOSO, 2001, p. 126, 129, 130 e 131).

Para a autora “a fuga é resultante do sentimento violento de revolta interior do escravo inadaptado”, ou seja, o escravo fugitivo não escapa apenas do seu senhor e do trabalho exploratório, mas também dos problemas de sua vida cotidiana, do meio de vida e conjunto

social que foi inserido e da falta de entrosamento no grupo dos escravos. Isto porque, até 1824 os escravos que desobedeciam eram mutilados com marcas de ferro em fogo, dedos esmagados por algemas, tinham as orelhas cortadas e pés amputados. Embora, o chicote permaneça até 1886, como condição preferida de repressão, até ser abolido (MATTOSO, 2001, p. 153 e 156).

Em virtude do trabalho forçado, ocorria de forma consciente e espontânea o surgimento de rebeliões praticamente organizadas. Os quilombos e insurreições desde então, caracterizou-se por refúgios menos precários, do que, as tentativas de fuga individuais, o suicídio e a desobediência. Como duros núcleos de resistência, eles suscitam os instrumentos de sua repressão sendo perseguido pelo “capitão-do-mato” regulamentado desde o século XVII para capturar escravos fugitivos. As classes dominantes estabeleceram um controle rigoroso para deter os levantes de escravos, fazendo uso do medo e pânico com que abateram as insurreições anteriores ao restante da população livre, gerando divergência entre os grupos negros, a fim de impedir a união e a solidez dos interesses comuns do grupo (MATTOSO, 2001, p. 158, 162 e 166).

Conforme Santos (2009) aponta, “os quilombos dos últimos anos da escravidão ficaram mais dedicados à predação do que à lavoura, tanto pela maior repressão no campo como pelo enxugamento de terras disponíveis à ocupação quilombola”. Desta forma, muitos não chegavam a formar uma comunidade quilombola que preservasse seus valores para as gerações seguintes. Isto porque, tornaram-se cada vez mais raros em virtude da expansão urbana pelo crescimento econômico e demográfico a partir do século XIX, tendendo ao seu desaparecimento.

No caso brasileiro as comunidades negras apresentam-se totalmente fragmentadas sendo que não há nenhuma região reconhecida na representação que a nação faz de si mesma como o lugar dos quilombos. As comunidades de ex-escravos e descendentes de quilombolas estão espalhadas por inúmeros estados da nação e não alcançaram jamais uma visibilidade aos olhos do coletivo, ficando relegadas a invisibilidade. (SOUZA *apud* DORIA, OLIVEIRA e CARVALHO, 1995)

Na Bahia, houve historicamente uma grande formação de quilombos que se tornaram conhecidos devido a onda de revoltas frente ao governo colonial, o que desencadeou uma forte ação visando seu esfacelamento.

Embora os quilombos tivessem sido endêmicos na Bahia desde o início da escravidão de africanos, a preocupação do governo com eles se intensificou no final do século XVIII, especialmente com o crescente número de africanos trazidos após a expansão agrícola. [...] Após 1807, com a onda de revoltas, o problema, ou pelo menos o medo, tornou-se mais agudo. Muitos desses quilombos não estavam longe

dos núcleos populacionais, as cidades e engenhos, e sobreviviam de ataques e do comércio com populações vizinhas. (REIS, 1996, p.377)

Este fato originado pelas constantes revoltas gerou grande preocupação do Estado devido esses núcleos de quilombos estarem muito próximos das cidades, engenhos e núcleos populacionais, os quais sobreviviam dos ataques aos mesmos. Outros “quilombos” também deram trabalho ao Governo da colônia dentre eles os de Orobó, Tupim e Andaraí, “Buraco do Tatu”, Nossa Senhora dos Mares e Cabula (Pedreira, 1973). Estes núcleos foram se espalhando pelo território do Estado e sua capital Salvador.

Toda esta tentativa de desintegrar estes núcleos de quilombos fez com que ocasionasse não apenas a perda de territórios conquistados por estes grupos, mais também, a conseqüente alteração simbólica do território, de forma que, os mesmos perdessem as relações afetivas e simbólicas com estes lugares. Após a abolição, “não se forneceu qualquer garantia de segurança econômica, nenhuma assistência especial a esses milhares de escravos libertados” conforme descreve a autora:

Os abolicionistas limitaram-se a libertar o escravo, sem pensar em sua reinserção econômica e social. O racismo dissimulado é presente em toda parte, negado em toda parte, no esforço por fazer esquecido o sangue africano. O “embranquecimento” é imperativo para qualquer ascensão social. Nas relações humanas fortalecem-se todas as regras da humildade, da obediência e da fidelidade dos séculos de escravidão (MATTOSE, p. 239 e 240)

Após a escravidão estes negros libertos permaneceram discriminados pelos descendentes desse sistema opressor tendo seus direitos negados por essa sociedade elitista, como afirma Campos que, “o ex-escravo, depois de alforriado, continuou ainda discriminado pela sociedade, não importando se fosse africano, ingênuo ou pardo” (SOUZA *apud* CAMPOS, 2005, p.41).

Para Santos (2009) a esses povos eram negados os direitos básicos de cidadão onde o Império e governos posteriores não lhes forneceram nenhum benefício, sobretudo o acesso a terra. Mesmo a escravidão tornando-se uma prática usual ao longo de todo esse processo, havia diversas estratégias de resistência contra este sistema. O conflito direto, as fugas e a formação de quilombos eram as mais significativas formas de resistência.

A questão do acesso a terra ou questão fundiária sempre foi julgada enquanto questão policial, a qual excluía alguns segmentos sociais a exemplo da massa de alforriados e brancos pobres, os quais se deslocavam para as cidades e quilombos periurbanos ou rurais. “Na cidade os negros ocuparam inicialmente os cortiços ou se tornaram quilombolas em áreas

periurbanas”. Os homens negros livres eram excluídos do acesso a terra, em virtude de serem garantidos como mão-de-obra reserva e utilizados para o trabalho intensivo conforme Campos (2012, p. 42) apud Cunha (1985).

Os negros, além de ser vetados do acesso à propriedade, eram também impedidos de exercer as funções do trabalho urbano, resultando na perpetuação status vigente da classe dominante. Na república, todos deveriam ser tratados por igual perante a lei, mas permaneciam sem direitos, sem lar e discriminados pelo aparelho do Estado, pelo fato de serem negros (CAMPOS, 2012, p. 43). O Estado apenas permitia a prática das manifestações culturais afro-brasileiros por autorização da polícia, além de serem restringidos pela classe média. Isto porque, esse não “reconhecimento dos elementos da cultura negra permitia sonhar com uma nação homogeneizada”, ou seja, almejavam o “embranquecimento” da nação conforme aponta o autor:

Aliás, este fato vinha sob intenso embate político desde a década de 1820. A busca de tal nação homogênea tinha como pressuposto a construção de um país onde os padrões da cultura européia fossem levados às últimas conseqüências, e o negro, a bem da verdade, não fazia parte desse projeto (CAMPOS, 2012, p. 45).

Os negros libertos não enfrentavam apenas a questão do acesso a terra como problema, mas, sobretudo, o acesso ao mercado de trabalho no setor industrial, já que, os fazendeiros residentes na cidade aprovavam leis que excluía e dificultava o seu acesso. A discriminação se configurou como um mecanismo de manutenção da distância social entre negros e brancos, e embora a construção da nação não se fez homogênea, o “outro” porém, continuou muito diferente na cor e em todas as atividades, considerados quase sempre inferiores (CAMPOS, 2012, p. 48; 49 e 50). Nesse sentido, a formação dos quilombos urbanos possibilita “em um único processo de formação socioespacial entender cultura, política, discriminação, segregação espacial e, fundamentalmente, a criminalização dos mais pobres” (CAMPOS, 2012, p. 51).

A população de maioria negra e mais pobre recém-liberta da escravidão, migrou em direção às encostas situadas nas áreas centrais. Os grupos dominantes produziram a demarcação do espaço apropriado, excluindo o “outro”, sobretudo o favelado, o diferente por sua cor e por ser considerado da classe perigosa. “A favela como uma transmutação do espaço quilombola no século XX, representa para a sociedade republicana o mesmo que o quilombo representou para a sociedade escravocrata”, ou seja, eles vêm historicamente integrando as “classes perigosas”, a exemplo dos quilombolas no passado que se constituíram ameaça ao

Império, assim como os favelados são desprezados pela República (CAMPOS, 2012, p. 61, 63 e 64):

Sem trabalho já no início do século XX, os negros, como grupo preferencialmente excluído do mundo do trabalho, também não tiveram os direitos reconhecidos de serem considerados incluídos com relação aos direitos mínimos que os demais grupos sociais tinham. Assim, herdaram-se os procedimentos de combate aos negros quilombolas do século anterior (CAMPOS, 2012, p. 64).

A classe dominante, associada ao Estado, sempre trabalhou para legitimar seu controle. Atualmente esse controle se reflete ainda no cotidiano dos grupos subalternos na sociedade. Ele se opera por meio do sistema escolar, da cultura, da ideologia para realizar seu domínio. Desde o início do século XX, os grupos subalternos se encontravam fora da escola e à margem da sociedade, e as instituições (escola, igrejas, clubes) serviam como meio de reproduzir valores que iriam mantê-los por muito tempo em condições de vida precária. A relação entre os subalternos e os grupos dominantes se construiu através da desconfiança. Enquanto os primeiros buscavam sua inserção numa sociedade excludente, os da classe dominante queriam manter seu status quo.

A favela e cortiços (espaço transmutado dos quilombos) podem ser considerados formas espaciais de resistência ao poder estabelecido, que visa restabelecer o sentido das classes populares, buscando tornar os ocupantes desses espaços em sujeitos construtores da história socioespacial das cidades (CAMPOS, 2012, p. 64, 65 e 66). A ocupação dos quilombos se dá através da expansão urbana das freguesias entre 1850 e 1888, onde o quilombo passa a não ser mais considerado espaço de resistência por conta do fim legal da escravidão, não representando mais ameaça ao poder dominante. Segundo o autor “esses espaços foram primeiro apropriados pelos quilombos e posteriormente, ocupados por negros ex-escravos, brancos pobres e imigrantes que foram incorporados à cidade”, já que, a expansão considera os interesses do Estado e da classe dominante seguindo os modelos clássicos de expansão conforme destaca abaixo:

Os modelos de expansão urbana atendem perfeitamente a essa dinâmica, ou seja, os modelos clássicos dão conta de um movimento de expansão do centro para a periferia, de acordo com o modelo tradicional de expansão urbana de economias exportadoras (Corrêa, 1989:46-92). Entretanto, se levarmos em consideração que os quilombos periurbanos também participaram da dinâmica de expansão urbana, a direção do fluxo tende a ter duplo sentido: o sentido clássico, centro-periferia e o sentido inverso, não formal, o ilegal, já que não estava previsto nos planos de reestruturação urbana (CAMPOS, 2012 p. 69).

Outra questão relevante sobre a expansão urbana é o fato da apropriação espacial feita até a abolição de 1888, criminalizar os negros livres cuja propriedade ocupada fosse

reivindicada por terceiros com registro na igreja local, tendo direito apenas os ocupantes que chegassem primeiro e cujas terras apropriadas fossem públicas. Essas terras apropriadas foram consideradas ilegais pelos ocupantes não brancos, ação sustentada pela Lei de terras desde 1850, a qual excluiu o negro do acesso à terra no país.

A expansão das favelas sempre esteve atrelada a questão habitacional, pois o negro excluído do acesso a terra, do mercado formal e do trabalho, buscou nessas áreas uma alternativa de moradia capaz de lhe garantir vantagens como fugir dos padrões instituídos pelo poder público e pela dinâmica do capital. Os grupos negros tomaram novos rumos na construção desses lugares e nos símbolos identitários através das práticas socioespaciais, estabelecendo relações comuns de solidariedade ao receber ex-escravos e migrantes para o preparo da vida na cidade (CAMPOS, 2012, p. 69, 72 e 73).

Houve na transição do século XIX para o século XX, os primeiros desmontes de morros, ou seja, a remoção das favelas sob a lógica higienista visando obter maior renda do solo urbano para atender os interesses especulativos. Existia também “os interesses da cidade em construir infraestrutura adequada para funcionar como principal atrativo para o capital”. Isto porque, o Estado sempre esteve associado aos interesses dos grupos dominantes na definição dos variados usos do solo urbano e na exclusão de parcelas significativas da população por meio dos aparelhos de repressão, sobretudo, as classes mais pobres composta na sua maioria por negros:

No que diz respeito às classes mais pobres, compostas em sua grande parte por negros (libertos ou fugidos da escravidão), e que já se estabeleciam dentro e fora da cidade legal, no que Chalhoub (1996) denominou de “cidade negra!”, foram vitimizadas na questão da formação da identidade socioespacial, impedidas de permanecer por longos períodos em uma parcela do solo urbano (CAMPOS, 2012, p. 77).

Para ele, “os negros e os brancos pobres não estavam em consonância com os planos da cidade ideal, europeizada” de acordo o estabelecimento da ordem pelo Estado, atrelado aos interesses da classe dominante. Embora o quilombo fosse transmutado em favela, se manteve ilegal perante a sociedade em geral. O que resultou na criação de uma política de práticas sociais por meio de redes solidárias, e assim como o quilombo resistiu ao sistema escravista contra o prepotente Estado, as favelas também resistem ao sistema burocrático do Império e da República, configurando-se como espaços de resistência.

Por fim, Mattoso (2001, p. 240) destaca que, “a herança africana é rica demais para ser apagada, por demais profunda para ser esquecida. A África não foi perdida”. Ela está presente, pois germina, cresce, floresce nas relações de solidariedade dos negros que

compartilham do destino social precário e miserável, na prática das religiões africanas que mantém viva a herança cultural da mãe distante, a qual é sempre capaz de preservar em seus filhos as qualidades do orgulho e da coragem, que foram as do negro escravizado no Brasil.

1.3. A Construção das Identidades Culturais na Diáspora

É importante destacar que durante a diáspora do povo brasileiro, as expressões identitárias culturais passaram por um processo de mutação, visto que, elas estão em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando de forma ininterrupta o presente, passado e futuro por meio da “tradição”, a qual possui fidelidade as suas origens presentes de forma consciente e autêntica. Nesse sentido, o povo brasileiro tem sua origem ligada aos cantos do globo na “descoberta” do Novo Mundo, conforme aponta o autor:

Nossos povos têm suas raízes nos — ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos — quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na "cena primária" do Novo Mundo. Suas "rotas" são tudo, menos "puras". [...] Sabemos que o termo "África" é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos (HALL, 2003, p.31)

A diáspora enquanto conceito se apóia na concepção de diferença entre a fronteira de exclusão que depende da construção de um “Outro” e da oposição entre o dentro e fora. A perspectiva diaspórica da cultura pode ser vista pela rebelião dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação num processo globalizante e desterritorializante pela compressão espaço-tempo e na diminuição entre a cultura e o lugar sem suprimir seus ritmos e diferentes tempos, pois embora as culturas tenham seus “locais”, não é tão fácil dizer de onde se originam.

As identidades culturais se configuram segundo o autor como “sobrevivências”, pois a “África” vive e está presente em toda parte pela retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas, na língua, nos padrões e ritmos da música e no jeito de falar do povo. A África passa bem na diáspora. Não a África dos territórios ignorados, dos africanos seqüestrados e transportados, nem a atual com suas bases de sobrevivência destruídas e seu povo arruinado pela pobreza, mas a África do mundo pós-moderno que sobreviveu ao violento sincretismo colonial em meio à exploração e que atualmente fornece recursos de sobrevivência, histórias alternativas impostas pelo domínio colonial e matérias-primas para reproduzir novas formas e

padrões culturais distintos. Essas “sobrevivências” em suas formas originais são grandemente marcadas pelo processo de tradução cultural (HALL, 2003 p. 40; 41)

Segundo o autor “as identidades formadas no interior da matriz dos significados das colônias foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas rotas culturais”. A cultura é uma produção que tem sua matéria-prima, seus recursos e seu trabalho produtivo a qual depende de sua origem e tradição e que está em processo de mutação. Mutação esta que produz novos tipos de sujeitos, não pelo que as tradições fazem de nós, mas daquilo que fazemos das nossas tradições. Os elementos identitários culturais est o  nossa frente, pois estamos sempre em processo de formação cultural. Portanto a cultura não é apenas uma questão de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

A cultura global tem forte capacidade de subverter e assimilar em todo lugar as culturas ditas mais fracas, estabelecendo uma relação entre o local e o global, em que, cada um representa a condição de existência do outro. Desta forma, os amplos processos, que abarcam semelhanças e diferenças, e que estão modificando as culturas não se apegam a modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural, mas configuram o caminho da diáspora para um povo e cultura moderna (HALL, 2003, p.44, 45 e 47).

As sociedades sofrem em seu interior grandes efeitos diferenciadores por causa da globalização, que se caracteriza como um processo não natural, mas homogeneizante nos termos de Gramsci, estruturado pela dominação mediante formas subalternas e tendências emergentes que escapam ao seu controle, mas que ela tenta “igualar” ou atrelar a seus propósitos mais amplos, pois é um sistema conformado da diferença tornando crucial para as resistências e contra-estratégias se desenvolverem com êxito (HALL, 2003, p.55 e 59).

A globalização atual é marcada pela sombra do “localismo”⁷ o qual não é um resíduo do passado, embora deixado de lado pelo fluxo do panorama global, mas que retorna para perturbar e mexer com seus estabelecimentos culturais. Retorno esse fundamentado no particular e no específico, do diferente no centro da aspiração universal da globalização ao fechamento. No dizer de Hall (1993), “o local não possui um caráter estável ou trans-histórico. Ele resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais”, ou seja, não constitui uma política fixa o qual pode ser progressista,

⁷ O localismo ocorre ao lançar uma sombra entre o povo como ‘imagem’ e sua significação com um signo diferenciador do Eu, distinto do Outro ou do Exterior. Segundo Homi Bhabha, estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população (BHABHA, 1998).

retrógrado ou fundamentalista, aberto ou fechado nos diferentes contextos (HALL, 2003, p. 61)

O forte senso de identidade grupal existente entre os grupos ou minorias se reflete pelo termo que é denominado “comunidade”, fruto dos relacionamentos pessoais de cada povo compostos por uma mesma classe, grupos homogêneos que possuem laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior, conforme aponta Hall:

As chamadas "minorias étnicas" de fato têm formado comunidades culturais fortemente marcadas e mantém costumes e praticas sociais distintas na vida cotidiana, sobretudo nos contextos familiar e domestico. Elos de continuidade com seus locais de origem continuam a existir (HALL, 2003, p 65).

As comunidades não estão emparedadas numa tradição imutável, podendo variar de acordo com a pessoa, pois as mesmas são transformadas em meio suas experiências migratórias e diaspórica. Essa variação pode ocorrer entre as distintas nacionalidades, grupos lingüísticos, credos religiosos ou gerações, pois decorre do compromisso e prática entre as diferentes comunidades ou no interior delas. Para Hall apud (Modood et al.,1997) “as escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais "associativas", menos designadas”, pois não se configura como uma lenta transição para uma completa assimilação. “Elas representam uma nova configuração cultural — comunidades cosmopolitas — marcadas por amplos processos de transculturação” (HALL, 2003, p. 66 e 67)

As chamadas sociedades tradicionais marcadas pela oposição binária como culturas distintas, homogêneas e auto-suficientes, produzem uma forma específica de compreensão da cultura, pois a tradição cultural é congelada nas comunidades condicionando os indivíduos às formas de vida adotadas, o que contrapõe a cultura moderna que se comporta enquanto aberta, racional, universalista e individualista. Entretanto, esse binarismo tradição/modernidade tem sido minado, pois apesar das culturas tradicionais permanecerem distintas, não são mais fixas, autônomas e auto-suficientes, tornando-se híbridas, pois foram subordinadas a modernidade.

A migração e os deslocamentos dos povos produzem sociedades étnica ou culturalmente “mistas”, pois segundo Hall apud Goldberg (1994) “são as condições de definição sócio-histórica da humanidade”. Esse hibridismo que caracteriza as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas é marcado pela tradução, sendo evidente nas diásporas multiculturais e nas comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial, pois não se refere a indivíduos plenamente formados, mas que permanecem indecisos num processo que nunca se completa. Nesse sentido, para o autor “a ideia de cultura implícita nas comunidades de minoria étnica não registra uma relação fixa entre Tradição e Modernidade”. A cultura não

permanece presa ou fechada e nem transcende seus limites. Na prática, ela refuta esses binarismos, já que, inclui práticas concretas em sua noção de comunidade (HALL, 2003, p. 73, 74 e 75).

No dizer de Hall apud Habermas (1994) a vida dos indivíduos está inserida nos contextos culturais e é dentro deste que suas escolhas livres fazem sentido, conforme afirma abaixo:

Do ponto de vista normativo, a integridade da pessoa física não pode ser garantida sem a proteção das experiências compartilhadas intersubjetivamente, bem como dos contextos de vida nos quais a pessoa foi socializada e formou sua identidade. A identidade do indivíduo esta entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultural que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de “direitos a participação cultural” (Habermas, 1994).

O sujeito está atrelado às suas referências históricas com à do grupo em que vive. Ele é “parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração num contexto global de carências e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos” (Campos, 2012 apud Sodré, 1999, p. 36 e 37).

Segundo Hall (2003, p. 80 e 81) o Estado reconhece as diferentes necessidades sociais, a diversidade cultural crescente de seus cidadãos e admite certos direitos grupais e do indivíduo, desenvolvendo estratégias de redistribuição com apoio público dos programas sociais para os menos favorecidos, garantindo igualdade de condições e oportunidade tão cara ao liberalismo formal, transformando em lei as alternativas do “bem viver” e tornando ilegal certas exceções por razões culturais.

As comunidades étnicas minoritárias não são coletivamente integradas a ponto de se tornarem sujeitos oficiais de direitos comunitários integrais. Desta forma, deve-se ter cuidado com a tentativa de essencializar a comunidade como afirma abaixo:

A tentativa de essencializar a “comunidade” tem que ser resistida – é uma fantasia de plenitude em circunstancias de perda imaginada. As comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da “hibridização” e da *differance* em sua própria constituição. Sua integração vertical e suas tradições de origem coexistem como vínculos laterais estabelecidos com outras “comunidades” de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos (Hall, 2003, p.83)

Para Hall, é correta a visão dos críticos cosmopolitas de que na modernidade tardia tendemos a extrair os traços fragmentados e a coleção despedaçada de várias linguagens éticas e culturais. Não seria negar a cultura ao afirmar que o mundo social não se divide em culturas

particulares e distintas, nem a necessidade de todos aderirem uma dessas entidades como coerente para moldar e dar significado a vida. Somos moldados quando alimentados e sustentados pelas tradições culturais, até mesmo quando forçados a romper com elas para poder sobreviver, apesar dos vínculos existentes com aqueles com quem partilhamos a vida e que são distintos de nós (HALL, 2003, p. 83).

A diferença se torna visível na sociedade segregada e separada. Pertencer culturalmente a um determinado grupo é algo que todos partilham em sua própria especificidade, tornando-se uma particularidade universal e concreta. As identidades culturais se definem pelo estabelecimento dos limites do que são pelo que não são, fundadas sobre a exclusão e constituídas pela ausência e ao mesmo tempo pela presença, sendo insuficiente em termos de seus “outros” (Hall, 2003, p. 83, 84 e 85).

O universal se opõe ao particular e a diferença, onde qualquer pretensão de incluir o outro não provém do nada, mas surge do interior do particular que se redefine ao considerar seus ‘outros’ e sua própria insuficiência, que levam a necessidade de procura e negociação, quando um indivíduo que deseja viver a vida a partir do interior de uma cultura específica se expande e seu elo se transforma ao negociar sua tradição com outras tradições dentro do horizonte mais amplo em que ambos convivem. O que exige na política multicultural, condições de existência para a expansão das práticas democráticas da vida social e a contestação das formas de exclusão racial ou étnica às comunidades minoritárias (HALL, 2003, p.86 e 89).

Há um problema de identidade que é confrontado ao observar os padrões culturais estabelecidos pelos grupos sociais com suas práticas e atividades. Nesse sentido, Hall traz a noção de cultura baseada na visão de Williamse Thompson que está atrelada às identidades. No dizer de Wiliam a cultura constitui-se por meio das energias humanas num padrão de organização e características reveladoras de si mesmas e de identidades inesperadas dentro das práticas sociais (HALL, 2003, p. 136).

No dizer de Thompson a cultura está entrelaçada a todas as práticas sociais as quais são produzidas pela atividade humana, em que, homens e mulheres por meio da práxis fazem a história. A cultura nasce entre as classes e grupos sociais diferentes por meio de suas relações e condições históricas onde está baseada sua existência, suas tradições e práticas vividas, expressas e incorporadas nos grupos sociais num processo de interação em que as práticas se entrecruzam através da experiência e interagem dentro da cultura de forma desigual e às vezes determinantes, que ultrapassa as tentativas de manter a distinção entre as instâncias e elementos na totalidade cultural (HALL, 2003, p. 141, 142 e 143).

1.4. A Construção da Afrodescendência

O presente trabalho buscou trazer o conceito de afrodescendente com base na definição dada pelo IBGE e nos estudos feitos por Ramos (2007). “A afrodescendência é recurso conceitual para definirmos a população apresentada nos censos demográficos do IBGE (2010) como pretos e pardos”, que é baseado na auto-declaração dos indivíduos entrevistados pelos pesquisadores, e tem por base a história e formação das identidades afrodescendentes resultantes do processo histórico de diáspora negra forçada devido ao sistema escravista, oriundos de um “território de formação histórica e cultural comum que é o continente africano, a história e a cultura africana” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.70 e 71).

No atual contexto, os afrodescendentes que ainda sofrem conseqüências condicionadas do seu passado histórico escravista e depois, do capitalismo racista, estabelecem novas relações sociais e produzem novas identidades de origem comum e de uma história de contornos comuns. A afrodescendência “é um conceito de base étnica, dado pela história sociológica dessas populações. Os contornos destas identidades afrodescendentes são de natureza política e cultural” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.70 e 71). Desta forma o conceito de afrodescendência é construído não apenas pelo reconhecimento, mas também pelo uso do conhecimento oriundo de dentro da cultura de base africana que é transmitido às gerações e associado ao local, conforme aponta abaixo:

A afrodescendência é um conceito que abriga esta necessidade do reconhecimento e do uso do conhecimento vindo de dentro da cultura de base africana. A afrodescendência está baseada nos conceitos de ancestralidade e identidade das filosofias africanas. São conceitos que vêm da história das comunidades através das gerações que se sucedem e associados ao solo local, do conhecimento que provem das culturas locais e do seu acúmulo (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.82)

No dizer de Ordep Serra (2014), o termo afro-brasileiro caracteriza-se como um designativo isolado e deve por tanto ser correlacionado, uma vez que, a expressão subentende para muitos ao nome “negro”, entretanto o emprego do termo “afro-brasileiro” não exclui sua ligação com o negro, pois no uso comum equivale ao designativo afrodescendente e por tanto o “afro-brasileiro” ganha conotação identitária e simbólica de forte ligação com as tradições e culturas africanas. Nesse sentido, a afrodescendência está inteiramente ligada à ascendência negro-africana e a escolha etnopolítica dos grupos sociais, conforme destaca Trindade-Serra (2014, p.17) abaixo:

Os que se afirmam afrodescendentes (afro-brasileiros) fazem uma escolha etnopolítica, não só uma constatação de sua ascendência negro-africana. Por outro lado, quando se aplica a pessoas, o termo “afro-brasileiro(a)” simplifica-se em “afro” ou “o pessoal afro”. Afro-brasileiro(a) se aplica mais a instituições (TRINDADE-SERRA, 2014, p.18)

Ramos apud Cunha Jr (2007) aponta o conceito de Afrodescendência como “um fenômeno de longa duração, de naturezas complexas, estando intimamente relacionada à localidade” que abrange e valoriza o uso do conhecimento por meio das práticas cotidianas e incorpora as relações sociais produzidas pelas histórias das comunidades. Ramos (2007, p. 44) traz a exposição desse conceito “a partir dos princípios sociais africanos como reveladores da cultura afrodescendente desenvolvida no processo histórico brasileiro”, os quais se distinguem da visão eurocêntrica (eixo greco-romano/europeu) baseada nas representações sociais do pensamento dominante que justificam necessário manter as posições hierárquicas, desqualificando o discurso do outro e atribuindo-lhe identidades negativas.

É lamentável saber que os descendentes dos africanos escravizados, pouco conhece da civilização africana no Brasil, assim como, há pouca associação ligada à formação do pensamento nacional do nosso povo, às influências políticas e filosóficas da África, sendo o país que mais reúne afrodescendentes no mundo, sendo o 1º país do mundo de população negra fora da África (RAMOS, 2006, p. 37 e 38 apud HERNANDEZ, 2006).

É fato notar em nosso cotidiano social o quanto é presente o pensamento do africano que é sempre repellido na sociedade atual. Isto porque, esse pensamento é reproduzido através da noção de atos solidários, da tradição oral, do bom humor, da relação familiar, dentre outros. Entretanto, o pensamento dominante eurocêntrico buscou por vários séculos desqualificar a população negra devido ao grande contingente de africanos e a força de sua cultura (RAMOS, 2006, p. 38).

Segundo Ramos (2007, p. 39) o pensamento dominante intuía que o escravo vinha da ‘tribo dos homens nus’, ou seja, que os africanos provinham de lugar nenhum, sem cultura, de um grupo sem história, de indivíduos sem pensamento ou realização, condicionados apenas a obedecer e receber maus tratos. Ao ler a história do Brasil “tem-se a sensação do escravo ser um ‘coitadinho’ submisso e bem ajustado às ordens do senhor”.

Ainda hoje as histórias contadas nas salas de aula sobre a África ou sobre os africanos e seus descendentes refletem o discurso dominante, pois são histórias contadas pelos dominadores que ocultam as conquistas, lutas e resistências dos povos oprimidos. Falta a versão histórica contada sob a ótica dos dominados, onde a própria abolição da escravidão no Brasil deveria ser vista como uma conquista histórica do povo negro, além do fato vitorioso

desta população ter conseguido a promulgação da lei, em que o processo de luta e resistência sempre foram uma marca dos escravizados.

Apesar das imposições dos grupos dominantes, “há um protagonismo histórico e cultural dos afrodescendentes através das formas de apropriação da cidade que expressam resistência ao controle da cultura”. O cotidiano dos lugares revela vivências e permanências desta resistência vistas por meio das expressões identitárias, das práticas e dos conflitos sociais, frente às intervenções urbanas impostas pela ação dominante e as tendências estéticas coletivas que busca manipular a experiência urbana.

Enquanto no Brasil a escravidão tinha o aval da igreja, a via científica também confirmava o senso comum da inferioridade alegada aos negros, que era mantida pelas teorias raciais, criando estigmas para a dominação da população negra que resultaram em desdobramentos negativos incalculáveis aos afrodescendentes, os quais permanecem fortemente no imaginário social. As suposições e crenças de inferioridade biológica e a tentativa de miscigenação, visavam o desaparecimento, eliminação e exclusão biológica do negro, que embora não obtivesse êxito, colocou o negro num patamar de inferioridade social como grupo excluído no contexto atual (RAMOS, 2007, p. 41).

A fim de compreender a dinâmica espacial dos afrodescendentes no contexto atual, persegue-se neste trabalho o desprendimento do pensamento acadêmico conservador baseado em conceitos clássicos ocidentais que pouco aprofunda as representações sociais do povo negro, os quais são ainda efêmeros tratados em segundo plano, analisados dentro de outros contextos e com muitos estudos realizados em poucos núcleos de pesquisa devido a pouca produção intelectual.

Neste trabalho, foi proposto outras referências que visam contribuir de maneira diferenciada para os estudos do espaço urbano trazendo a explanação de conceitos pouco utilizados na universidade na abordagem referentes à população afrodescendente, os quais serão compreendidos a partir da cultura de matriz africana. Utilizou-se o conceito de afrodescendência, aplicando-o nas questões de estudos do espaço urbano e especificamente nos espaços de maioria afrodescendente, importando conhecimentos multidisciplinares de outras áreas como a sociologia, história e antropologia, agregando-os aos elementos do espaço geográfico (RAMOS, 2007, p. 44).

Segundo Ramos (2007, p. 45) apud Kagame (1976) os conceitos de base filosófica africana parte da análise das ocupações espaciais a qual não exclui a visão eurocêntrica assimilada e estabelecida à nossa maneira de vida, mas integra a influência da trajetória

africana por meio de sua cultura e civilização. Desta forma, Kagame enumera alguns pontos da civilização africana descritos abaixo:

A organização do continente, relacionando os idiomas, as escritas, o sistema econômico (agricultura, pecuária e rocas comerciais), a composição política (reinos, dinastias, formação de cidades), os costumes (pessoas, famílias, casamentos), a administração da justiça, as técnicas e tecnologias (marcenaria, metalurgia, construção, tecelagem, cerâmicas), o vestuário, a culinária, as variações artísticas de literatura, instrumentos musicais e música, as artes plásticas, a dança e expressão corporal, a filosofia e as religiões. Enfim, elementos que já existiam muito antes da colonização européia e que, portanto, foram transladados por africanos livres que vieram ao Brasil ou pelos africanos escravizados quando foram trazidos à força (RAMOS, 2007, p. 45 apud KAGAME, 1976).

Conforme Ramos (2007, p.45; 46) os estudos realizados na África por Pierre Verger (1987) revelam ser a Bahia a principal difusora desses conhecimentos no Brasil representados pelos africanos ocidentais através dos usos, costumes e das resistências, onde muitos deles eram prisioneiros de guerras advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes de suas instituições e ligados aos seus preceitos religiosos, onde foi possível esclarecer o conceito de africanidades através dos princípios sociais africanos que se configuram enquanto ‘elementos’ intrínsecos a estes povos.

A diáspora africana resultou na soma das experiências comuns dos povos africanos e da persistência por meio das sobrevivências da cultura africana sobre os afrodescendentes sob uma visão global, embora se mantivesse as particularidades destes povos afros em cada parte do continente. A diáspora enquanto projeto político desenvolvido pelos povos negros, com o intuito de ação e reação ao poder dominante (político, econômico, cultural, espacial, e ideológico) que, se desdobra num conjunto de significados contrários historicamente e sistematicamente à população negra, se constitui num projeto de construção e reelaboração do pensamento autônomo que retoma novas perspectivas paralelas às definições do Ocidente (RAMOS, 2007, p. 46).

Segundo ela, “os africanos e seus descendentes recriaram e promoveram formações culturais, filosóficas, ideológicas, intelectuais e políticas a partir da base do pensamento africano”. A partir disto, buscamos através destas heranças históricas e culturais, as experiências vividas pelos afrodescendentes para entender os complexos aspectos no campo individual e coletivo do negro no que diz respeito a ser negro, ver-se negro e sentir-se negro na visão do estudo das africanidades.

O pensamento filosófico hegemônico da cultura eurodescendente enraizado na cultura brasileira e aceito pelas instituições escolares e acadêmicas, faz com que, seja desprezada toda

forma de conhecimento filosófico que provenha das outras demais culturas, sobretudo, os elementos da filosofia e cultura africana. Isso mostra não apenas essa posição dominante de uma determinada cultura sobre outra, mais um preconceito instituído que contrapõe o mito da democracia e da iguadade racial, considerado uma farsa a serviço das elites do país.

Os valores africanos têm como principal característica a integração através de uma complexa interação, sobretudo a pluralidade religiosa, pois é por meio da religião que se dá a organização social e a construção dos sujeitos, onde os indivíduos são iniciados na coletividade da sociedade africana. Há uma relação simbiótica do ser humano com a natureza (mundo natural) e com o criador (mundo sobrenatural) como parte da totalidade universal interligada entre o sagrado e o profano formando uma unidade.

O sagrado permeia o pensamento africano através do respeito à sabedoria e conhecimento oriundos da ancestralidade, os quais são concebidos do universo e traz como elementos “a força vital, a palavra, o tempo, a pessoa, a socialização, a oralidade, a morte, a família, as relações de produção e as relações de poder”, onde a ancestralidade tem grande influência na vida das pessoas (RAMOS 2007, p. 47; 48).

A ancestralidade determina a essência de uma pessoa e de sua comunidade. O ancestral participa da comunicação entre o mundo visível e o invisível, estando entre a vida e a morte, permanentemente presente na comunidade, zelando por ela. A identidade da comunidade é a sua agregação social, definida pela existência de ancestrais comuns a todos os seus membros (RAMOS, 2007, p. 48).

Vimos nas ancestralidades que o sentido de comunidade é fundamental porque é implícita como fruto da força da identidade pela via da ancestralidade. O sujeito regido pela ancestralidade africana está referenciado por algum lugar. Não é solto no mundo, sem sentido de pertencimento à sua origem. A partir das relações sociais sucedidas entre os africanos vindos para o Brasil escravizados ou não (RAMOS, 2007, p.59).

A geração e reprodução do conhecimento não é apenas transmitido através da palavra falada, mas pelo som dos tambores, dos cantos, da dança e do movimento do corpo. Segundo Ramos “quando refere-se à força vital no pensamento bantu, ‘ser’ significa ‘força’, isto é, não significa consistir em mas sim ‘ação’, movimento. A essência do ser está no agir, no movimentar-se”. Nesse sentido, “o culto aos ancestrais e orixás se dá também através dos movimentos do corpo”, pois o corpo possui signo identitário da tradição africana que se revela pela horizontalidade, as dobras, o baixo corporal, o movimento, o contato com o solo, e como produto vinculado ao território.

No ser afro-brasileiro, outras relações com o corpo a exemplo da dança, do rito e do ritmo surgem como uma função essencial em que o espírito se reabastece de força cósmica ao

atualizar os saberes do culto (Ramos apud Sodré, 1988). Conforme a autora “a dança tem um sentido de iniciação, expondo um saber incomunicável em termos absolutos, não reduzidos aos signos da língua falada ou escrita”. A memória mítica que faz o corpo vibrar ao ritmo do Cosmos é proveniente do saber transmitido pela dança, a qual provoca no corpo uma abertura para o retorno da divindade, sendo ele mesmo transformado em figura da divindade (Ramos apud Rolnik, 1999).

Ramos (2007) destaca que “a conexão com o divino está presente em tudo, em todos os atos, e em todo pensamento africano”. A ligação com o divino é manifesta nos africanos e seus afrodescendentes pela alegria e disposição animada de se relacionar com a vida, sendo vista no prazer de estar vivo. Esta ligação também pode ser vista na alimentação e no preparo dos alimentos, uma vez que, a culinária trazida pelos africanos vai além da alimentação ou hábito alimentar. Desde o seu preparo até o consumo, o alimento torna-se um prazer coletivo, pois é partilhado com todos, desde as crianças até os mais velhos promovendo a socialização da comunidade, pois está ligada intimamente à manutenção da religião, a qual “rege a vida, as relações sociais, como as questões de hierarquia e de família estendida”.

A sociedade africana desde a antiguidade é organizada por gênero, onde a mulher assume uma figura importante nos grandes mistérios da vida e da morte, na fertilidade, fecundidade e divindades, participando do mistério criativo por ser gestadoras, responsáveis na criação dos filhos, sacerdotisas nos papéis das religiões, além de ocupar cargos de comando político e interferir na organização da comunidade matriarcal e suas hierarquias, desenvolvendo o papel de provedora da família.

Sob a ótica da afrodescendência, como alternativa conceitual, metodológica, filosófica e política da diáspora africana é que se analisou os espaços afrodescendentes no contexto atual. Por meio desta análise, foi possível a partir das transformações dos princípios civilizatórios da filosofia africana abordados anteriormente, entender as mudanças e ajustes a novos valores trazidos na contemporaneidade, os quais são dinâmicos e reconstruídos ao longo do tempo, pois dialogam com o atual contexto no qual estão inseridos (RAMOS, 2007, p. 53).

Por meio da diáspora estes princípios foram se caracterizando de forma particular em cada localidade e se dispersaram em várias partes do mundo, onde essas africanidades expressam as essências da cultura africana. Nesse sentido, a cultura africana ao ser reelaborada passa a se organizar em processos históricos específicos e dialoga com outras matrizes culturais, onde no Brasil se configura pela ‘brasilidade’ distinta da cultura brasileira (RAMOS, 2007, P. 54; 55).

Para a autora, a cultura híbrida vivenciada no Brasil trilhou por caminhos diferentes, pois “poderia ter havido outras formas de intercâmbio, influência mútua de conhecimentos, de produção de conhecimentos, mas que não fosse tão excludentes nos campos social, cultural, político, econômico ou moral”. Conforme ela aponta:

Seja entre o meio acadêmico ou entre a população em geral, o desconhecimento sobre as origens, a história e a cultura dos afrodescendentes é ‘constrangimento’ generalizado, tanto para a própria população negra quanto para a população não-negra, em que esta ausência de conhecimento pode gerar um temor e conseqüentemente o preconceito, que varia desde as manifestações preconceituosas a expressões de ódio, violência e racismo (RAMOS, 2007, p. 55; 56)

A dominação capitalista, concebida pelo modelo de desenvolvimento, favorece aos detentores do capital e dos meios de produção, em que, “a população negra leva desvantagem perante um capital simbólico social dado à população não-negra”. Isto se observa nas propagandas dos produtos de consumo disseminadas pelos meios de mídia, onde ocorre a exclusão da população negra que não se vê representada, além de serem excluídos do emprego por conta das exigências racistas da ‘boa aparência’. Desta forma, percebe-se que o avanço do capitalismo não conseguiu apagar os traços oriundos do escravismo, acentuando as desigualdades sociais entre brancos e negros, por meio do aumento da pobreza deste ultimo.

Observa-se também que, apesar das imposições contrárias à população negra, suas manifestações culturais são ainda mantidas por meio da força da própria cultura e da resistência dos valores morais dos escravizados e seus descendentes, visando garantir sua sobrevivência conforme destaca Ramos (2007, p. 59). Tal identidade étnica representa o acúmulo de heranças culturais que distingue por meio dos seus significados determinados grupos social-étnicos, sendo esta definida pelas relações sociais, objeto da pesquisa através de observação, contato e relatos orais por meio das entrevistas com lideranças dos espaços afrodescendentes no bairro do Cabula e seu entorno mediático acerca da sua relação com a metrópole, suas experiências de vida pela convivência com a vizinhança, dependência, e solidariedade mútua no cotidiano do grupo.

Estas experiências associadas aos princípios sociais africanos que segundo a autora “valoriza a hierarquia entre os mais velhos, o cuidado com as crianças, a matrilinearidade comum nas famílias afrodescendentes, estabelecendo formas de relações com a religião e o status que ela representa entre os membros da comunidade”, Desta forma, as diversas práticas religiosas que inclui a organização das vivências nos terreiros, e que se estende além dele, a exemplo das oferendas de comidas aos ‘santos’, concernentes à distribuição da comunidade como em relação ao próprio espaço de uso (RAMOS, 2007, p. 56).

O lugar de maioria afrodescendente compreende os espaços urbanos marcados pela história cultural distinta dos vários grupos sociais, onde a população afrodescendente predomina tanto do ponto de vista quantitativo, quanto pela consolidação histórico-cultural desta população nesses espaços. É a cultura de base africana que institui a dinâmica sociocultural desses espaços, onde os processos de construção das identidades e das relações históricas e sociais destes grupos se revelam no espaço geográfico processado pelo tempo e pela comunidade, através da identidade étnica, da história e cultura afrodescendente (RAMOS, 2007, p. 62).

O lugar é corroborado por sua existência através das memórias coletivas que a ele dão sentido. Desta forma, as referências espaciais de um lugar partem de outras indicações que vão além dele, sobretudo, as que são dadas pela estreita convivência entre vizinhos (RAMOS, 2007, p. 62). Nesse sentido o processo histórico da população negra e o processo de segregação urbana resultante da imposição das desigualdades sociais, é que seguimos para o capítulo seguinte, visando refletir de forma crítica sobre o ex-quilombo Cabula e sua inserção urbana contemporânea na cidade de Salvador sob a ótica afrodescendente.

2. O CABULA COMO EX-QUILOMBO E SUA INSERÇÃO URBANA CONTEMPORÂNEA: A QUESTÃO AFRODESCENDENTE

Foi realizado inicialmente um levantamento de fontes históricas sobre a ocupação quilombola em Salvador e no Cabula, depois se destacou a expansão urbana e as transformações espaciais nesses espaços, e por fim, analisamos as reformas urbanas e as ações excludentes sobre os afrodescendentes, bem como, o crescimento e situação dos espaços afrodescendentes no contexto atual da cidade.

2.1. Os quilombos em Salvador e no Cabula

No período atual, os negros permanecem excluídos da participação social e do acesso às políticas públicas, fruto do processo histórico de colonização, como mostra Adrelino Campos (2012) apud Chalhoub (1996), Sodré (1988) e Cunha (1985), contribuindo para a integra o dos negros através da forma o dos quilombos e atualmente dos espaços afrodescendentes:

Os negros escravos ou alforriados foram excluídos da prática política e marginalizados economicamente, apontados pela sociedade da época – e permanecendo até dos dias atuais, agora de maneira subjetiva – como “vadios”, “vagabundos”, “desocupados” (BASBAUM, 1976: 179-83), e outros termos depreciativos sociais, que, na base, tinham como pano de fundo o preconceito racial, fruto do estigma legado pela Coroa portuguesa ainda no século XVII (CAMPOS, 2012, p. 21 e 22).

Os negros desenvolveram formas de resistência e utilizaram estratégias de sobrevivência, assim como nos cortiços situados nas áreas centrais da cidade e como é feito nas favelas (espaços contemporâneos) frente às interven es do Estado, sempre em condi o de conflito aos interesses do poder público. O Estado não foi capaz de extinguir os espaços quilombolas durante o período colonial e imperial, permanecendo até ser incorporado atualmente ao espaço urbano da cidade. Admitir a transmuta o do espaço quilombola em espaço favelado   também “admitir que as popula es pobres, através de suas apropria es dos espaços periurbanos, ilegais à luz do poder público, participaram da constru o do espaço urbano das cidades” (CAMPOS, 2012, p. 24).

As estruturas espaciais do quilombo e das favelas atuais apresentam algo em comum, pois ambos se configuram historicamente como espaços de resistência, o primeiro visando no passado o não aprisionamento dos negros e o segundo a partir do século XX, a permanência nos locais “escolhidos” para moradia (CAMPOS, 2012):

Entre resistir e serem cooptados pela ação dos grupos dominantes associados aos interesses do Estado, que no passado procuravam estender a cerca, seja para ampliar as suas propriedades, seja para valorizar as terras urbanas, os segmentos de baixa ou nenhuma renda tomam em geral um posicionamento político que venha a priorizar a permanência no espaço apropriado (CAMPOS, 2012, p. 31)

Segundo autor “os quilombos, em geral tidos como espaço de resistência existente no campo, são poucos estudados na sua modalidade urbana”. Na verdade, os negros preferiam chamar seus agrupamentos de “cerca” ou “mocambo”, pois o termo quilombo era uma denominação de fora. Estes grupos localizavam-se em áreas isoladas no interior do país até morros próximos ao perímetro urbano conforme ele aponta:

Os charcos, as encostas de morros, sobretudo as que apresentavam coberturas florestais, serviam como lugares (ocultos) para a construção de mocambos e abrigavam um contingente variado de etnias – desde escravos fugitivos, libertos, a brancos com algum problema de ordem legal (CAMPOS, 2012, p. 33 e 34).

Conforme Campos (2005), por serem extensas as florestas, as fazendas abrigavam quilombos os quais viviam da pequena agricultura, da exploração da floresta e do roubo em fazendas, e ampliavam as negociações nessa rede solidária, além de abastecer de informações os quilombos (CAMPOS, 2012, p. 38 e 39, 40).

Os quilombolas se constituíam num movimento de resistência e ao mesmo tempo, de expansão da cidade. Isto porque, estavam próximos às áreas habitadas das freguesias urbanas e rurais, fazendo com que esses espaços funcionassem como redes avançadas de comunicações entre os vários atores interligados. Segundo o autor, qualquer sinal de invasão, fazia as informações circularem rapidamente avisando-os do perigo iminente, além de deixar os quilombolas preparados para surpreender com suas estratégias, os responsáveis pela operação ou invasores. Uma vez descoberto o local do sítio, o mesmo era incorporado à cidade, recebendo novo destino.

O espaço de Salvador no século XIX caracterizou-se por inúmeros quilombos suburbanos formados aos arredores da cidade. Muitos dos negros escravizados anexados a vida urbana, ao resistirem ao poder dos “senhores” buscavam como fugas temporárias estes recintos de negros para descanso conforme aponta Reis (1996) abaixo:

No início do século XIX, os quilombos suburbanos – no Cabula, Matatu ou Itapoa, nas imediações de Salvador – estavam cada vez mais integrados à vida da escravidão urbana, talvez mesmo servindo, às vezes, como destinação de fugas temporárias, centros de assistência e descanso para os escravos urbanos. (REIS, 1996, p. 377)

Para Reis (1996), a rotatividade dos habitantes nesses quilombos suburbanos podia ser alta, mais embora fossem presas fáceis aos ataques policiais alguns conseguiram sobreviver durante anos. Após a destruição de um quilombo, alguns dos fugitivos evitavam ser capturados e estabeleciam outro quilombo para serem logo procurados por novos quilombolas, numa espécie de dialética da resistência escrava. A formação de quilombo era um problema crônico para os senhores baianos e uma tática permanente dos escravos baianos (Reis, 1996, p.377).

A partir do levantamento de fontes históricas e bibliográficas (documentos do APEB, Reis, Vasconcelos, Pedreira, Tavares, Nicolin) foi possível traçar um recorte temporal dos vários conflitos, revoltas e ataques que desencadearam a formação dos quilombos em Salvador e especificamente no Cabula. Segundo Reis (1996) o elemento-chave no plano seria uma ação combinada entre fugitivos aquilombados e escravos urbanos. O principal local de contato eram as matas do Sangradouro nas imediações de Salvador. Essas matas eram extensas e cercadas de áreas agrícolas na estrada de Brotas, Matatu, Quinta dos Lázarus e Cabula.

No início do século XIX, esses vários locais de extensas matas eram usados para o estabelecimento de quilombos suburbanos, um dos quais destruídos no Cabula em 1807. Aparentemente, depois do levante de Itapoan, em fevereiro, muitos rebeldes tinham escapado para a segurança daqueles matos e aí formado um quilombo (Reis, 1996, p 385). “O quilombo do Cabula, por exemplo, somente foi destruído, por uma expedição militar, no começo do século XIX, pois abrigava-se nas grotas e matas das colinas que cercavam Salvador a nordeste” conforme Mattoso (2001, p. 159).

Em 1826 houve outra revolta de escravos no Cabula, periferia de Salvador, com prisão de “Rei dos Negros” e morte da “Rainha” que se recusou a render-se em 25 de agosto. Houve também, um ataque aos quilombolas em Cajazeiras (Urubu) e no Cabula: 50 homens e algumas mulheres foram presos (Reis, 1976, p 74 e 75). Houve inúmeras revoltas que se desencadearam na Bahia pelos grupos quilombolas, sobretudo, em Salvador, gerando forte repressão por parte do governo geral que movimentou vários batalhões visando destruir os referidos quilombos formados. Entretanto, os quilombolas se mantiveram resistentes enquanto oposição, como ressalta Tavares (1963):

Dos muitos quilombos da Bahia, um dos maiores foi o que se formou nas matas de Urubu, no sítio de Cajazeiro, perto de Salvador. Estava formado e ativo no ano de 1826. É desse ano um ataque ao Cabula. É também desse mesmo ano o início da repressão, durante a qual o Governo movimentou o Batalhão de Pirajá. Os

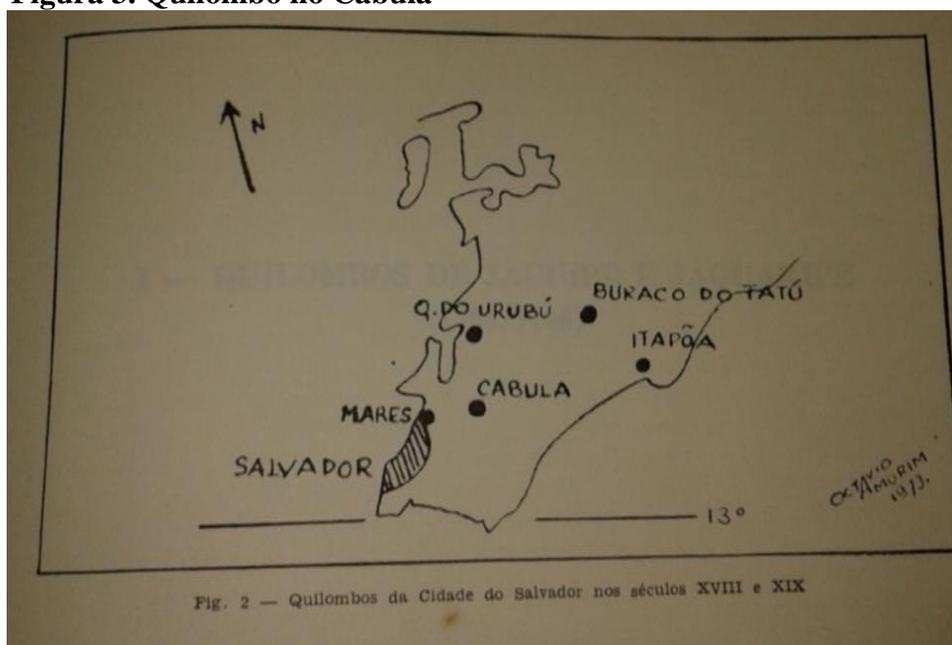
aquilombados se opuseram utilizando facas, facões, lanças, arcos e flechas (TAVARES, 1963).

Conforme aponta Vasconcelos (2002) “em 1827 ocorreu uma revolta dos escravos no Cabula e em Armação, termos de Salvador, com saldo de 8 mortos em 11 e 12 de março”. Estas revoltas configuravam-se como resistência ao poder de exploração dos senhores e do Governo do Estado. Em 1828 ocorreu nova revolta de escravos em Itapuã resultando no incêndio das instalações pesqueiras de Francisco I, Herculano e Manuel I. Os rebeldes, em torno de 100, foram derrotados na Engomadeira, no centro da península, perdendo 20 homens em combate (Reis, 1976, p.78-9).

Ainda de acordo com Vasconcelos (2002), “em 1835 ocorreu a mais importante revolta negra, a Rebelião Malê, de caráter islâmico e articulada com o Recôncavo, contando com a participação de cerca de 600 africanos”. Tendo sido denunciados por libertos, foram derrotados no segundo dia do levante pela cavalaria na Cidade Baixa, depois de vários confrontos na Cidade Alta (Reis, 1976).

A ocupação do espaço do Cabula se caracterizou como forma de sobrevivência, luta e resistência, em que, segundo Mota e Freitas (2014) “estes povos negros foragidos do poder dominante e opressor colonialista, passaram a habitar este espaço predominado pela mata atlântica onde se refugiaram e se esconderam criando formas de resistência”. Os grupos denominados de quilombos apresentaram ameaça à estabilidade da colônia, a exemplo dos grupos formados desde o século XVIII, conforme mostra a figura abaixo:

Figura 3. Quilombo no Cabula



Fonte: Pedreira, 1973.

Essa área do miolo de Salvador se configurou, segundo Mota apud Pedreira (1973), como um forte e resistente núcleo quilombola frente ao Governo do Estado da Bahia a ponto de serem fortemente perseguidos visando sua desintegração e esfacelamento.

Os quilombos de Nossa Senhora dos mares e do Cabula, também localizados nos arredores da cidade de Salvador, foram, como os demais de grande importância e periculosidade. Deles tomou conhecimento o então Governador e Capitão General da Bahia, o Conde da Ponte, que de imediato providenciou a sua extinção, mandando, para isso, vir à sua presença, no dia 29 de março de 1807, o Capitão-mor das Entradas e Assaltos do Termo da Cidade do Salvador, Severino da Silva Lessa, ao qual determinou a convocação de uma tropa para a destruição dos referidos núcleos. (PEDREIRA, 1973)

No dia 30 me requereu 80 homens da Tropa de Linha escolhidos, e bem municados, e com os Oficiais de mato e cabos da polícia que lhe pareceram capazes, se cercaram várias destas casas e arraiais na distância de duas léguas desta cidade para os sítios que se denominaram Nossa Senhora dos Mares e Cabula, e com a fortuna de apreenderem setenta e oito pessoas destes agregados, uns escravos, outros forros, e dois dos principais cabeças; houve alguma resistência e pequenos ferimentos, mas nada que mereça maior atenção (PEDREIRA, 1973).

Apesar destes povos negros refugiados nesses quilombos situados no Cabula serem fortemente perseguidos e presos, acredita-se que alguns grupos conseguiam se manter escondidos por conta da mata fechada e de difícil acesso. Segundo Gouveia apud Fernandes (2003) “a área é de ocupação antiga desde o período colonial em que se instalaram as comunidades quilombolas, período que originou o nome do bairro de Cabula”, que tem origem no idioma banto o qual é falado entre os países do Congo e Angola, cujo significado representa mistério e culto religioso secreto, atribuído à área em virtude dos quilombos aí existentes, como também aponta Gouveia apud Santos (2010):

[...] o nome deste bairro é de origem africana. Ele afirma que “o termo Cabula vem do *quincongo Kabula*, que além de ser verbo, é nome próprio, personativo feminino e também o nome de um ritmo religioso muito tocado, cantado e dançado, daí o bairro tomar o nome do ritmo frequente naquela área, sendo suas matas utilizadas pelos sacerdotes *quincongos*” (GOUVEIA apud SANTOS ET AL., 2010, p. 210).

Para Mota e Freitas (2014) “foram denominados de Cabula os diversos grupos quilombolas situados neste espaço os quais resistiam fortemente ao processo de dominação e se espalharam em várias áreas do miolo de Salvador”, onde geograficamente representa os atuais bairros ao entorno do Cabula conforme aponta Beiru:

Os africanos escravizados em Salvador criaram um território próprio de resistência ao poder dos donos das fazendas cujos limites ainda são desconhecidos, o Quilombo Cabula. Atualmente, todos esses bairros juntos continuam sendo uma área de grande concentração de negros. Hoje podemos chamá-los de quilombos urbanos, áreas que preservam muita coisa herdada daqueles guerreiros africanos. Não é á toa que nessa

parte da cidade há uma grande concentração de terreiros de candomblé (BEIRU, 2007)

Observa-se que ao longo deste período os negros viviam como refugiados em matas onde podiam livremente vivenciar seus hábitos e costumes antes proibidos pelos colonizadores, transmitindo-os aos seus descendentes, porém, muitos destes hábitos herdados foram se misturando ao tecido urbano a ponto de construírem outras representações identitárias e terem menor visibilidade na atualidade enquanto povos tradicionais.

A área do bairro do Cabula, bem como, o seu entorno caracterizou-se por um processo histórico de ocupação quilombola, embora as transformações sofridas em seu espaço não permitem a população atual reconhecer esta área como a dos quilombos. É importante destacar que, este espaço vem sofrendo grandes transformações ao longo destes anos conforme aponta Gouveia:

A configuração espacial do Cabula é resultante de quatro processos: A herança dos antigos núcleos quilombolas, o povoamento inicial através da existência de chácaras destinadas à produção agrícola, a ação do Estado e, nas últimas décadas a atuação do capital imobiliário (GOUVEIA, 2010).

O Cabula abrigava em suas matas inúmeras áreas agrícolas que foram plantadas pelas comunidades formadas por africanos rebelados, homens valentes e fortes guerreiros que lutaram contra a servidão voluntária e passiva, considerados foragidos do sistema escravista e colonial no século XIX, embora este dado tenha sido ocultado pela “Razão de Estado” colonial e imperial da época. Situado num morro de Salvador, apesar da devastação da natureza no atual período este lugar ainda possui uma imensa reserva de Mata Atlântica que é possível observar ao longo do seu trajeto pelas ruas e avenidas do bairro, conforme aponta Nicolin (2007, p. 39) abaixo:

É possível que, pela própria localização geográfica constituída por uma mata fechada, muito intensa até as seis primeiras décadas do século XX, enquanto havia ocupação natural da população interna originária daquele lugar, que o Cabula tenha tido a condição favorável à forma social dos quilombos. Não sabemos quando chegaram os primeiros habitantes africanos deste lugar, mas sabemos que fora constituído por uma territorialidade quilombola (NICOLIN, 2007, p. 40).

Essas matas constituíram por meio das trilhas os caminhos dos ancestrais africanos e dos seus descendentes no Cabula, a fim de implantarem a socioexistência e sacralidade das entidades africanas e dos cultos aos orixás a partir do século XVII. “Após a abolição, chegaram às comunidades de terreiros: primeira, africano-nagô que finca o axé, Ilê Axé Opô Afonjá; segunda, congo-angola que finca o muntu, Terreiro Bate Folha (NICOLIN, 2007, p. 40)

Na tentativa de compreender os espaços afrodescendentes, tomou-se como ponto de partida, verificar o processo de expansão urbana do município de Salvador, o grande fluxo migratório para esta área e as transformações deste espaço pela ação dos vários atores sociais, a fim de então analisar o processo de luta, resistência e permanência dos afrodescendentes e seus elementos identitários neste espaço.

2.2. A Expansão Urbana e as Transformações da Cidade de Salvadore do Cabula

Neste trabalho, buscamos analisar o processo de expansão urbana da cidade do Salvador a partir dos estudos de Andrade (2009) e Vasconcelos (2002). Isto porque, no atual século XXI é possível identificar na cidade, profundas marcas de heranças passadas que convivem com as novas formas espaciais contemporâneas produzidas pela sociedade atual e que atendem às suas necessidades.

A expansão urbana da cidade de Salvador esteve sempre atrelada às transformações de seu espaço. Nesse sentido, a cidade ganhou modernos serviços com as instalações do transporte coletivo expandindo a cidade para o sul e consolidando o estabelecimento e separação das classes sociais, em direções opostas. Isto porque, enquanto o sul abrigava a parcela rica da população de Salvador, no norte se instalou as classes populares, ou seja, a cidade vivenciava uma dualidade, pois agregava ao mesmo tempo espaços modernos com altos investimentos urbanos nacionais e internacionais, junto aos espaços de residências precárias e insalubres na periferia da cidade, revelando um processo de segregação socioespacial (ANDRADE, 2009, p.71).

O crescimento da cidade de Salvador se deu mediante dependência dos fluxos internos de transporte, e com a ampliação das linhas de bondes novas áreas passam a ser ocupadas, ainda que como espaços segregados. Também, a atividade do comércio se torna a mais significativa no século XX, exercendo um papel transformador dos espaços da cidade, tanto na Cidade Baixa com os grupos comerciais, como na Cidade Alta na Rua Chile que abastecia as famílias de alta renda, além da Baixa dos Sapateiros com venda a preços populares que atraía os grupos de trabalhadores nas áreas da Calçada a Itapagipe, ligadas pela linha férrea. Entretanto, essas transformações tiveram menor impacto no crescimento da cidade conforme o autor aponta:

As transformações ocorridas em Salvador ao longo dos primeiros quarenta anos do século XX tiveram menor repercussão no crescimento da área urbanizada do que na remodelação dos espaços internos da cidade, embora novas áreas tenham sido agregadas à realidade urbana, principalmente na periferia norte, no leste, para além

do atual bairro de Brotas e ao sul, com a consolidação do bairro da Barra e o prolongamento das residências da orla atlântica (ANDRADE, 2009, p. 73).

Durante o período republicano os principais agentes responsáveis pelas transformações da cidade de Salvador foram o Estado e os Agentes Econômicos, embora a igreja ainda exercesse seu papel de forma diminuída, conforme aponta Vasconcelos (2002):

O Estado, agora republicano, teve nos seus três níveis, um papel fundamental no desenvolvimento de Salvador: o governo federal, com a realização dos trabalhos do porto, iniciados desde 1906, seguido pelo governo do Estado, com a implementação das reformas urbanas de 1912-1916, e o indício do processo de planejamento de Salvador, de iniciativa municipal, a partir de 1943 (VASCONCELOS, 2002, p. 187)

Segundo Andrade (2009) no início do século XX, a cidade de Salvador apresentava, “características de modernidade principalmente em função das intervenções realizadas por dois dos seus governantes – José Joaquim Seabra e Antonio Moniz – sob influência das reformas urbanas realizadas em Paris e Rio de Janeiro”. Estas reformas se caracterizaram por um modelo de “Urbanismo Demolidor”, uma vez que, promoveu a abertura da Avenida Sete de Setembro, exigindo a derrubada dos sobrados e igrejas (Catedral da Sé), para realizar a reconstrução de edifícios e construção de novos prédios altos, seguido por um moderno espaço de trânsito com as linhas de bondes elétricos visando atender aos interesses das elites, o que resultou da destruição do patrimônio arquitetônico.

O processo de reformas urbanas promoveu a modernização do porto, melhorias dos transportes e duplicação dos espaços com os aterros. Em 1935 ocorreu “a Primeira Semana de Urbanismo (PMS 1976), onde foram apresentadas as primeiras propostas *Park-ways* para a cidade (Vasconcelos, 2002)”. Mas foi com o EPUCS (Escritório do Plano de Urbanismo da Cidade do Salvador) proposto por Mario Leal Ferreira em 1942 que a cidade recebe um novo traçado do planejamento urbano com ênfase nos aspectos físicos de uso e ocupação do solo, o qual segue um modelo radial-concêntrico, influenciando na abertura das avenidas de vale. O padrão urbano inicial se configurava a partir da expansão dos vetores norte e sul, e depois passa então a se consolidar por uma característica radiocêntrica, apesar do chamado “miolo” de Salvador se manter ainda desocupado devido à presença dos assentamentos rurais (ANDRADE, 2009, p. 73 a 77).

A cidade de Salvador, durante a segunda metade do século XX, passou por inúmeras grandes transformações de seu espaço. Isto porque, a criação da Petrobrás em 1953 após a descoberta e início da exploração de petróleo, a construção do CIA (Centro Industrial de Aratu) em 1967 e do Pólo Petroquímico de Camaçari em 1976, contribuíram não apenas para

o crescimento econômico da cidade e sua região metropolitana com enorme oferta de empregos, pois embora as indústrias estivessem localizadas na Região Metropolitana, os serviços e a habitação estavam na metrópole baiana. Isto resultou na atração de grandes fluxos migratórios para o interior e para orla atlântica da cidade, sobretudo, após a abertura das avenidas de vale em fins da década de 1960 voltada para a moderna circulação dos automóveis, resultando na ocupação do espaço urbano durante três décadas, ocasionando vários problemas socioambientais a exemplo da periferação e ocupação irregular do solo (ANDRADE, 2009, p. 21).

Segundo o autor, houve um crescimento considerável da população de Salvador chegando a se multiplicar cinco vezes durante o período entre 1900 (205.813hab.) e 1970 (1.007.200hab.). Depois, voltou a crescer rapidamente entre 1970 a 2000. Isto resultou na expansão e ocupação de outras áreas afastadas do centro da cidade a exemplo da orla atlântica, do “miolo” e cidade baixa após os investimentos feitos. Isto se observa, após a construção dos conjuntos habitacionais populares (URBIS) a partir de 1967, com a criação de alguns núcleos como o Cabula, área situada entre o CAB (Centro Administrativo – 1972), na Av. Paralela e o Shopping Iguatemi (1975), na Av. Antônio Carlos Magalhães (ANDRADE, 2009, p. 89,91, 93 e 94), dando a cidade um caráter dinâmico, porém associado a diversos problemas socioambientais com o crescimento faz favelas e as condições precárias de vida e infraestrutura:

Confirma-se assim a posição da metrópole baiana como núcleo urbano dinâmico, porém inserido periféricamente no “jogo” do capitalismo global e possuindo no seu interior diversos problemas associados, a exemplo da questão da habitação, da não disseminação do “direito à cidade”, dos transportes, das questões ambientais, dentre outros (ANDRADE, 2009, p.99).

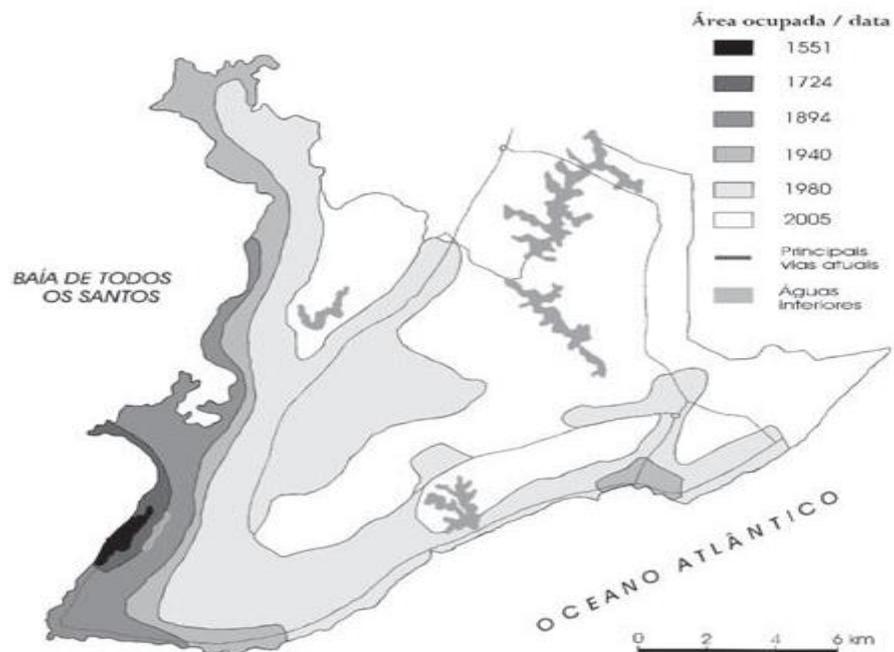
A cidade chega ao século XXI com “características marcantes de uma metrópole fragmentada do mundo subdesenvolvido”, pela presença moderna dos arranha-céus e shopping *centers* situados na Av.Tancredo Neves com seus edifícios “inteligentes” que convivem paralelo a espaços marcados pela pobreza extrema. Isto se deve a falta de um planejamento em longo prazo, já que a cidade apresenta grandes demandas socioeconômicas e necessidades culturais a exemplo das áreas de invasão no bairro de Alagados e Bairro da Paz (ANDRADE, 2009, p. 105). Uma cidade caracterizada por vários núcleos, conurbada a outros municípios, cuja economia é voltada ao comércio, serviços e turismo, porém marcada pela segregação socioespacial e exclusão visíveis na paisagem atual do seu território a exemplo das ocupações de alta renda, vizinhas às áreas pobres.

Houve uma aceleração dos processos na cidade que aprofundaram as desigualdades socioespaciais existentes, visto que algumas áreas incorporaram rapidamente as inovações tecnológicas, enquanto outras vivenciam um tempo lento marcado pelas condições precárias. A cidade teve um ritmo acelerado de crescimento populacional devido às imigrações e o crescimento vegetativo com os altos índices de natalidade e melhorias gerais das condições de vida, tornando-se em 1991, segundo o censo demográfico, o terceiro município mais populoso com 2.075.273 de habitantes, depois de São Paulo e Rio de Janeiro. Posição que ocupa até os dias atuais. “Este ritmo vigoroso de crescimento resultou em um processo de metropolização, com intensa ocupação das áreas periféricas e do centro da península, principalmente nas décadas de 1950 e 1970” (ANDRADE, 2009, p. 106), conforme aponta abaixo:

Da produção do espaço da cidade, como parte perversa do processo de metropolização, deriva a periferização e precarização das áreas de ocupação recente das fronteiras ao norte de Salvador, que passaram a contar com números cada vez mais expressivos de habitantes, não só nas localidades já consolidadas, como Plataforma, Paripe, Periperi, mas também nos bairros de Pirajá, Valéria e São Caetano, além das habitações que se estabeleciam ao longo da estrada de ligação entre Salvador e Feira de Santana (ANDRADE, 2009, p. 106 e 107).

As atividades culturais ligadas ao carnaval tem tido um caráter expressivo como fonte de renda para milhares de pessoas na metrópole baiana, gerando aspectos da cultura global, além da inserção social de novos moradores nas localidades periféricas produzindo novos espaços. Estas localidades mais pobres deram origem a novas funções ligadas ao mercado global, com o surgimento de grupos musicais após a abertura da casa de espetáculos no bairro do Candeal (antigo Candeall Guetto Square) que reuni jovens pertencentes às elites locais e turistas em espaços de moradia de baixa infraestrutura. Também se destaca nos bairros periféricos da cidade, “os blocos de inspiração afro-brasileira a exemplo do Ilê Aiyê, na Liberdade, o Araketu, na Plataforma e Periperi e Male Debalê, em Itapuã” que promovem a afirmação das camadas populares marginalizadas (ANDRADE, 2009, p.108 a 110).

Estes arranjos socioespaciais produziram espaços segregados na cidade e consolidou a diferenciação das áreas por classe social. Os bairros nobres, das parcelas abastadas da população se concentram ao sul da península, abrangendo depois os loteamentos da Pituba e Itaigara, enquanto os bairros pobres se concentravam na orla da baía e no “Miolo” da cidade de Salvador, promovendo o surgimento crescente das favelas com ruas e construções precárias, de caráter espontâneo (ANDRADE, 2009, p.100). O mapa abaixo elaborado por Andrade; Brandão (2009) e apresentado no seu livro intitulado “Geografia de Salvador” mostra a evolução urbana da cidade desde sua formação até os dias atuais.

Figura 4: A Evolução Urbana da Cidade de Salvador*Evolução urbana de Salvador*

Elaboração: Modificado de Adriano Bittencourt Andrade (2009)

Fonte: Santos, 1959; Neves, 1985; Corso, 1999.

Para Andrade (2009, p. 110), “a periferização de Salvador foi então o resultado de um arranjo entre o poder público (através da implantação de conjuntos habitacionais) e uma lógica popular”, visto que, a população mais pobre criou alternativas para atender sua necessidade por falta de moradia. Isto se observa, com a proliferação dos bairros populares na década de 1970 através das chamadas invasões

Por outro lado, em detrimento da ausência de espaços na cidade resultou uma forte verticalização, devido a crescente especulação imobiliária em torno dos espaços nobres e da atuação das construtoras, que passaram a atuar significativamente na configuração urbana de Salvador e também no Cabula.

A fim de compreender como essas transformações da cidade promoveram significativas mudanças no espaço do Cabula, foi fundamental avaliar os estudos de Rosali Braga Fernandes (2003; 2005; 2011), que analisam as transformações nesse espaço. Nesse sentido, tomou-se como ponto de partida o recorte temporal a partir da década de 1970, para entender a dinâmica dos espaços afrodescendentes durante esse processo. O Cabula se caracterizou por muito tempo como uma localidade distante situada nos arredores da cidade.

Até a década de 1940, o local era uma significativa área verde de Salvador, sendo constituído por fazendas, sobretudo, com a produção de laranjas. Entretanto, na transição para a década de 1950, uma praga destruiu essa produção de laranjas tornando essa área decadente conforme menciona Fernandes (2011) “a partir da década de 1940 esses laranjais foram sendo destruídos por pragas e as fazendas localizadas na área foram loteadas, vendidas ou mesmo invadidas”.

Ao mesmo tempo, com a expansão horizontal da cidade através da “evolução dos transportes viários urbanos, o desenvolvimento do centro, a rigidez da estrutura da propriedade da terra na cidade e a forte especulação imobiliária” promoveram grande transformação do uso do solo no Cabula, sobretudo, com a abertura da Av. Silveira Martins conforme descreve a autora:

Formado inicialmente por ocupação agrícola e caracterizado pelas numerosas chácaras onde se cultivava laranja, o Cabula começa a sofrer alterações já nos anos 1950, sendo que é em 1965-1966 que acontece a abertura da Rua Silveira Martins, principal eixo viário desta região (FERNANDES, 2003).

A área do “miolo da cidade” até a década de 1960 era composta por pequenos núcleos de população em muitas fazendas, devido o predomínio das atividades rurais, ou seja, se constituía num grande vazio demográfico. Porém, dos anos 1960 a 1970 os avanços dos transportes viário no bairro como na cidade como um todo, favoreceu ao grande impulso do crescimento do Cabula, tornando-o uma área estratégica do ponto de vista habitacional. Essa área passou por um processo de valorização devido à crise de moradia que estimulou a expansão da cidade conforme descreve Fernandes (2011):

Foi por volta da década de 1970 que a região do Miolo de Salvador e, conseqüentemente, a região do Cabula experimentou uma urbanização mais intensa e passou a ser um local atraente para a construção de conjuntos habitacionais (FERNANDES, 2011).

Ainda segundo a autora, “a expansão deu-se, especialmente, por se tratar de um local onde as terras eram e continuam sendo mais baratas que em outros pontos mais valorizados da capital baiana”, ou seja, constituía-se numa área de grande interesse em virtude de sua localização estratégica. Os atuais bairros do Resgate, Saboeiro, Doron e Narandiba estão historicamente ligados a essa região basicamente rural que compreende a área do Cabula, os quais surgiram em detrimento do crescimento espacial nesse período (FERNANDES, 2011).

Segundo Regina e Fernandes (2005), as décadas de 1970 e 1980 “foram marcadas pela continuidade do processo de crescimento espacial tanto horizontal quanto vertical, em que, o

aumento do custo da terra urbana dificultou a acessibilidade ao solo para a maioria da população da cidade de Salvador”, e isto resultou na incessante busca por moradia nas áreas da periferia mediante as invasões, a qual teve também incentivo de ocupação por parte do Governo Federal com a construção dos conjuntos habitacionais através do Sistema Financeiro de Habitação. Desta forma, a ocupação da área do “miolo” se caracterizou como um exemplo destas ações durante esta década conforme descreve abaixo:

Esta década ficou, portanto, caracterizada pelo crescimento da periferia como a forma espacial mais importante da cidade. O “Miolo da cidade” é o grande exemplo da expansão periférica de Salvador, com a implantação de grandes conjuntos habitacionais, muitas invasões e favelas, bem como a existência de vários loteamentos legais e ilegais, entre outros (REGINA e FERNANDES, 2005).

A classe média e média alta ocupou os bairros da Barra, Graça, Ondina e Canela, e depois toda área da orla atlântica a exemplo da Pituba, Itaigara, Costa Azul, Boca do Rio, Piatã até Itapoan. Já a classe de baixa renda, sendo mais numerosa devido as famílias pobres, ocupou os bairros do “Miolo da cidade”, preenchendo os espaços vazios após a implantação dos conjuntos habitacionais no Cabula e Cajazeiras. Desta maneira, o crescimento populacional do Cabula se deu de forma rápida com taxas superiores aos da cidade, em virtude do dinamismo do bairro que se constituiu como um dos grandes eixos de expansão da cidade no contexto atual.

O ritmo acelerado com que aconteceram tais mudanças habitacionais na década de 1970 no Cabula, fizeram com que fossem implantados inúmeros equipamentos de serviços básicos para atender as demandas da população no bairro. Desta forma, houve “a implantação de grandes equipamentos públicos (sedes de empresas de telefonia, de abastecimento de água, etc.), e/ou privados (sedes de empresas privadas, etc.)”, além da densificação das moradias por meio de ocupações legais e ilegais, que alterou os espaços verdes substituindo-os por áreas construídas (REGINA e FERNANDES, 2005, p.127).

Estes inúmeros equipamentos foram instalados nas principais vias de acesso ao bairro impulsionando o crescimento habitacional como aponta a autora:

A partir dos anos 1970 o Cabula passa a abrigar diversos serviços públicos e privados, como hospitais, escolas, universidades, um grande supermercado, bancos, etc. A localização de tais empreendimentos resume-se ao eixo de cumeada, Rua Silveira Martins, a Avenida Edgard Santos, a Avenida Paralela e o entrono delas. O fato de o Cabula possuir infraestrutura física e serviços urbanos, impulsionou aí o crescimento habitacional (FERNANDES, 2011).

Houve por parte do governo um investimento maciço na implementação dos conjuntos habitacionais, além dos loteamentos legais que ocuparam grandes áreas estabelecidas e

permitidas pelas normas da Prefeitura do Município de Salvador. Porém, a ocupação da área teve um caráter diferenciado de construção conforme aponta as autoras; “vale ainda salientar que dita população se encontra distribuída em diferentes tipos de ocupação residencial como: conjuntos habitacionais de iniciativas distintas; loteamentos legais e ilegais; parcelações; e invasões”, segundo dados apresentados pela Conder (2004) dispostos no quadro abaixo, que avalia a população e os domicílios do Cabula e Salvador no recorte temporal entre a década de 1970 a 2000:

Tabela 1: População e domicílios do Cabula e da cidade de Salvador

População e domicílios do Cabula e da cidade de Salvador – 1970, 1980, 1991, 2000 Anos	Categorias	Cabula	Salvador
1970	População	—*	1.006.398
	Domicílios	—*	182.626
	Hab/Dom		5,51
1980	População	13.150	1.505.383
	TC** 80/91	*	4,11
	Domicílios	3.247	300.950
	Hab/Dom	4,05	5,00
1991	População	37.132	2.075.273
	TC** 96/00	9,90	2,96
	Domicílios	9.142	488.144
	Hab/Dom	4,06	4,25
2000	População	47.238	2.443.107
	TC** 96/00	2,71	1,83
	Domicílios	13.535	651.293
	Hab/Dom	3,49	3,75

* A CONDER não possui delimitações para Setores Censitários no período anterior a 1980;

** TC é Taxa de Crescimento, que corresponde à Taxa Geométrica de Crescimento, calculada para os períodos analisados.

Fonte: Modificado de Regina e Fernandes (2005) com base em dados da CONDER (2004). O acelerado processo de crescimento e os impactos ambientais no Cabula.

Conforme a autora “o Estado construiu nessa região diversos conjuntos habitacionais, os quais passaram a ser um das principais características do Cabula” a exemplo dos conjuntos populares e extensos, construído pela URBIS (Habitação e Urbanização da Bahia S.A) no Doron com 1.288 unidades (FERNANDES, 2011). Para ela, o período entre 1976 e 2000 registrou um número considerável e significativo de conjuntos habitacionais construídos no Cabula para as populações de média e baixa renda:

Segundo levantamento realizado por Fernandes (2003), entre 1976 e 2000 foram construídos 34 conjuntos habitacionais/condomínios no Cabula, totalizando 9935 unidades residenciais. Tais empreendimentos eram principalmente voltados às classes média e baixa, com rendas reais entre 3 e 5 salários mínimos no caso dos construídos pelas URBIS, rendas entre 5 e 10 salários mínimos quando se tratava de empreendimentos feitos pelo Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais (INCOOP) e daí em diante de competência da Caixa Econômica Federal (CEF). Até 1999 a categoria residencial que caracterizava o Cabula eram esses grandes conjuntos habitacionais construídos pela URBIS e pelo INCOOP, de caráter popular, diferenciando essa região do restante da cidade e de Salvador (FERNANDES, 2011)

Também, se destaca a ocupação dos loteamentos ilegais em áreas consideráveis que não segue o regulamento das normas, as subdivisões em parcelações nos espaços menos valorizados e as invasões. Entretanto, essas formas de ocupação foram feitas sem considerar os impactos ambientais, sobretudo, os causados às áreas verdes. Isto se observa nas décadas de 1980 e 1990, em que, conforme a autora “o processo de ocupação e o descaso com o meio ambiente, tanto na esfera pública como na privada, prosseguem. Assim as áreas verdes ainda presentes vão rapidamente desaparecendo”.

Atualmente, o Cabula vem apresentando um quadro considerável de crescimento demográfico, tornando-se mais atraente no setor comercial, em virtude dos pequenos centros comerciais que vem surgindo e marcam a paisagem da localidade. Vale ressaltar que, a Av. Luís Eduardo Magalhães e o Projeto do Metrô de Salvador são grandes invenções urbanas que afetam diretamente o Cabula, ocasionando por outro lado, grandes impactos ambientais por conta da ação antrópica como os destacados pela autora a exemplo do “desmatamento indiscriminado para a construção das vias de acesso e dos inúmeros imóveis instalados; contaminação dos aquíferos existentes; acúmulo de lixo e erosão das encostas”, além do conseqüente aumento do fluxo de veículos coletivos e particulares, que elevam os índices de poluição do ar e sonora.

Após o ano 2000, a área do Cabula passa a vivenciar uma nova realidade, pois sofre alterações mais acentuadas do seu espaço com a implantação de novos condomínios fechados de tipologia habitacional diferenciados (verticalizados), construídos nesse local e que tem causado grande impacto social na mobilidade urbana por conta do aumento de fluxo de veículos que geram muitos congestionamentos, sobretudo na principal via de circulação do bairro, a Av. Silveira Martins. Isto se deve ao crescimento imobiliário vivenciado não apenas pelo Cabula, mas em outras áreas da cidade de Salvador. Segundo a autora a ação imobiliária visa alcançar não apenas a classe elitizada, ao descrever “há locais em que o público alvo são as camadas mais abastadas (áreas como Horto Florestal, Pituaçu, Patamares, Greenville, Alphaville)”, mas também, busca atingir um outro público da sociedade, a classe média. “Há

interesse em atingir outro segmento, que é a classe média, cujas áreas são, por exemplo, Cabula, Brotas, Vila Laura, Costa Azul” (FERNANDES, 2011).

O Cabula do século XXI vivencia um novo cenário, pois, passa a experimentar “outro modelo de moradia que segue a lógica de tendência mundial e soteropolitana, caracterizado pela verticalização imobiliária e a construção de condomínios fechados”, ou seja, este espaço marcado pela horizontalidade extensa dos conjuntos habitacionais, passa a abrigar novos empreendimentos residenciais com gabarito elevados de 24 andares. Essa verticalização se dá em detrimento do aumento do valor do uso do solo e da conseqüente valorização dos terrenos devido a essas áreas apresentarem infraestrutura bem equipada e acessível de mais elevado Valor Relativo e Relacional, que segue primeiramente a direção de expansão do local de moradia da classe dominante e depois as áreas de expansão da classe média (FERNANDES, 2011):

Em Salvador, a verticalização estava presente, basicamente, nas áreas do Centro e seu entorno e em áreas com alto status, que juntas somam uma pequena parte da cidade. No entanto, ela vem alcançando também o Cabula, área tida como periférica. De acordo com Pena (2010), esses novos empreendimentos, a partir do ano 2000, somados totalizam 23 condomínios, os quais resultam em 3.224 imóveis que ocupam terrenos que estavam vazios até então, seguindo a lógica especulativa como foi vista anteriormente (FERNANDES, 2011).

Nota-se que, os proprietários fundiários se beneficiaram da consolidação desta área, ao usufruírem dos investimentos públicos e da oferta de serviços, o que resultou na elevação do valor do solo urbano e impulsionou a busca por moradia nesse local. Estes novos condomínios construídos se caracterizam pelo bom padrão de qualidade com a oferta de itens como o lazer, estética dos edifícios semelhantes às áreas valorizadas, além de serem mais novos, mais modernos e mais caros conseqüentemente. Isto se deve à mobilidade social interna dos grupos que obteve elevação da renda familiar e que possuem laços e vínculos sociais com este lugar (Cabula), como aponta a autora:

Segundo Marcos Vieira Lima, da Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário da Bahia (ADEMI-BA), a renda familiar média de quem adquire esses novos empreendimentos varia entre 10 e 15 salários mínimos. Isso representa uma grande mudança no perfil sócio-econômico da população do Cabula (FERNANDES, 2011).

Estes novos empreendimentos foram construídos em locais estratégicos, que concentrem melhor infraestrutura e serviços, por isso estão situados nas vias de maior Valor Relativo Relacionais da região, no caso do Cabula, a Av. Silveira Martins. Também, percebe-se o *marketing construtivo* utilizado pelos promotores imobiliários na construção destes

empreendimentos e na venda destes imóveis, que a exemplo do Cabula usam a publicidade associada à imagem da reserva de Mata Atlântica para agregar valor aos empreendimentos, e isto ocorre na cidade de maneira geral. Para a autora ocorre “o apelo à natureza quando as propagandas informam que há um parque, uma área verde, etc. nas proximidades ou dentro do próprio empreendimento”.

Não se pode negar que o Cabula, espaço urbano historicamente marcado pela segregação socioespacial, encontra-se na rota do mercado imobiliário especulativo no período atual. Embora seja um espaço situado na periferia urbana da cidade, é importante ressaltar que esta condição imposta vem sofrendo alterações em detrimento da elevação do Valor Relacional do Cabula no atual contexto da cidade de Salvador (FERNANDES, 2011).

2.2.1. As Reformas Urbanas e as Ações Excludentes do Estado sobre os Afrodescendentes.

Devido o dinamismo econômico promovido pelos imigrantes europeus, as políticas urbanas foram organizadas no país e em suas cidades visando atender os interesses destes grupos étnicos e excluindo os grupos sociais dos afrodescendentes, sobretudo no período entre 1920 e 1950, em que, os afrodescendentes foram expulsos dos centros urbanos tendo que migrar para as áreas precárias e sem infraestrutura, ausentes de política públicas. Pode-se considerar que o Estado brasileiro foi o principal agente ao longo da história que intensificou o aumento das desigualdades entre os grupos étnicos referidos acima. Isto porque, suas políticas de distribuição e retenção de terras sempre favoreceram as populações eurodescendentes, excluindo as populações afrodescendentes do acesso a terra.

Embora tais políticas urbanas acentuassem as desigualdades sociais entre afrodescendentes e eurodescendentes, não houve uma ação de denúncia por parte dos movimentos negros. Hoje, é praticamente inexistente propostas dos movimentos negros “modernos” para a construção de uma política urbana voltada para os interesses dos afrodescendentes (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.66 e 67).

As experiências vividas pelas pessoas nos bairros se realizam e se desenvolvem pelas ações coletivas mediante as funções que o bairro dispõe pelas políticas públicas. Entretanto, em virtude da história das relações étnicas no Brasil referidas anteriormente, percebe-se como a condução das políticas públicas coloca em desvantagem os bairros de maioria afrodescendente que, acabam excluídos do acesso a estas em relação aos outros bairros da cidade (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 82). Em contraposição a esta exclusão é que os

espaços afrodescendentes “produzem a unidade de oportunidade da maioria dos afrodescendentes que vivem nestas áreas urbanas. Portanto não é surpresa a problemática da qualificação profissional dos afrodescendentes na atualidade”, visto que, vivemos em bairros que não possibilita obter qualificação.

É fato que, não há um sistema democrático no país onde os interesses dos afrodescendentes sejam de fato representados. Nossos políticos falam de um interesse geral, porém a grande maioria deles age exclusivamente direcionados para os interesses das minorias eurodescendentes. Isto se evidencia nos dados estatísticos do IBGE, pois mostram que em todas as regiões do país, os pobres eurodescendentes obtêm maiores benefícios do Estado e melhores salários médios do que os pobres afrodescendentes, num espaço urbano onde os grupos sociais possuem características étnicas e de identidade cultural distinta.

As políticas públicas do Estado são ausentes e não tem relação com a pobreza da população, uma vez que, não se trata dos moradores pagarem pela implantação das políticas públicas, mais sim de uma decisão política. Para os autores, “a ausência de poder aquisitivo dos moradores deveria ser uma justificativa para ter maior numero de políticas públicas e maiores investimentos no sentido da produção de igualdades sociais democráticas”. Desta forma, nota-se que os grupos afrodescendentes não recebem benefícios porque são discriminados pelas decisões públicas, pois como descrevem “um fato maior da cultura brasileira é a ausência de políticas culturais sobre a cultura afrodescendente, como também a aplicação de políticas urbanas e ambientais voltadas para os territórios de maioria afrodescendentes” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 83).

Estas ações discriminatórias é fruto das ideologias que confundem os fatos sociais, subvertem interesses a ponto de determinados grupos não se identificarem com outros grupos sociais. Isto porque, alguns grupos estão inseridos “numa cultura de dominação e agem nos modos desta cultura”, os quais estão inscritos na cultura brasileira que é caracterizada pelo “não ao negro” fruto do processo histórico escravista e que se reproduz atualmente por alguns segmentos da sociedade conforme apontam abaixo:

As igrejas evangélicas hoje dizem não ao negro dizendo que a nossa cultura, as nossas danças e os nossos instrumentos musicais são coisas do diabo, negando o direito social da nossa cultura estar presente em diversos espaços culturais, Trata-se de um hábito histórico, vindo do escravismo criminoso em negar benefícios à população afrodescendente, por diversos motivos. Um deles é o receio que esta população afrodescendente expresse ressentimentos relativos ao escravismo e que, uma vez organizada e beneficiada, possa se virar contra os detentores do poder e se vingar do passado escravizado. Os interesses dos afrodescendentes mexem no interesse de outros grupos sociais (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 84).

Para os autores “a cultura de base africana dada sua complexidade sempre foi desvalorizada, marginalizada, insultada”. Isto porque, esteve sempre excluída da cultura oficial por ser considerada folclórica, exótica e associada à bruxaria, feitiçaria, atos diabólicos, dentre outros fatores. Houve uma deturpação do seu “sentido” pelos ditos “civilizados” que ao não compreendê-la, passaram a “conceituá-la a partir de seu pertencimento étnico-cultural pautado na negação de culturas diferentes da sua própria” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 87).

As cidades brasileiras em sua maioria possuem uma sociedade composta por aproximadamente 50% da população afrodescendente em sua composição étnica média, com elevado desses grupos em territórios negros, e grande parte habitando em áreas de favelas com moradias precárias. Houve na passagem do século XIX para o século XX uma desconstrução dos territórios negros por conta das reformas urbanas em várias cidades no Brasil, destituindo os espaços físicos e as relações sociais nos espaços urbanos, e “eliminando parte de sua história, da cultura e da memória dos afrodescendentes, estruturadoras dos seus modos de vida” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.97, 98 e 99).

A partir da diáspora escravista, houve uma reelaboração da identidade étnica – “guia fundamental de organização e dinamismo social e político entre os africanos” – apesar do desaparecimento dos elementos originais de suas diversas culturas, em que, os grupos de africanos e afrodescendentes introduziram novos hábitos rituais e crenças, organizando de forma eficaz a funcionalidade da vida comunitária por meio dos vínculos familiares, da resistência e sobrevivência frente a uma sociedade escravocrata e discriminatória posteriormente (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.99 e 100).

Segundo eles, apesar das pressões contrárias ao desenvolvimento social da população negra, “é visível nesta relação entre africanos e afrodescendentes no meio urbano uma ocupação do território, um domínio de territórios, definindo áreas com caráter majoritariamente afrodescendente”, ou seja, formam um espaço comunitário relacionado à cultura e identidade negra através da produção contínua por meio de suas ações. Entretanto, esta permanência se deu de forma sofrida frente às práticas urbanísticas demolidoras proposta pelas elites, que imprimiram um severo embate a esses espaços afrodescendentes já consolidados em algumas cidades brasileiras (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 105, 106), conforme descrevem abaixo:

Amplas transformações urbanas foram implantadas com grandes demolições e aberturas de vias, obras de saneamento (combate às epidemias), canalização de rios, drenagens, alinhamento e pavimentação de ruas, instalação de trilhos para bondes e de chafarizes públicos. Os novos modelos urbanísticos amparavam as legislações

que surgiam na virada do séc.XIX para o séc. XX que propunham formas específicas de utilização dos espaços públicos. As profissões de rua e os demais usos compunham em ilegalidade. As calçadas foram alargadas, mas tornaram-se reservadas à circulação, destinadas exclusivamente para passeios a pé. A legalidade urbanística foi construída a partir de um padrão único e supostamente universal correspondendo ao modo de vida da elite, condenando outras formas de apropriação do espaço (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 107 e 108).

As práticas legisladoras excludentes eram resultantes da parceria entre as elites e a classe política, que elaboravam políticas urbanas para excluir os territórios populares, sobretudo os negros, dos investimentos municipais, visto que os governos eram fortemente influenciados a negligenciar os estratos sociais mais baixos da sociedade. Desta forma, os espaços negros “articulados pelo entrelaçamento das ruas, dos pontos de quitanda, das bicas e tanques das lavadeiras, dos encontros no mercado, dos refúgios nas matas e dos espaços das irmandades na cidade” foram desmontados pela imagem “metropolitana” conferida às cidades brasileiras através da mentalidade da classe política e das elites, visando apagar as suas marcas no espaço urbano (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.108 e 109).

A rua, enquanto espaço público, era “o lugar das vivências, das trocas, das festas religiosas e cortejos, enfim, espaço de socialização. Para as elites, no entanto, a rua se tornou terra-de-ninguém, perigosa porque mistura classes, sexos, idades, funções e posições de hierarquia”. Nesse sentido, fora imposto para o conjunto da sociedade, o padrão burguês de habitação contrapondo os espaços populares, sobretudo negros afrodescendentes. Houve por meio dos processos de melhoria urbana e projetos urbanísticos a desconfiguração dos espaços construídos socialmente iniciados nas cidades brasileiras Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Recife, Porto Alegre, Salvador e etc. (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.109, 111 e 112).

Desafricanizar as cidades, isto é desmontar estes territórios negros apagando os traços afro-brasileiros na cidade, era fundamental para intensificar o poder das aparências européias, trazendo uma nova imagem de cidade para a República (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 112).

As reformas urbanas se caracterizaram numa ação violenta, em que, “deslocaram os territórios negros e bloquearam seus circuitos, desqualificando, estigmatizando ou eliminando esses territórios, através de representações sociais construídas de modo a desmoralizar os afrodescendentes e seus modos de vida”. De maneira que, a elite brasileira não inseriu as práticas sociais dos afrodescendentes para que participassem da integração social e econômica, bem como, não permitiram aos afrodescendentes seguirem seu próprio destino, além de não compreenderem e aceitarem a vida espiritual dos afrodescendentes, pois adotaram o entendimento do mundo através do enfoque europeu, ocidental e católico como único,

tratando a religião africana por meio de práticas discriminatórias (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 110, 112 e 113).

A principal preocupação das elites consistia em manter as relações de poder e seus privilégios, além de buscarem mediante a ideologia da mestiçagem, eliminar os problemas socioeconômicos dos afrodescendentes pela via biológica do embranquecimento da população. Essa elite, fortalecida pelo mito da democracia racial que prega a igualdade civil, escondia as diferenças e encobria as desigualdades, fazendo perdurar a situação de submissão dos afrodescendentes nas relações espaciais, sociais, econômicas e políticas, condicionando-os a relações de trabalhos desiguais, expulsando-os dos centros urbanos, tendo que se dirigir para os morros e subúrbios, tornando seu cotidiano mais árduo pela precariedade dos serviços públicos como transporte, infra-estrutura, saneamento, educação, saúde, etc., o que evidencia não apenas uma exclusão espacial, mas também social (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 114 e 118).

Vem se discutindo também no Brasil o genocídio da juventude negra, onde se tem buscado, por meio da luta e enfretamento dos movimentos negros, minimizar os impactos sociais sobre os jovens negros nas periferias das cidades brasileiras. Um estudo feito por Marisa Fefferman sobre o genocídio da juventude negra no Brasil mostrou com base em dados do SIM⁸ (Sistema de Informações sobre Mortalidade) do Ministério da Saúde e do IBGE⁹, o aumento dos homicídios praticados à juventude negra na faixa etária de 15 a 29 anos que são exorbitantes, pois corresponde a 35% do total de aproximadamente 52.220 homicídios, o que revela a institucionalização do racismo por meio de práticas discriminatórias, intolerantes e genocidas.

Pesquisas também mostram que são os jovens negros moradores das periferias, as principais vítimas de violência policial no país, onde de cada dez (10) mortos pela polícia, sete (7) são negros; são eles também que compõem grande parte da população carcerária (38%

⁸ Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde. Dos 52.198 homicídios ocorridos no Brasil em 2011, 18.387 tiveram como vítimas homens negros entre 15 e 29 anos, ou seja, 35,2% do total. Foram assassinados 35.207 cidadãos negros no País em 2011, segundo levantamento feito pela **Agência Brasil** com base em dados do SIM (FEFFERMAN, 2013).

⁹ De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), verifica-se que, em 2011, a taxa de homicídios dessa população foi de 35,2 por cem mil habitantes, taxa 9% acima do que a observada cinco anos antes, quando foram registrados 29.925 casos, ou seja, 32,4 por cem mil habitantes. Constata-se que a marginalização em relação à população negra é alarmante: as chances de uma pessoa negra morrer são 103,4% maiores se comparada a uma pessoa branca, e a probabilidade de morte de um jovem negro entre 15 e 25 anos é 127,6% maior que a de um branco da mesma faixa etária (FEFFERMAN, 2013).

tem de 18 a 29 anos e 60% são negros) conforme dados do Ministério da Justiça¹⁰. Segundo Fefferman (2013) o movimento negro tem como principal papel de atuação denunciar o preconceito e discriminação sofrida pelos negros no cotidiano da sociedade brasileira, e caracteriza como genocídio “todas as políticas estatais que sistematicamente têm impacto negativo na qualidade de vida da população negra”.

Para a Organização das Nações Unidas (ONU), o genocídio diz respeito a todo ato que visa destruir, matar, limitar a reprodução física, cultural e social de um determinado grupo em desvantagem social em relação a outros grupos em determinada sociedade (FEFFERMAN, 2013).

Tais práticas de racismo estão engendradas em ideologias de dominação e exclusão, ligadas às características fenotípicas dos indivíduos que inferioriza o negro e o submete às piores condições de vida empregatícia, miséria e violência. A constante luta do movimento negro tem sido resolver problemas de discriminação que marginaliza do mercado de trabalho e do sistema educacional, político e sócio-cultural, além de desmascarar o mito da “democracia racial” que se constitui como empecilho à organização das lutas antirraciais, e lutar contra o preconceito racial, pelos direitos culturais das minorias afro-brasileiras e pelo modo como os negros foram incluídos na nacionalidade brasileira (Fefferman, 2013 p. 6 e 7).

O Estado brasileiro tem-se utilizado de práticas repressivas fundadas na necessidade de conter o desequilíbrio e a desarmonia nas funções da sociedade, reforçando o violento exercício dos grupos dominantes e o seu monopólio violento ao ditar regras e valores. Isto pode ser observado através da ação coercitiva dos agentes de segurança pública, que perpassa o cotidiano dos moradores da periferia e dos morros, por meio da ostentação do poder bélico e da violência pelas constantes invasões domiciliares nas madrugadas, uso de bombas de efeito moral, balas de borracha de forma indiscriminada causando medo e insegurança nestes lugares (Fefferman, 2013, p. 10). Para ela “a violência policial torna-se um dos grandes inimigos dos jovens pobres e negros que vivem nas periferias efavelas das grandes cidades”.

Estes atos de violência do aparato policial tornam-se regra de criminalização do pobre, que tem sua origem histórica desde os tempos coloniais na defesa aos mandatários, reagindo através do enfrentamento e penalização aos moradores da periferia como classe perigosa. Para ela, isto revela “um Estado violento, autoritário e repressor, e uma ideologia que nega todo conflito de raça e classe” (Fefferman, 2013, p. 11). A luta requer ações abrangentes no combate ao racismo como as descritas abaixo:

¹⁰ BRASIL. Ministério da Justiça. *Departamento Penitenciário Nacional – Sistema Integrado de Informação Penitenciária (Infopen)*. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br.htm>> Acesso em 26 de junho de 2016.

Lutar contra as invasões de domicílios, ameaças a familiares, armação de flagrantes por porte de drogas, armas e outras similares, acionamentos jurídicos de forma sistemática, a impunidade dos policiais, sendo paliativas, necessitando de ações mais abrangentes como reparações, ações afirmativas, cotas na área de educação e do trabalho (FEFFERMAN, 2013, p. 11)

Para isso, dois importantes movimentos negros têm enfrentado constantemente o tema do genocídio negro: o Comitê contra o genocídio da juventude negra e o Reaja ou será morto! Reaja ou será morta! de Salvador. Segundo ela, a campanha “Reaja” tem como finalidade denunciar o crescimento do número de assassinatos de afrodescendentes e a existência de grupos de extermínio da população negra.

A periferia da cidade de Salvador é conhecida pela violência e por se constituir numa área de forte atuação do “esquadrão da morte” e de grupos de extermínio formado por policiais. Um fato recente ocorrido em fevereiro deste ano de 2015 e que repercutiu em todo Brasil e no exterior, foi a execução dos 12 jovens na Vila Moisés no bairro do Cabula em Salvador-Bahia, após uma operação da Rondesp (Rondas Especiais da Polícia Militar). Todas as vítimas eram do sexo masculino e a maior parte eram jovens e negros. Conforme relatos dos moradores ouvidos pela Anistia Internacional, tais jovens foram rendidos e executados pelos agentes de segurança pública, cuja prática tem se tornado comum na localidade, causando temor nos moradores.

Tal prática teve grande repercussão, devido ao amplo apoio do Governo do Estado e da Secretaria de Segurança Pública que considerou a ação policial dentro da lei, uma vez que, estes jovens foram caracterizados pela polícia como bandidos e passíveis de serem mortos. Isto gerou uma grande indignação das famílias, do grupo de direitos humanos e dos movimentos negros a exemplo do “Reaja”, que reagiram ao ato realizando uma marcha no bairro em protesto pelas mortes e pedindo justiça e investigação do caso de acordo o EL País (2016).

Também, conforme a Agencia Brasil (2016), tem-se denunciando essa questão junto ao Ministério Público da Bahia que contesta a versão do inquérito da Polícia Civil sobre confrontos e descreve padrões de execução primária. Isto porque, laudos necrológicos (falados ou escritos) que integram o inquérito, comprovam indícios de execução após avaliação dos corpos devido a curta distância com que foram alvejados, como retrata um relato abaixo:

Segundo relatos feitos a um representante da Anistia Internacional por um morador: “Após a abordagem policial, todos os jovens se renderam. Foram obrigados a colocar as mãos na cabeça, colocados de joelhos em um campo de futebol e executados (ANISTIA INTERNACIONAL, 2016).

Este caso vem sendo mobilizado pela Anistia Internacional, a Justiça Global e deputados da CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) que investigou casos de violência contra jovens negros e pobres no Brasil, chamou a atenção da Procuradoria Geral da República, após avaliar que houve violações de direitos humanos e constrangimentos deste processo no âmbito estadual, a qual recebe apoio da organização Justiça Global para assumir a questão, depois da absolvição dos policiais envolvidos no caso. A Anistia Internacional (2016) espera que o Ministério Público recorra da decisão e se empenhe para que haja justiça. Esse tem sido o papel do movimento negro que permanece na constante luta pelo fim do genocídio da juventude negra na periferia da cidade e pela criação de políticas públicas que sejam mais incluídas a estes jovens.

2.3. Os Espaços Afrodescendentes no Contexto Atual da Cidade de Salvador

A pesquisa buscou analisar os espaços afrodescendentes, sendo necessário definir primeiramente o conceito destes espaços. Nesse sentido, Cunha Jr e Ramos (2007) definem estes espaços como:

São espaços urbanos em que encontramos outros grupos sociais de origens históricas e culturais diversas, mas encontra-se a população afrodescendente como maioria, sendo esta a que determina a dinâmica cultural e social desses territórios (CUNHA JR e RAMOS, 2007, p.71).

Segundo os autores, “nas culturas da matriz africana, as noções de tempo e de espaço estão sempre casadas, uma vinculada à outra; são noções indissociáveis. Elas criam um espaço-temporal histórico”, em que, o espaço, a cultura e a identidade são produtos de uma determinada localidade em um tempo histórico. Desta forma, a cultura dos espaços de maioria afrodescendente pode ser traduzida pelo “conjunto dos repertórios culturais presentes neste espaço geográfico” (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p.71, 72). Estes elementos culturais se projetam dentro e para fora dos espaços afrodescendentes conforme aponta os autores ao mencionar a figura ilustrativa da porteira usada por Luz (1997) sobre a dinâmica dos terreiros:

Narcimária Luz utiliza para os terreiros a expressão “da porteira para dentro e desta para fora”. De dentro significa das visões da cultura de base africana, das culturas processadas pelo bairro e das referências de pertencimento as populações afrodescendente. No caso dos bairros de maioria afrodescendente, significa ter a visão do conhecimento da realidade de quem vive ‘dentro’ e possui suas histórias neles (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 82).

O modo de vida dos afrodescendentes é marcado por práticas cotidianas que estão ligadas a religiosidade e ao território, ou seja, a organização social africana é estabelecida pela religião. Diversas são as formas que refletem tais práticas como lavar roupas à beiras dos rios e lagoas a Oxum, orixá das águas numa demonstração de relação com a natureza a exemplo das ganhadeiras que trabalhavam nas áreas urbanas, a comercialização de produtos através das feiras que estabelecem relações sociais e comunitárias (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 109).

Também, o vínculo com os objetos ligados ao culto afro-brasileiro (ervas, velas, estatuetas de barro, frangos, etc.) que permitem aos adeptos do candomblé a leitura desses espaços por atribuírem características mágicas ao relacionar os mercados e as encruzilhadas, a dança como elemento de conexão com o Cosmos que faz o corpo vibrar ao seu ritmo, e causa uma abertura para a vinda da divindade que nele é incorporada, o sentido de iniciação, o saber incomunicável não reduzido aos signos da língua falada ou escrita, e ainda, as habitações coletivas representando um pouco dos modos de vida dos afrodescendentes que serviam como forma de abrigo e seus cômodos possuíam múltiplas funções como guardar objetos, cozinhar, lavar utensílios, conversar, descansar e brincar com as crianças (CUNHA JR. e RAMOS, 2007, p. 110 e 111).

No município de Salvador, os espaços afrodescendentes são representados pelos terreiros de candomblé e umbanda que reproduzem por meio de suas práticas sociais as heranças africanas oriundas do povo negro. Nesse sentido, a compreensão teórica destes espaços afrodescendentes neste trabalho tomou por base os estudos de Vasconcelos (2002) e de Jocélio Teles dos Santos (2006) sobre os Candomblés da Bahia no século XXI e os estudos de Jussara Rêgo (2006) sobre os Territórios do Candomblé e sua desterritorialização na região metropolitana de Salvador.

Conforme Vasconcelos (2002, p.187) “em 1905 o médico maranhense Nina Rodrigues que cursou medicina em Salvador, “foi o primeiro a considerar o candomblé como uma religião e que não se justificavam as agressões brutais da polícia”. A partir de 1895 se registrou através de notícias de jornais o funcionamento de vários candomblés na cidade: o de Gantóis de “batucajês” no Engenho Velho; outros na área central entre 1897 a 1902, a exemplo de um no Dique; um no Rio Vermelho em 1905; o do Ilê Axé Opô Afonjá em 1910 na Fazenda Grande do Retiro; o terreiro Bate Folha na Mata Escura em 1916 (Vasconcelos, 2002, p. 188 e 189). Os anos de 1936 e 1937 foram importantes para o reconhecimento dos terreiros e cultos de candomblé em Salvador, conforme destaca Vasconcelos (2002):

Em 1936, o alagoano Arthur Ramos, formado em medicina em Salvador, deu continuidade aos estudos de Nina Rodrigues. Dedicou a maior parte do seu estudo aos cultos “negros feitichistas” jeje nagô, malê e banto, tendo inclusive apresentado a disposição espacial de um terreiro, do qual foi ogã (protetor), (VASCONCELOS, 2002, p. 189).

Em 1937, quando foi realizado o I congresso Afro-brasileiro, em Salvador, 67 candomblés estavam inscritos na União das Seitas Afro-brasileiras (fundadas no mesmo ano), sendo 30 sudanesas, 21 bantos, 15 ameríndios e um afro-indígena. Ruth Landes mencionou que a cidade tinha cerca de 80 casas de culto de candomblé. Em 1944, 86 candomblés foram levantados em Salvador por Roger Bastide, destacando a concentração espacial das casas de culto no Rio Vermelho, em Quintas, Brotas e na Goméa (VASCONCELOS, 2002. P. 189).

Segundo Santos (2006), foi realizado em março de 2006 uma parceria entre as Secretarias Municipais da Reparação e da Habitação junto com a Ceao/UFBA (Centro de Estudos Afro-Orientais) buscando executar um projeto de regularização fundiária dos Terreiros de Candomblé, para reconhecer as religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural religioso de importante significado e influência para a cidade do Salvador.

O “universo dos terreiros cadastrados revela uma dinâmica afro-brasileira que os institutos de pesquisa oficiais e não-oficiais deveriam priorizar, analisar e problematizar”. Há uma relevância nesses estudos que é ignorada por muitos órgãos, pois apenas o IBGE revela através do censo o número dos que se declaram adeptos das religiões brasileiras, que por sinal é questionável por representar um percentual pequeno de indivíduos. Apesar do preconceito sofrido eles têm obtido crescimento, pois a maioria de suas lideranças faz uso dos símbolos religiosos e dos próprios rendimentos para a manutenção dos espaços sagrados (SANTOS, 2006, p. 5 e 6).

Nos estudos de pesquisa feitos por ele, verificou-se que o maior percentual dos terreiros está distribuído na RA XVII (232 ou 20% do total) onde se situam os bairros do subúrbio ferroviário, vindo logo em seguida a RA III, onde se localiza os bairros de Lobato, São Caetano, Fazenda Grande do Retiro e a Av. San Martin (121 terreiros ou 10,4%), sendo que apenas 68% dos terreiros entrevistados têm menos de 31 anos de existência conforme Santos (2006), além de terem sido criados 677 terreiros nas duas últimas décadas, sobretudo no período entre 1990-2000, o que representou um crescimento espetacular e significativo como destaca abaixo:

O elevado crescimento do número de terreiros nessas áreas demonstra que, nas últimas décadas, havia a possibilidade do povo-de-santo encontrar terrenos extensos em um ambiente ecológico adequado para a consecução de rituais, festas públicas e assentamento das entidades (SANTOS, 2006, p.6, 7 e 8).

A década de 1970 se configurou como o marco do crescimento do número de terreiros em Salvador. Isto porque, fora garantido através da Delegacia de Jogos e Costumes por meio do Decreto-lei n.25.095 de janeiro de 1976 a liberação para a fundação de terreiros de candomblé, o que favoreceu ao aumento dos espaços afrodescendentes e significou a liberdade religiosa para o povo-de-santo.

Segundo Santos (2006), “somente em sete anos foram criados 46 terreiros, o que representou uma média acima de três terreiros a cada mês” e a partir disto, o número anual de terreiros esteve acima de dez, sendo o ano de 1986 o mais importante na história da religiosidade afro-baiana, pois foram fundados 59 terreiros, uma média de quase cinco a cada mês (SANTOS, 2006, p.7 e 8).

A década de 1980 foi marcada por uma maior visibilidade destes espaços afrodescendentes e da religiosidade afro-brasileira, em virtude dos eventos como a II Conferência da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador, em julho de 1983, no Centro de Convenções, que reuniu lideranças religiosas dos terreiros os quais elaboraram ao fim da conferência um manifesto para reafirmarem sua origem africana e criticar o sincretismo afro-católico, gerando grande repercussão no imaginário da cidade e na mídia.

Isto deu destaque ao desenvolvimento de uma política governamental, voltada para fins turísticos, que tornasse a cultura afro-baiana notável, fazendo sua religiosidade ser usada como “imagem força” de representação do Estado da Bahia, além da presença da imagem do candomblé durante os carnavais nos blocos afros e afoxés e da representatividade dos movimentos negros sobre a religiosidade afro-baiana.

Apesar desses avanços significativos, os afrodescendentes ainda vivenciam inúmeros problemas quanto à situação legal dos terrenos, apropriação e alteração dos terrenos por invasão ou pressão imobiliária, dentre outros fatores, sobretudo ligados à escritura de compra e venda do terreno e a documentação comprobatória (SANTOS, 2006, p.9, 10 e 11).

Nos últimos anos, em 130 terreiros houve alteração na área do terreno. De acordo com as lideranças religiosas entrevistadas as causas mais frequentes dos litígios foram os conflitos com familiares, vizinhança, empresas públicas e privadas, e de invasão por pessoas nas áreas contíguas. Nos bairros de Cosme de Farias, Beiru/Tancredo Neves e na Avenida Vasco da Gama encontramos a maior frequência desses casos. O inverso também ocorreu, mas em menor proporção: 95 terreiros ampliaram seus espaços, devido ao número crescente de filhos-de-santo e de participantes nas festas que contribuíram pra este aumento com suas doações. Os bairros de maior ocorrência estão localizados na RA XVII, área de maior densidade populacional e de terreiros: Plataforma, Paripe e Lobato, e no bairro de Valéria na RA XVI (SANTOS, 2006, p. 12).

Apesar da expansão significativa do número de terreiros no município de Salvador, estes espaços afrodescendentes são em sua maioria ainda pequenos em área, pois a metade dos terreiros tem menos de 360m², além de a área construída ser plenamente ocupada pelos espaços sagrados e domésticos. Estes espaços possuem fachadas similares às casas comuns na periferia com poucos pavimentos ou situados em subsolos, tendo ao menos uma família residente no local. Alguns destes espaços também possuem função econômica, visto que servem de complemento para a renda destas lideranças religiosas e para a realização das festas públicas (SANTOS, 2006, p. 12 e 13).

Outras características marcantes apontadas pelo autor são: o trânsito religioso entre os terreiros com grande adesão de adeptos para as igrejas evangélicas, as igrejas católicas e os centros espíritas, além do trânsito no interior do universo afro-religioso. A auto-identificação dos afrodescendentes em sua maioria com a nação Ketu (57,8%), além de Angola, Jeje, Ijexá, Umbanda e Caboclo. O perfil da liderança religiosa que é de maioria feminina ou matriarcal das mães de santos (63,7%), apesar do recente crescimento de pais de santos nessa nova geração.

O autor também destacou auto-declaração de cor preta e parda que somam 88,7%. A origem das lideranças são em sua maioria naturais de Salvador, sendo 83,1% residentes em seu próprio terreiro. As despesas para a manutenção dos terreiros são oriundas dos recursos das lideranças, bem como, a remuneração por trabalhos religiosos e das contribuições dos filhos e filhas de santo, dentre outras em geral. O paralelismo religioso com as missas e festividades dos santos católicos e o domínio das deusas Oxum e Iansã em 30% dos terreiros soteropolitanos, se assemelha ao perfil majoritário liderado pelas mulheres pretas (SANTOS, 2006, p. 34, 35 e 36).

Paralelo aos estudos de Santos (2006), os estudos de Rego (2006) mostram o processo de desterritorialização dos terreiros em Salvador e as principais características desses espaços referentes às suas questões identitárias ligadas à religiosidade. Desta forma, ela aponta o candomblé como uma modalidade de culto afro-brasileiro, o qual foi recriado e reinventado pelo povo negro, conforme destaca abaixo:

O candomblé é uma modalidade de culto afro-brasileiro, de expressão acentuada na Bahia e grande representação no Recôncavo Baiano e na Região Metropolitana de Salvador. Caracteriza-se pela reinvenção e recomposição de territórios dos negros de várias nações africanas submetidas ao processo de escravidão, na medida em que permitiu a preservação de elementos essenciais e sua identidade cultural, recriada a partir de um mosaico de etnias africanas pré-existentes, por africanos e seus descendentes no contexto de amplos contactos interétnicos (SERRA, 2000 apud REGO, 2006, p. 32 e 33).

Os estudos de Rego (2006) permitiram diagnosticar a situação das casas de culto do candomblé de Salvador, que durante o processo de produção do espaço, sofreram conseqüências da segregação espacial característico da cidade, por meio dos grupos de maior poder, da pressão pela apropriação e da valorização do solo urbano, ocasionando a expulsão destes grupos comunitários dos seus espaços de habitação, embora eles ainda se mantenham resistentes graças às formas de organização espaço-temporal e a força de sua identidade própria que lhes permite se reproduzir socialmente no espaço da cidade. (REGO, 2006, p.33).

Segundo Rego, inicialmente os terreiros denominados roças (local de realização do culto afro-brasileiro) eram implantados em ambientes de grandes dimensões, pois eram compostos de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano, a exemplo do Ilê Axé Opô Afonjá conforme o parecer técnico do Ministério da Cultura, com fins de tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá: Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados roças ou terreiros... (REGO, 2006, p. 34 apud MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p.5).

Os terreiros são representados enquanto imagem do mundo religioso tradicional afro-brasileiro e é definido como um sítio espacial marcado pelos laços de solidariedade, convivência comunitária, presença de monumentos edificadas e naturais considerados sagrados, pedras consagradas e pela diversidade natural de plantas mantidas para propósito religioso, e de animas para os rituais de sacrifícios, criados em ambientes reservados ou nos ambientes das casas. Este espaço é ao mesmo tempo compreendido enquanto espaço ritual e de moradia, ou seja, espaço sagrado marcado pela presença das entidades ali representadas e espaço onde residem alguns membros da comunidade que compõe o clero das lideranças (REGO, 2006, p. 36 e 37).

Conforme a autora, a divisão do espaço dos terreiros é estruturada em espaço “mato” e espaço “urbano”. No primeiro, estão os monumentos não edificadas que compõe a mata ritual utilizadas para o culto para os rituais de iniciação, banhos e árvores consagradas aos orixás, ou seja, esse espaço é de livre acesso às lideranças responsáveis pela sua coleta e dedicado às entidades relacionadas às matas e às ervas. No segundo, contém as edificações, sendo que, quatro tipos de espaços construídos devem estar presentes: “os Ilê-Orixá, os Ilê Axé, a casa ou espaço para o culto público e as casas de moradia” (REGO, 2006, p. 38).

O estrato de identificação dos terreiros de candomblé na cidade caracteriza-se pela presença de três elementos: as áreas verdes, a composição específica da fauna e flora e o significado simbólico da fauna, flora e objetos sagrados. Nesse sentido, “é possível identificar

áreas que destoam do conjunto pela presença de uma mancha verde oriunda da manutenção promovida por alguns candomblés, conforme diz a regra geral, atribuído à sua necessidade do espaço mato”. Há uma série de elementos que compõe um terreiro, que, juntos aos já citados acima, demarcam a sacralidade das árvores sagradas e espécies de rituais, constituindo-se como simbolismos territoriais que qualificam estes espaços (REGO, 2006, p. 39, 40 e 41).

Pode-se também identificar estes espaços afrodescendentes em meio à construção de moradia e outros equipamentos urbanos, pois se revelam no alto das casas ou na entrada principal através de uma bandeira branca hasteada, denominada de bandeira do tempo ou culto angola, que demarca estes espaços, significando a presença do sagrado. O uso da bandeira parece indicar “a necessidade também crescente de identificação da existência de terreiros em locais que podem parecer improváveis de acolhê-los, pelo adensamento que vem caracterizando o grande centro urbano”, de maneira que, buscam sobreviver em meio ao caos urbano (REGO, 2006, p. 41). Estes espaços vêm se caracterizando pela constante presença de outros demarcadores territoriais como aponta abaixo:

Outros demarcadores territoriais, encontrados nos terreiros de candomblé, podem ser citados: as quartinhas que são colocadas em locais específicos, normalmente nos assentamentos correspondentes à entidade de quem as pertence, e contém a água que não pode jamais secar. *OAlá* um tecido branco, que, em épocas de rituais específicos de Oxalá, é utilizado para a proteção de seu caminho. O *Ojá* outro tecido branco, demarca a presença de Oxalá. Sempre envolve uma árvore, sob forma de um laço para indicar sua sacralidade; e, ainda, o *mariwô*, uma espécie de cortina de palha instalada nos acessos externos e internos das casa, que também simboliza a sacralidade, protegendo as passagens. Representa um atributo a Ogum, e é feito a partir das filhas do dendezeiro (REGO, 2006, p. 41 e 42).

Os símbolos territoriais abrangem não apenas os objetos, mas também, os espaços sagrados que demarcam o acesso em todo o âmbito do terreiro. Isto limita o acesso a algumas áreas destinadas apenas aos homens, às mulheres, aos iniciados, aos que desempenha outra função, e ainda aos que são reverenciados pelo respeito à presença sagrada, em que, “estas reservas se dão a espaços como o das camarinhas, dos assentamentos, da área destinada aos cultos dos mortos etc.”.

Percebe-se também a relevância de uma característica própria aos espaços de terreiros, que se expressa na “existência de membros com inegável conhecimento botânico, o que não é comum na sociedade atual” (REGO, 2006, p. 42). Para ela, o cuidado à natureza desprezado pelo poder público, constitui-se como principal ação de proteção das comunidades afro-brasileiras, que sempre sofreram desprezo por tal ação.

A concepção de natureza e a percepção ambiental das comunidades afro-brasileiras foram desprezadas por muito tempo, afirmando-se que essa gente não passava de pobres supersticiosos, adoradores de plantas, com afeição inexplicável por paus, pedras e água. Hoje se vê que o desaparecimento de árvores, fontes e monumentos naturais foi e está sendo prejudicial para Salvador e outros centro urbanos, capazes de preservar a riqueza ecológica e paisagística da cidade, e, mais além, uma forma solidária de vida (REGO, 2006, p.43)

Atualmente, grande parte dos terreiros da cidade vive em condições ambientais precárias, obrigando os membros da religião a buscarem abrigo para seus rituais e a coletarem espécies da flora para realização dos cultos, a exemplo dos parques na cidade constituídos de áreas verdes remanescentes. Desta forma, “não só os espaços internos dos terreiros, como também os externos utilizados pelas comunidades religiosas, considerados sagrados pela atribuição ritual a eles imposta, se revelam indispensáveis para a existência do grupo” (REGO, 2006, p.43).

As formas de uso do espaço pelos afrodescendentes das comunidades de candomblé extrapolam os limites do terreiro, pois se define pelo laço material de afetividade e pelas representações coletivas solidárias que dão forma ao espaço e constitui suas relações sócio-culturais e políticas. Nesse sentido, a demarcação territorial dos terreiros se dá através da lógica africana através do rito de consagração onde cujos espaços são consagrados a determinada entidade (REGO, 2006, p. 44, 45 e 46).

Foi feito também pela autora, um levantamento de campo para identificar o número dos terreiros e verificou-se que não ultrapassam 2000. O levantamento corresponde a 25% deles, com base no cálculo de amostragem inferindo a distribuição e significado das casas de candomblé na cidade, conforme mostra a tabela abaixo:

TABELA 2: Estimativa do número de terreiros em Salvador

ANO	NUMERO	FONTE
1937	67*	Ramos (1988)
1940	80	Landes (1967) apud Vasconcelos (2003)
1944	86	Bastides (1978) apud Vasconcelos (2003)
1948	100	Carneiro (1986)
1957	639	Torres (1957) apud Vasconcelos (2003)
1969	756	Lima (1977) apud Vasconcelos (2003)
1981	1920*	Barbosa apud Vasconcelos (2003)
1984	1250	MAAMBA (1988)
2000	2000	Mott & Cerqueira (2000)
2003	3000	Projeção difundida extra – oficialmente

Fonte: Modificado de Jussara Rego, 2006.

*Inscritos na Federação Nacional de Cultos Afro-brasileiros

Segundo a autora “a quantidade das casas de candomblé em Salvador é assunto de muitas inferências, em diversas publicações. Existem algumas estimativas, as quais, na maioria das vezes, não revelam sua base de cálculo”. Entretanto, baseado nas informações de Vasconcelos (2003) a partir de levantamentos de campo por vários pesquisadores que fornecem uma ideia próxima do crescimento de terreiros da cidade, sendo o cálculo de 3000 casas projetado para 2003, um dado superestimado por conta do rápido crescimento durante as décadas anteriores, porém houve nas décadas seguintes uma queda na taxa de crescimento populacional, tendo sua maior concentração nas áreas do miolo e do subúrbio (REGO, 2006, p.49 e 52)

Teve destaque no processo de distribuição dos terreiros em Salvador o início da ocupação da área referida como “miolo” onde historicamente está inserido o bairro do Cabula. Conforme a autora, “Mãe Aninha, como era conhecida a Ialorixá Eugênia Ana dos Santos, e o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim exerceram muita influência comunitária nos anos trinta, com intensa atuação na sociedade, no plano da influência política” (REGO, 2006, p. 57). Mãe Aninha foi fundadora de um dos terreiros grandes e mais antigos da cidade, o Ilê Axé Opô Afonjá, que teve início em 1910 no bairro do Cabula situado no “miolo” e de grande relevância para este estudo de pesquisa.

Considera-se um terreiro “grande” aquele que possui sua estrutura bem definida fisicamente, com área verde e árvores sagradas; um terreiro “médio” mantém tal estrutura, porém, sem área verde; o “pequeno” apresenta seu território ritual arranjando em cômodos internos à casa (REGO, 2006, p.58)

O processo histórico de ocupação dos terreiros se caracterizou por inúmeras transferências em virtude da valorização do solo urbano nas áreas centrais da cidade, resultando ao mesmo tempo na desterritorialização e reterritorialização dos mesmos, conforme aponta Rego (2006), “a história de transferência de endereço dos terreiros de Salvador foi iniciada e continuada com o adensamento das áreas onde eles foram originalmente instalados”. Houve uma migração dos terreiros para outros lugares da cidade por conta do adensamento urbano, a exemplo dos saídos da Barrouquinha como a Casa Branca que migrou para a Vasco da Gama e o Ilê Oxumaré para os Barris.

Depois houve o deslocamento dos terreiros saídos da Vasco da Gama para Itapuã e seu entorno, a exemplo do Ilê Axé Taoyá Loni, Ilê Axé Osun Inká e o Ilê Axé Omim Lessy. Por último no período pouco adensado O Ilê Axé Opô Afonjá migrou para o “Miolo” onde atualmente está instalado. Esses deslocamentos causaram várias implicações não apenas quanto à “grande movimentação material, mas, sobretudo, aos problemas ligados à existência

do ambiente sagrado com todos os seus significados territoriais (REGO, 2006, p. 68). Para a autora “toda casa, depois de aberta, deve se perpetuar no tempo, pois o axé está plantado, afirma-se” e isto implica na segurança e continuidade dos terreiros através da parceria com uma sociedade civil, que infelizmente não representa a realidade em Salvador conforme explana muito bem abaixo:

O simples fato de as casas não possuírem uma sociedade civil que as representem, as mantém sem a segurança de continuidade. A existência de uma sociedade civil prevê o registro em cartório através de um estatuto, atas de fundação, eleição e posse de diretoria da sociedade. O estatuto, por sua vez, como forma de proteção e manutenção do candomblé, que é seu objetivo maior, pode conter determinações preciosas como, por exemplo, que o sítio onde funciona o candomblé pertence à sua sociedade civil, no caso de existir a figura da doação, pelo proprietário ou posseiro, em vida. Dessa forma, a destituição do terreiro fica vinculada à sociedade que necessita da votação favorável da maioria dos sócios, através de convocação e realização de assembléia, conforme previsto no estatuto (REGO, 2006, p. 69).

Isto se explica pelo fato de, os integrantes do candomblé em sua maioria ainda não incorporarem ao seu cotidiano, lidar com processos em cartórios. O que dificulta na regularização e organização dos seus territórios. Além disso, os espaços dos terreiros enfrentam outros problemas ligados ao crescimento da cidade que está degradando os afloramentos e mananciais tornando-os escassos e dificultando na realização dos cultos, a redução das áreas dos terreiros, a proibição dos rituais e cultos em áreas de parques consideradas de uso turístico a exemplo da Lagoa do Abaeté, Parque de Pituaçu e Praia do Rio Vermelho (REGO, 2006, 69, 72 e 74).

Por fim, as pressões da urbanização e os projetos de “revitalização” transformam esses espaços citados acima, em locais de recreação e atração turística, resultando conseqüentemente na proibição para uso de rituais por parte dos integrantes do candomblé. Há um grande dilema vivenciado pelo povo negro predominante na cidade de Salvador frente a esses planejamentos urbanos, que restringe um equipamento de uso coletivo do uso para fins religiosos, sendo estes parques da cidade considerados como espaços sagrados de referência para o candomblé (REGO, 2006, p. 74 e 76)

3. LUGAR, PAISAGENS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DOS AFRODESCENDENTES NO CABULA: RELAÇÕES IDENTITÁRIAS, DIMENSÕES MATERIAIS E IMATERIAIS.

O caráter histórico e específico de concentração da população afrodescendente do bairro da Cabula, apresenta expressivas feições materiais e imateriais de identidade coletiva no contexto da metrópole de Salvador. A forte representação da cultura negra somadas a essas características que permeiam o bairro, o escolhemos como estudo de caso para se chegar ao objetivo da pesquisa: uma leitura do Cabula como o lugar dos afrodescendentes.

Na apresentação da pesquisa, buscou-se o Cabula para trazer uma análise e compreensão das experiências identitárias dadas nesse espaço pelos afrodescendentes, conferindo ao lugar um sentimento de pertencimento pela sua história, cultura e pela memória coletiva. Para isso, os dados coletados do panorama dos espaços afrodescendentes situados no bairro, fruto das representações e percepções de sua cultura, trouxe uma reflexão do pesquisador associada ao conhecimento dado pelas vivências e experiências das comunidades afrodescendentes situadas no Cabula.

3.1. O Lugar Simbólico dos Afro-descendentes no Bairro do Cabula.

Dado a sua historicidade, o bairro do Cabula é um dos mais tradicionais de Salvador. O surgimento dos espaços afrodescendentes no no bairro do Cabula, ocorre após sucessivos períodos, em que, o bairro fora marcado pela presença dos quilombos durante o período colonial e imperial, das fazendas na divisão territorial das freguesias e dos laranjais. Entender os espaços afrodescendentes é voltar ao passado histórico e considerar suas origens ancestrais.

É preciso entender que o processo de iniciação à cultura é uma importante referência de identidade africana fora da África, sendo esta uma das formas legítimas de a população brasileira reconhecer os valores culturais herdados da ancestralidade africana (NICOLIN, 2007, p. 28).

Em entrevista a Janice Nicolin, líder da Ong Artbagaço Odeart situada no Cabula foi possível colher informações quanto aos significados dos topônimos ligados a cultura negra dos afrodescendentes no cabula e seu entorno mediático, que segundo ela:

A cultura negra estrutura suas raízes toponímicas na bacia semântica Gduran, categoria da Arké dos princípios inaugurais dos povos bantos e nagôs: quem alimenta, quem caça, quem vai a guerra, quem

defende, quem cuida, respeitos aos mais velhos e etc... A palavra cabula provém de Angola etem sua origem nos povos kicongos ou povos bantos, grupos de negros no século XIX que se reuniam próximos ao centro pra praticar a seita Kabula. A palavra cabula caracteriza um culto, um toque para Obaluaê (Líder Janice, 2015).

No século XVII, três povos ocuparam a cidade de Salvador e deram origem aos nossos descendentes: os Bantos (Kicongos), várias etnias dos Nagôs e os Funges. Segundo ela, “as casas de angola antes de iniciar o culto, abri as cerimônias nos terreiros tocam a cabula (esse toque está no samba de roda e várias bases musicais), um toque para afastar o mal”. E ainda acrescenta “a palavra cabula é comum em Angola. Significa ‘partilhar com’, ter uma coisa e dar para os outros ou dividir. Desta forma, percebe-se que, os topônimos presentes no bairro e em seu entorno, marcam uma herança cultural deste lugar deixada ao longo de sua história, conforme destaca abaixo:

Um local com tantos topônimos de herança negra, como não falar da existência dos quilombos “houve vários”. Beiru, Cabula, Engomadeira, (engoma). Os negros viram esses lugares que ninguém ligava pra ocupar e passaram a ocupar e morar nessas áreas (Líder Janice, 2015)

Ao tratar das transformações do bairro que ocorreram após as ocupações no Cabula, Janice diz que, o bairro passa a vivenciar os primeiros conflitos na década de 1970 com a implantação dos conjuntos habitacionais e a chegada dos novos moradores. Segundo ela, é nesse período que começa a entrar novos valores do mundo urbano industrial, das aparências, do impor e se mostrar como mais importante. Ela acrescenta “o povo dos conjuntos começam a olhar a comunidade com desdém”, o que motivou os afrodescendentes a criar princípios de resistência. Depois, conclui com a marcante frase “Eu sou quem sou, quem chega depois é que tem que respeitar”.

Para ela, os próprios negros precisam ter consciência e memória, pois se a memória está sendo apagada, perdem sua própria história. Desta forma, ressalta a importância dos afrodescendentes manterem vivo na memória sua história e tradição. Ao tratar da questão quilombola no Cabula, ela destaca:

Aqui é um espaço quilombola, pois agente vive em quilombo. A forma como as pessoas se relacionam, os donos do pedaço, o território onde

as leis do Estado não prevalecem, os que querem mandar e desmandar, a lei natural que foi construída pelo grupo social que estava ali, os homens em busca da liberdade que buscam fugir desse sistema de leis que prevalecem no espaço da cidadania, são evidências de que nosso modo de vida é marcado pelo modo de vida em quilombos (Líder Janice, 2015).

Dona Janice afirma que os valores identitários do povo negro estão aí espalhados por toda parte no Cabula. Isto porque, o modo de viver, de se expressar, as formas de comunicação, as palavras de origem africana que estão no meio da conversa do dia-dia através da linguagem, o gosto musical, a roda do batuque no fim de semana, as formas de arte, as formas de vestir, o gosto pelas estampas nas vestes, o tempero da comida, o fazer o caixa, confiar seu dinheiro ao outro, a organização do espaço territorial no modo de fazer as casas e organização social, foram aspectos que o povo negro criou nos quilombos. E conclui “isso é espaço de quilombo, a relação de confiança como código de ética, onde todos constroem, mais sempre tem um que manda”.

Ao caminhar pelas ruas do Cabula, percebe-se a inexistência de monumentos históricos que expressam a herança da cultura de matriz africana, a não ser dentro dos espaços afrodescendentes. Pode-se destacar apenas a Lagoa da Vovó (local utilizado pelas lavadeiras negras e prática dos rituais no passado), que foi degradada pela ocupação urbana e hoje representa a Tv. Lagoa da Vovó no bairro de São Gonçálo. O Horto e a Área Verde do Quartel 19º BC (Batalhão de Caçadores) que segundo Nicolin (2006, p.46, 47) representava o sacrário no culto aos ancestrais na época dos quilombos.

No que diz respeito aos topônimos¹¹, percebe-se que há poucas reminiscências do quilombo Cabula, uma vez que, não há existência de ruas dentro do bairro que remonta ao negro. Com excessão do nome do bairro (Cabula) que é de origem banto conforme mencionado anteriormente neste trabalho, apenas nas áreas ao seu entorno é possível verificar alguns topônimos a exemplo de Beiru (ex-escravo negro que herdou as terras da família Silva Gacia D’Ávila) que deriva do termo gbèru que quer dizer “ter medo”, súsu (Sussuarana) que refere-se aos povos Sussus (de Serra Leoa), em língua quimbundo significa “atemoriza”, Mata Escura que em iorubá que dizer Ìgbedú, onde está presente o Terreiro Bate Folha e Engomadeira (Engoma que deriva de Ngoma e quer dizer na língua quimbundo, atabaque ou

¹¹ Sven Benson e Roberto Lobato Corrêa observam que o topônimo pode ser visto como uma espécie de signo lingüístico da identidade coletiva de um grupo social (Mata, 2005).

tambor), segundo Nicolin (2007, p. 48 e 49). Cabe aqui ressaltar o descaso do poder público em reconhecer e registrar os topônimos no bairro do Cabula, área historicamente marcada pela ocupação quilombola.

O bairro Cabula e seu entorno mediático guarda importantes valores culturais de herança negra que estão presentes nos inúmeros terreiros de candomblé situados nessa área ao longo dos anos. A tabela abaixo mostra o número e o percentual de terreiros (EA) presentes nos bairros situados na área do miolo de Salvador.

TABELA 3: Terreiros situados no Cabula e seu entorno

Bairros	Nº de Terreiros	Percentual (%) de Terreiros
Arenoso	09	10,8
Arraial do Retiro	01	1,2
Beiru/T. Neves	14	16,8
Cabula	16	19,2
Cabula VI	01	1,2
Doron	00	0,0
Engomadeira	05	6,0
Mata Escura	09	10,8
Narandiba	01	1,2
Pernambués	17	20,4
Saboeiro	02	2,4
São Gonçalo	08	9,6
Total	83	100

Fonte: Modificado de CEAQ. Mapeamento dos Terreiros de Salvador, 2015

Elaboração: Flávio Mota; Breno Freitas, 2015

Percebe-se mediante os dados a presença marcante de EA no Cabula e nos bairros ao seu entorno que reproduzem as heranças socioculturais e conservam entre si elementos identitários do povo negro. Nesse sentido, se registrou vários EA no Cabula cujo recorte espacial buscou-se analisar através do Ilê Axé Opô Afonjá, Casa de Lua Cheias e Viva Deus, enquanto lugar simbólico da herança africana.

É importante destacar que estes espaços afrodescendentes com excessão do Ilê Opô Afonjá que possui a escola municipal que atende a população do bairro, difunde sua cultura a outros lugares através da literatura africana por meio da biblioteca itinerante (ônibus) e que está sempre aberta às universidades e escolas para visitas de seus espaços internos como o Museu, Biblioteca, Centro Cultural, dentre outros.

Os demais EA não exercem um papel preponderante na relação com a população do bairro, de forma a atender suas necessidades, ou seja, apesar de estarem presentes no bairro, estes espaços encontram-se na sua maioria insularizados em relação ao bairro como guetos urbanos. Alguns, talvez por conta da sua tradição e cultura, e outros, pela forma como foram historicamente perseguidos no passado e ainda são, ou que sofreram e ainda sofrem atos de intolerância religiosa.

A primeira evidência histórica desses espaços surge com Mãe Aninha após a chegada do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá transferido da Vasco da Gama para o Cabula em 1910. Segundo Nicolin (2007, p. 29) “Em 1936, Iya Oba Biyi assenta a pedra da construção da Sociedade Civil Beneficente Cruz Santa Opô Afonjá, primeira sociedade civil do Cabula”. Desde então, a presença dos EA forma crescendo nessa área com a chegada do Viva Deus na década de 1940 e do Casa de Lua Cheia na década de 1970 (CEAO, 2006), os quais estão inseridos nas principais de vias de acesso, circulação e serviços do bairro, área que tem sofrido um grande processo de valorização imobiliária..

É importante frisar que, apesar destes espaços serem marcados pela herança afrodescendente, os mesmos possuem características distintas quanto ao padrão de organização, dimensão do território, presença de elementos naturais, origem histórica, nação, festividades, formas de culto e etc. Para isso, fez-se um levantamento de campo buscando aferir informações com as principais lideranças desses referidos terreiros, a fim de compreender a dinâmica e as relações identitárias nesses espaços.

Desta forma, tomou-se como ponto de partida primeiramente localizar e identificar na área de estudo do Cabula estes espaços afrodescendentes, a fim de obter informações por meio dos resultados do trabalho de campo. Conforme o mapa abaixo (Figura 5), observa-se a presença dos três EA analisados neste trabalho: o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, o terreiro Casa de Lua Cheia e o terreiro Viva Deus situados nas principais vias do bairro.

Figura 6: Espaço Afrodescendente do Ilê Axé Opô Afonjá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

Num espaço marcado historicamente pela ocupação quilombola conforme visto anteriormente, Mãe Aninha foi uma visionária que resgatou no bairro do Cabula os valores culturais da herança negra. Nicolin (2007, p.27) também destaca esse momento ao citá-la, “a outra filha Oba Tosi foi Oba Biyi, com nome católico Eugênia Anna dos Santos, filha de Xangô, orixá do fogo, da justiça e do poder de expansão da realeza, da vida ininterrupta na terra, que também, após a morte de Oba Tosi dos Gantois vai expandir os valores nagôs em outro lugar”.

Nicolin (2007) faz referência ao início da formação do Opô Afonjá, “uma roça no São Gonçalo do Retiro, onde organizou seu terreiro, fazendo uma grande casa para todos os orixás e as pessoas velhas que a acompanhavam”. E conclui “este lugar está no Cabula que já havia acolhido a forma de quilombo e, agora, o Ilê Axé Opô Afonjá”. Dona Naná, descreve este momento ao falar da ação inicial de Mãe Aninha em implantar este EA.

Este espaço teve como marco histórico a iniciativa de Mãe Aninha que comprou esse terreno em 1909 no Cabula, fez a casinha de palha e inaugurou em 1910, em homenagem ao líder espiritual Xangô Afonjáa Casa de Xangô e as demais casas de Oxalá, Yemanjá e Yjá (Dona Naná, 2015).

Esta ação revelou a princípio um desejo dela de recriar a África neste espaço. Apesar de o Opô Afonjá existir em vários lugares, sua construção no Cabula fez dele um EA distinto dos demais terreiros da cidade no contexto atual, em virtude de ser caracterizado por várias territorialidades dos orixás, onde os filhos de santo comungam juntos num mesmo espaço, conforme pode ser visto nas figuras abaixo:

Figura 7: Casa de Oyá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 8: Casa de Osún



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 9: Casa de Oxóssi



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 10: Casa de Oxalá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 11: Casa de Omolu

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 12: Casa de Ogun

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 13: Casa de Xangô

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Conforme Dona Naná, a história de Mãe Aninha teve início na Casa Branca junto com Mãe Menininha, a qual após dissidência fundou sua casa no Cabula e a outra na Federação.

Dona Naná trás algumas recordações da memória dessa referência espacial de ocupação do Cabula.

Só existia mato, a Pedreira, a Igreja Colonial dos Capuchinos que foi tombada pelo patrimônio e a Lagoa da Vovó na década de 1940, onde iam fazer as obrigações, tomar banho, lavar roupas, além de irem pescar (Dona Naná, 2015).

Para ela, a implantação do Opô Afonjá durante esse período se configurou como uma importante referência histórica de ocupação do bairro do Cabula. Este espaço fundado por Mãe Aninha, teve a contribuição marcante de Mestre Didi e Mãe Senhora, que deram continuidade a tradição no Cabula promovendo o intercâmbio com outros nomes importantes da sociedade da época como artistas e autoridades, conforme aponta Nicolin (2007).

Mestre Didi é tetraneto de Iya Oba Tosi, Marcelina da Silva, uma das três africanas fundadoras do culto do império Nagô na Bahia, neto espiritual de Iyá Oba Biyi, Mãe Aninha, e filho de sangue de Mãe Senhora, Iyá Nassô Oxum Miuwa. [...] Mestre Didi conta que antes de morrer Mãe Aninha: “Chamou então seu neto Didi, o Assogbá, o Oba até Miguel de Sant’Anna, e a Osi Dagan, Senhora”, (SANTOS, D. M., 1988, p.15) e pediu-lhes que juntos dessem cada um, dentro de suas funções, continuidade a tradição plantada no Cabula.[...] Santos, D. M. (1988, p. 19) Mãe Senhora, Iya Oxum Miuwa, também amplia o intercâmbio iniciado por Mãe Aninha, com a sociedade oficial, ao receber no Ilê Opô Afonjá autoridades do governo e de outros segmentos, uma destas ocasiões foi o seu cinquentenário de orixá, e, entre as autoridades, estava o Ministro da Educação do Governo JK, Dr. Clóvis Salgado e a imprensa de Salvador (NICOLIN, 2007, p. 32, 33 e 34).

Mãe Senhora, autora da metáfora “Da porteira pra dentro, da porteira pra fora”, mostra que “da porteira pra dentro” existe por meio dos rituais e liturgias assegurados pelo axé, a igualdade na busca constante dos valores simbólicos e culturais africano-nagôs. Já “da porteira pra fora”, a dinâmica sociocultural abre espaço para o intercâmbio de valores entre a tradição e a contemporaneidade da sociedade oficial. Essa dinâmica da porteira só fez ampliar e renovar o que Mãe Aninha criou no Opô Afonjá conforme destaca Nicolin (2007):

Com efeito, em 1959, Salvador foi sede do IV Colóquio Luso-Brasileiro, promovido e organizado pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e o Ilê Opô Afonjá foi o lugar da confraternização, onde foi servido o Amalá, caruru, de Xangô. Neste encontro estava presente o escritor Jorge Amado, que era Oba Otun Arolu do Ilê Opô Afonjá, filho de Oxóssi (NICOLIN, 2007, p. 33 e 34)

Mãe Aninha foi além do que meramente implantar um lugar para os afrodescendentes. Ela buscou como visionária repassar adiante estes valores culturais de sua herança histórica aos mais jovens, pois viu na educação um caminho possível para transformar este sonho em realidade. Dona Naná descreve este momento ao mencionar a criação da escola como parte dos sonhos e perspectivas de Mãe Aninha para as gerações seguintes.

Implantou a educação que muito se interessava. Era uma que pensava a frente do tempo dela. Ela queria ver os filhos de Xangô com anel de doutor, e expressou com emoção e satisfação a realização deste sonho “a juventude daqui, a maioria estão estudando no nível superior e outros se formando” (Dona Naná, 2015).

Segundo ela, este projeto de educação teve início como creche até se tornar escola e existe desde a década de 1970, quando veio participar de uma festa com a realização de uma peça teatral sobre Oxóssi no Opô Afonjá. Entretanto, ela descreve os grandes desafios enfrentados para levar adiante o projeto educacional frente ao preconceito vigente da época com as comunidades de terreiro, e destaca o excelente e revolucionário trabalho desenvolvido pela Prof^a Marinalva.

Houve problemas com muitos professores que não quiseram vir ensinar pelo fato da escola ser dentro do Candomblé, e quando vinham não queriam falar da cultura negra. Foi a partir da Prof^a Marinalva que foi implantado aulas sobre a cultura negra, ressaltando a valorização de sua cultura, a aceitação a suas raízes e o gosto pela negritude a exemplo do uso do cabelo black e etc...A escola é aberta a todos, mais sobre os moldes da cultura negra (Dona Naná, 2015)

A implantação da escola foi significativa para a comunidade, pois trouxe na sua proposta pedagógica a difusão da cultura negra. O Opô Afonjá é o único terreiro da cidade de Salvador que contém dentro de seu espaço uma escola atrelada ao município, e talvez um dos poucos que desenvolve uma proposta pedagógica comprometida em transmitir os valores da cultura afrobrasileira que inclui a comunidade ao seu entorno. Entretanto, outros EA surgem no Cabula durante essas décadas como reprodutores sociais da herança negra.

Nesse mesmo período histórico surgia na década de 1940 o EA Viva Deus na Estrada das Barreiras e logo depois o EA Casa de Lua Cheia na década de 1970 na Av. Silveira Martins. No primeiro, não foi possível realizar a pesquisa de campo devido a liderança não

desejar conceder entrevista e nem prestar informações por motivos que desconhecemos. O segundo, sob a liderança de João Bispo foi fundado na Federação na década de 1960 e depois transferido em 1977 para o Cabula.

Este EA (Casa de Lua Cheia) constitui-se num Centro de Caboclo ou Centro de Umbanda Mesa Branca cuja base religiosa é o culto ao Caboclo que surge no Brasil no período colonial durante o sincretismo religioso, também denominado culto Mesa Branca, com o regime de sessão formado pelos assistentes – médiuns cujo trabalho religioso é incorporar os caboclos – que chegam e fazem as preces católicas e cardecistas e os cânticos ao Caboclo.

As figuras 14 e 15 abaixo, retratam os EA Casa de Lua Cheia e Viva Deus, os quais localizam-se respectivamente na Av. Silveira Martins defronte a Uneb e na Estrada das Barreiras. A Casa de Lua Cheia é um espaço de Nação Umbanda, fundando em 1977 e liderado pelo regente Caboclo João Bispo (CEAO, 2006). Já o Viva Deus é um espaço de Nação Angola, fundado no ano de 1946 e atualmente é liderado pela regente de Oxalá Rosemeire Campos.

Figura 14: Espaço Afrodescendente Casa de Lua Cheia



Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

Figura 15: Espaço Afrodescendente Viva Deus



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Estes espaços estão situados nas principais vias do bairro em área de grande valorização imobiliária e resistem ao longo do tempo frente a este processo por meio da permanência e manutenção de suas tradições e heranças culturais. Ambos os espaços se constituem simbolicamente como grande força de representação do povo negro no Cabula.

3.2. Cabula: Paisagens e Relações Identitárias (Material e Imaterial).

As paisagens dos EA situados no Cabula marcam as relações identitárias destas comunidades que se revelam pelos elementos materiais e imateriais presentes em sua cultura, nas experiências cotidianas e no seu modo de vida. Nesse sentido, buscou-se realizar por meio da observação de campo, da aplicação dos questionários e da utilização de fotografias um levantamento dos principais símbolos, elementos e práticas culturais dessas comunidades, a fim de compreender seus significados e importância para as mesmas.

Neste estudo da percepção dos EA do Cabula, somada as percepções dadas pelas conversas e entrevistas, foi utilizado o método da observação, registrando tudo ‘aquilo’ que impressionou nossa percepção como relevante neste trabalho. O ‘aquilo’ pode significar qualquer coisa: um objeto, uma construção, uma paisagem, uma cena... ‘Aquilo que ajuda a

compreender os EA não apenas pelas características das edificações, mas, sobretudo, pela experiência da prática urbana relacionada ao cotidiano dessas comunidades, mediante seus movimentos, sons, cheiros e estímulos resultantes da interação das ações e reações entre as pessoas e estes espaços conforme aponta TUAN (2012). Nesse sentido, realizou-se registros fotográficos que, enquanto método de pesquisa, foram também utilizados como registro documental que enriqueceu a pesquisa e a análise destes espaços.

Retomando as entrevistas feitas com Dona Naná, coordenadora da biblioteca e Sr. Ribamar (Presidente do Terreiro e da Sociedade Civil Cruz Santa) do Opô Afonjá e com João Bispo do Casa de Lua Cheia, destacou-se as informações relevantes obtidas das entrevistas realizadas com ambas as lideranças. Verificou-se que, o espaço do Ilê Axé Opô Afonjá caracteriza-se como um espaço organizado politicamente e rico de múltiplos significados, em virtude de suas atribuições religiosas e das estruturas que dão vida a esse espaço.

Ao falar deste EA, D.Naná e Sr Ribamar destacam o grande significado para eles:

Este é um espaço sagrado que significa tudo pra nós: a resistência dos negros, os benefícios espirituais que recebemos. Para ela, as casas do candomblé são sinônimas da força que os ancestrais tiveram pra dar a eles essa regalia que tem hoje, o sofrimento que passaram no Brasil (D. Naná e Ribamar, 2015).

Segundo os líderes do Opô Afonjá, o respeito à hierarquia tem um papel importante dentro desse espaço, pois garante a manutenção da tradição por parte daqueles que a transmite. Desta forma, os conselheiros ensinam os descendentes a aprender a amar e respeitar os mais velhos, ou seja, o respeito à hierarquia. Para D. Naná “ser do candomblé tem que respeitar a hierarquia a todo preço”, pois, os mais novos apesar da força e vigor que possuem, revelam imaturidade devido a falta de experiência de vida, e completa a frase citando o ditado Iorubá:

A juventude tem muita alegria, mas pouca sabedoria (Ditado Iorubá)

Sobre o chamado no candomblé, Dona Naná descreve o processo de escolha pelo Orixá e a relação de respeito que se deve ter, pois as pessoas passam a ser chamados pelo nome da sua divindade. Ela afirma:

O Orixá lhe chama pra ser Ogam, que manda (Pai do Orixá) no sentido religioso. Quando se confirma como Ogam, passa a tomar a benção (passa a ser senhor e pai) que tem que ser respeitado dentro do terreiro como autoridade civil e religiosa. Obá é um grau acima de Ogam, é um ministro de Xangô (Dona Naná, 2015)

Segundo D. Naná “durante o ritual de culto, a mãe de santo fica sentada na cadeira da divindade (*Xangô*) e todos vão aos seus pés tomar a benção (saudar o Rei). Ela representa *Xangô*”. Mais uma vez, nota-se a importância da hierarquia e da relação de respeito neste espaço. Pode-se observar durante as visitas, a forma de respeito como os adeptos abaixam a cabeça aos Orixás e tomam a benção ao beijar as mãos dos mais velhos. Também, é durante o ritual que acontecem as orações e servem o *Amalá* (caruru) e os quitutes, conformes e observou durante as visitas às quartas pela manhã.

Para D. Naná “o candomblé é uma religião de segredos, exotérica, por isso faz uso das lendas para transmitir alguns de seus valores ocultos”. Isto revela os mistérios de quem possui uma relação direta com seu Orixá. Ela descreve esse processo quando fala do momento em que os filhos de santos são iniciados:

Os que faz santo (Iaôs) ficam enclausurados no mato. Não se faz prática sexual no período de obrigação. Quando faz o santo corta o cabelo durante três meses e antigamente naquela época não saia do terreiro, mas hoje os que trabalham ou precisam estudar faz suas atividades fora, tiram o colar do pescoço e depois voltam pra dormir no terreiro. Isso mudou muito hoje (Dona Naná, 2015).

Ao descrever sobre o processo histórico e o EA do Opô Afonjá, D. Naná e Ribamar afirma que “o primeiro grupo a chegar no Brasil foram os Kongos (angolanos). Trouxeram sua religião e seus costumes. Falamos muita coisa que é do kongo”. O terreiro para eles é um ponto de resistência que ficou até hoje.

Segundo eles, o terreiro foi maior do que é hoje, mas, com as invasões de moradores foi perdendo espaço, e quando foi tombado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional) a liderança resolveu manter os moradores em seus terrenos, em vez de desapropriá-los. “A comunidade é grande, mais a maioria das pessoas não moram aqui dentro, e alguns só vêm no período de obrigação” diz Dona Naná. Ela ainda acrescenta “todo mundo trabalha e só chega à noite. Antigamente eram autônomos e hoje acompanham a rotina da modernidade” conclui.

Segundo ela, a presidência do terreiro administrada pela Sociedade Civil Cruz Santa dá uma assistência muito grande a comunidade, tanto para os de dentro, quanto os de fora. O Opô Afonjá possui boa relação com a vizinhança, apesar de alguns conflitos com os movimentos neopentecostais que por uma ação discriminatória fazem proselitismo religioso à sua religião, e também possuem relação de amizade com outros terreiros por meio das festas interativas como a Casa Branca e o Bate Folha.

As principais festas do Opô Afonjá são: a Festa de Xangô que acontece entre os dias 29 de junho a 11 de julho; o Ciclo de Oxossi no dia 4 de junho; as Águas de Oxalá durante três domingos de setembro e a Festa de Exu que vai até novembro. Os quadros abaixo apresentam aspectos relevantes do espaço afrodescendente Ilê Axé Opô Afonjá, resultantes da coleta de dados dos questionários aplicados.

O primeiro destaca o processo histórico de ocupação do terreiro, a estrutura física, política e religiosa, e o padrão de organização destes espaços. Já o segundo, mostra a importância das atividades econômicas e sociais, as relações sociais com a vizinhança e outros terreiros, os problemas sociais existentes e reivindicações, e o valor simbólico deste espaço para a comunidade e sua relação com a questão quilombola.

QUADRO 1: ORGANIZAÇÃO DO EA ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ

PRINCIPAIS ASPECTOS	I – ESPAÇO AFRODESCEDENTE ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ
Fundação	Fundado em 1910 por Mãe Aninha, cujas estruturas eram o Barracão de palha e taipa e a Casa de Xangô de tijolo. Na gestão Mãe Senhora ocorre as transformações estéticas
Nº Famílias	30
Nº Membros	150
Associação	Cruz Santa – 1936
Programas Governamentais	Não Possui Apenas a escola municipal
Organização Atual	Marco no governo Roberto Santos com liberação para a prática religiosa. Atualmente a Cruz Santa cuida da parte administrativa, civil e religiosa (museu, biblioteca, centro cultural, casa do carrapicho, casa do alaká (tecelagem), escola, ônibus biblioteca itinerária, e casa de culto).
Divisão Hierárquica	Hierarquia: (Yialorixá, Yiakekerê, Ebomis, Obás, Ogais e Ajuês), mais novos: Abians (não tem obrigação, mulheres: (iniciadas) e Ebomi (mais velhas), e os homens: Roupa de Ração

Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

QUADRO 2: ASPECTOS SOCIAIS DO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ

PRINCIPAIS ASPECTOS	II – ESPAÇO AFRODESCEDENTE ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ
Atividades Econômicas	Casa do Carrapixo: Venda de butique, esteiras, fio de contas, pastinha, pano da costa, fila (gorro), alaká (lençol), (tira) e elementos dos Orixás.
Atividades Culturais	Festas e Cultos aos Orixás (3 Oxóssi, 4 Xangô e Ciclo Oxalá)
Relação de Vizinhança	Boa! Sofrem problemas apenas de proselitismo religioso com os neopentecostais que invadem a área.
Interação com outros Terreiros	Não. Cada terreiro tem sua individualidade religiosa, independência e autonomia.
Pressão Imobiliária	Não. O terreiro é tombado pelo IPHAN
Principais Reivindicações	Posto médico na região, assistência médica e jurídica
Significado Espacial	Espaço sagrado, resistência do negro, espaço religioso, cultural e social.
Relação com os Quilombos	Sim. Porque é muito antigo desde o séc.XIX quando Mãe Aninha sai da Casa Branca e passa a se instalar no Cabula em 1910. Consideram-se um quilombo urbano, pois mantém as tradições e se desvincula do catolicismo sincretismo não é mais necessário).

Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

Percebe-se o padrão de organização do terreiro, que desde a gestão da Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi passou a implantar importantes estruturas que contribuiu para a manutenção de suas tradições culturais. Atualmente, o Opô Afonjá conta com a presença da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, o Centro Cultural Odé Kayodé, o Museu Ilê Ohum Ilailai(Casa das coisas antigas), que funcionava antes na Casa de Xangô, a Biblioteca Ilê Ikojopô Iwe, a Casa do Carrapicho (venda de produtos do Axé) e o Ônibus com a Biblioteca Itinerária (Difusão da Cultura afro-brasileira).

O EA do Opô Afonjá dispõe de uma estrutura organizacional impressionante, que guarda elementos essenciais da cultura afro-brasileira, os quais são abertos à visitação do público, entre elas destaca-se: a Escola Municipal e o Centro Cultural que é filiado à escola, onde acontecem as aulas de música e percussão; o Museu que dispõe de utensílios usados nos cultos, a estatueta de todos os Orixás, as cadeiras das Ialorixás, um santuário de culto, dentre outros elementos; a Biblioteca que dispõe de um acervo riquíssimo de obras que abordam a história e conhecimentos da cultura africana; o Ônibus com biblioteca itinerante que circula o Estado da Bahia com o objetivo de difundir a cultura negra; a Casa de Tecelagem que produz o pano da costa e os demais tecidos dos filhos de santo para uso nos cultos; O Barracão onde acontecem os cultos, as festas e celebrações; e por fim, a Casa do Carrapicho que

comercializa utensílios e objetos usados pelos filhos de santo nos rituais e cultos, conforme mostram as figuras abaixo:

Figura 16: Centro Cultural



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 17: Museu



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 18: Ônibus Biblioteca-itinerante



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 19: Biblioteca



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 20: Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 21: Casa do Carrapicho



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 22: Casa do Alaká (Teceragem)



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Em entrevista ao líder João Bispo do EA Casa de Lua Cheia, nota-se que, diferente do Opô Afonjá é um terreiro de umbanda que realiza o culto ao Caboclo, ou seja, no primeiro temos um EA de nação Ketu¹², enquanto no segundo temos um EA de nação Umbanda com tradições e formas de culto bem diferentes. Percebe-se também, um padrão de organização quanto ao objetivo que consiste em respeitar as bases que encontraram e aprimorar com outras preces que irão enriquecer o ato religioso. Segundo Bispo o culto acontece da seguinte forma:

Os caboclos chegam através da manifestação e incorporação de cada médiun e dão o grito de presença (Ilá) a saudação a todos, onde os membros recebem atendimento e assistência, e começam a ser assistidos pelos caboclos nas suas necessidades (doenças, dificuldades materiais ou espiritual, tormentos e etc...). E os ausentes também são assistidos espiritualmente pelos guias ou caboclos presentes na sessão (Bispo, 2015)

Nota-se que, o EA atribui grande importância ao trabalho de assistência tanto material, quanto espiritual aos membros. Há todo um ritual no trabalho de assistência que é caracterizado pela Mesa Assistente a qual é composta por oito (8) médiuns em cada lado; o presidente e vice-presidente em cada ponta da mesa, além das cadeiras reservas em volta da mesa destinada para outros médiuns. A chegada é marcada pelo ritual de passagem, o livro de assinatura dos nomes que se fizeram presentes na sessão e o livro de anotações dos caboclos (guias, mensageiros de luz) presentes e os médiuns que incorporam os caboclos.

Os quadros abaixo apresentam a estrutura de organização e os aspectos sociais do EA Casa de Lua Cheia. O primeiro também destaca o processo histórico de ocupação do terreiro, a estrutura física, política e religiosa, e o padrão de organização destes espaços. E o segundo, mostra a importância das atividades econômicas e sociais, as relações sociais com a vizinhança e outros terreiros, os problemas sociais existentes e reivindicações, e o valor

¹² **Nação Ketu**, aonde se cultua os Òrisás do panteão Yoruba... Proveniente da Nigéria. A língua sagrada utilizada em rituais do Ketu é o Iorubá ou Nagô, derivada da língua Yorubá. O Ritual de uma casa Ketu baseia-se no idioma, no toque dos Ilus (Atabaque), nas cantigas, nas cores usadas pelos Orixás, sendo os mais importantes: Sacrifícios, Oferendas, Águas de Oxalá, Iniciação, dentre outros. O povo Ketu procura manter-se fiel aos ensinamentos das africanas que fundaram as primeiras casas, reproduzem os rituais, rezas, lendas, cantigas, comidas, festas, esses ensinamentos são passados oralmente até hoje. As posições principais do Ketu (são chamados de cargo ou posto, em yorubá Olóyes, Ogãns e Àjdiès), em termos de autoridade, são: o cargo de autoridade máxima dentro de uma casa de candomblé é o de Iyálorixá (mulher – mãe-de-santo) ou Babalorixá (homem – pai-de-santo). São pessoas escolhidas pelos Orixás para ocuparem esse posto. São sacerdotes, que após muitos anos de estudo adquiriam o conhecimento para tal função. Disponível em: <http://www.juntosnocandomble.com.br/2013/05/o-candomble-e-a-nacao-ketu-angola-jeje.html>. Acesso em 25/06/2016.

simbólico deste espaço para a comunidade e sua relação com a questão quilombola, semelhante ao demonstrado no EA do Opô Afonjá:

QUADRO 3: ORGANIZAÇÃO DO EA CASA DE LUA CHEIA

PRINCIPAIS ASPECTOS	I – ESPAÇO AFRODESCEDENTE CASA DE LUA CHEIA
Fundação	Fundado na Federação em 1960, vieram com estrutura montada em 1977 para o Cabula.
Nº Famílias	1
Nº Membros	30
Associação	Não
Programas Governamentais	Não
Organização Atual	Possui 3 Estruturas: Casa de Oxóssi, Centro de Caboclo (Sessões) e Casa do Peso (Administração – 5 pessoas)
Divisão Hierárquica	Não Existe

Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

QUADRO 4: ASPECTOS SOCIAIS DO CASA DE LUA CHEIA

PRINCIPAIS ASPECTOS	II – ESPAÇO AFRODESCEDENTE CASA DE LUA CHEIA
Atividades Econômicas	Não Possui
Atividades Culturais	Existia curso de artesanato e informática com apoio do Instituto Mauá. Realiza a Festa 2 de Julho (todos os Caboclos) e a Festa 3 de maio (Caboclo Queiru)
Relação de Vizinhança	Boa. Relação de amizade, respeito e não existem conflitos.
Interação com outros Terreir	Não existe
Pressão Imobiliária	Não. Nunca houve.
Principais Reivindicações	Implantação de cursos (corte e costura, culinária, informática, artesanato e cabeleireiro).
Significado Espacial	A própria vida, razão da existência.
Relação com os Quilombos	Não se consideram remanescentes de quilombos, nem quilombo urbano, pois não há resistência.

Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

Pode-se verificar, as diferentes características que marcam a especificidade desses espaços, e que os tornam singulares na cidade de Salvador, bem como, sua importância para a preservação da herança histórica e cultural dos afrodescendentes no bairro do Cabula.

Ao buscar compreender melhor o papel de importância da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos inserida dentro do EA Opô Afonjá, delimitou-se por meio da entrevista alguns pontos fundamentais junto ao corpo gestor e pedagógico da escola, a fim de conhecer essa realidade. Nesse sentido, foi realizada entrevista com a coordenação buscando por meio de alguns questionamentos conhecer esse ponto: Qual o tempo de existência da escola e do centro cultural que é gerido pela mesma?, Como esta organizada e quais os projetos?, Quantos e quais profissionais estão envolvidos?, Quais alunos participam e de quais séries dos projetos no Centro Cultural?, A comunidade externa participa das atividades no Centro Cultural?, Quais as principais reivindicações para o Centro Cultural?, E qual o papel de importância do Centro Cultural?.

Segundo a gestora, a escola existe a mais de 30 anos e nasce do sonho de Mãe Aninha de que “os jovens crescessem aos pés de Xangô com anel no dedo” conforme visto anteriormente. A escola surge como uma mini-comunidade ou creche, sendo um projeto da Mãe Stella enquanto Yalorixá para realização de um sonho que dá nome a primeira Yalorixá Eugênia Anna dos Santos, em homenagem a Mãe Aninha que em iorubá quer dizer “um príncipe nasce aqui”.

O objetivo inicial da mini-creche visava atender as necessidades dos filhos e das filhas de santo do Axé que iam trabalhar e não tinham com quem deixar os filhos. Depois, Mãe Stella quis ampliar em parceria com o Estado um espaço de formação e educação regular. Posteriormente, a escola passa a pertencer ao município com a política do governo de municipalização na área da educação. Conforme a gestora, quem administra em termos de pessoal, de material é a Secretaria de Educação do Município (SEC). Entretanto, o espaço físico da escola é administrado pela Sociedade Civil Cruz Santa (SCCS) do Ilê Axé Opô Afonjá (IAOA) por meio do Regime de Comodato (contrato gratuito que se completa pela entrega da coisa ou objeto, que envolve obrigações de ambas as partes).

A filosofia afro-brasileira está presente na proposta pedagógica da escola, a qual pode ser vista na própria estrutura física das salas de aula, as quais homenageiam as cinco (5) Yalorixás do Opô Afonjá com seus respectivos Orixás, bem como, a primeira gestora da escola. A escola possui seis (6) salas de aula, que recebem os referidos nomes, são elas: (1) Mãe Aninha de Xangô, (2) Mãe Bada de Oxalá, (3) Mãe Senhora de Oxun, (4) Mãe Ondina de Oxalá, (5) Mãe Stella de Oxóssi e (6) Prof^a Marinalva Cerqueira, visando referenciar essa cultura, conforme mostram as figuras abaixo:

Figura 23: Iyá Obá Biyi, Xangô



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 24: Iyá Ofulan Deiye, Oxalá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 25: Iyá Oxum Miuwà



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 26: Iyá Iwi Tona, Oxalá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 27: Iyá Odé Kayodé

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 28: Profª Marinalva Cerqueira

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Concernente a organização e os projetos desenvolvidos na escola, Mãe Stella trouxe várias propostas junto ao museu, casa do Alaká e a biblioteca. A principal delas, foi implantar o Centro Cultural Odé Kayodé (CCOK), um espaço onde fosse desenvolvidas várias oficinas como percussão e capoeira, a fim de ocupar os jovens que estavam ociosos em casa sem atividade. Segundo a gestora, o centro tem menos de quinze (15) anos e a dez (10) anos atrás, houve um resgate da proposta pedagógica e do fazer pedagógico da escola que foi implantar o Projeto Ilê Aiaó, que quer dizer “Caminho da Alegria” o qual tem como referência a cultura afro-brasileira.

A partir daí, houve uma parceria com a Secretaria de Educação em consentimento com a Sociedade Civil para implantar os projetos no Centro Cultural. Conforme a gestora, as oficinas no CCOK não atendem as pessoas da comunidade do Axé, nem do bairro do São Gonçalo e Cabula, mas apenas as crianças da escola, em virtude de está atrelado à SEC. Nesse espaço acontece o Projeto Mais Educação com oficinas e aulas que fazem parte da matriz curricular e das diretrizes da rede escolar que são as expressões artísticas de música e percussão. Ela ainda acrescenta:

A Música faz parte do currículo da Secretaria de Educação, sendo disciplina obrigatória. Já a Percussão é um projeto respaldado pelo Ilê Aiaó que é nossa proposta pedagógica da cultura afro-brasileira, cuja aula é feita por um professor senegalês (Dudu) em parceira com o professor de música e com o Projeto Mais Educação (Gestora, 2015).

Percebe-se dentro da perspectiva pedagógica da escola, um compromisso em sua prática cotidiana de transmitir às novas gerações o conhecimento da história e cultura afro-brasileira. Para isso, tal prática está estruturada no envolvimento de vários profissionais que compreende um quadro de quatro (4) professores: um (1) professor efetivo da rede de educação que é o professor de música, dois (2) monitores do Projeto Mais Educação (contratados pelo programa) e um (1) professor contratado de percussão, além de dois (2) funcionários de sérios gerais que desenvolvem o trabalho no Centro Cultural. A escola compreende o Ensino Fundamental, onde todos os alunos das turmas do 1º ano ao 5º ano participam das aulas de música e percussão. Entretanto, no projeto Mais Educação participam cerca da metade dos alunos, visto que, dependem da autorização dos pais.

Ao questionar a gestora se as atividades no Centro Cultural são disponíveis à comunidade vizinha, ela respondeu o seguinte:

Não. Porque o Centro Cultural é dirigido pela escola com respaldo e subsídios do município pela Secretaria de Educação. Houve um momento que um filho do axé desenvolvia atividade de capoeira à noite com a comunidade do Axé. Hoje não, pois a noite não é horário comercial da escola para a direção estar presente e só participa os alunos da escola (Gestora, 2015).

Em virtude de ser um projeto criado em conjunto com as outras demais estruturas (biblioteca, museu, casa de tecelagem e etc..) e idealizado por Mãe Stella, percebe-se que, há um grande desejo de que o espaço do Centro Cultural e seus projetos possa também ser de utilidade para os filhos do Axé e não fique apenas restrito aos alunos da escola. Segundo a gestora, há muitas reivindicações para o CCOK, entre elas a busca pela reforma do centro, que já está firmado através de um contrato pela Secretaria de Educação, porém não há planos de implantar outros projetos na proposta pedagógica da escola.

Ela destaca que, o papel e importância do Centro Cultural seriam “se pudesse atender a comunidade, se fosse um projeto do axé como era antes”. E conclui:

Para a escola é de suma importância tendo um espaço de estrutura boa, adequada para o desenvolvimento das oficinas. As expressões artísticas úteis para desenvolver o cognitivo e o aprendizado das crianças. Elas são uma conquista que vamos buscar que se mantenha a fim de trazer mais possibilidade de propostas dentro das expressões artísticas que estejam ligadas ao nosso projeto (Gestora, 2015).

Dentre os recursos didáticos e instrumentais utilizados pelos professores no desenvolvimento das atividades com os alunos em sala de aula, destacam-se o uso do quadro para as aulas expositivas na relação ensino-aprendizagem, e o uso dos instrumentos para as aulas práticas de música e percussão. Os principais instrumentos de percussão utilizados são: o bumbu, tambor, tamborim, atabaque, repinique (repique), cuíca (pwita), surdo, tom-tom, bata, baquetas, triângulos, dentre outros conforma mostram as figuras abaixo:

Figura 29: Espaço de Aula do Centro Cultural



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 30: Instrumentos de Percussão



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 31: Instrumentos utilizados nas aulas pelos alunos



Fonte: Trabalho de Campo, 2015

Elaboração: Flávio Mota

Em entrevista à líder da casa do Alaká (Casa de Tecelagem) D. Iraildes, foi possível identificar importantes elementos identitários dos afrodescendentes. Segundo ela, a Casa do Alaká é a principal responsável por produzir o pano da cosa (tecidos) a exemplo do mojá que é o toco da cabeça e o alaká que os filhos de santo usam entre o peito, panos que representam a cultura africana. Porém, a nágua e camisa de crioula são roupas portuguesas.

A Casa do Alaká é criada em 2002, e nasce do sonho de Mãe Stella após ela ter ido à África, pois, as roupas que são utilizadas dentro do candomblé estão perdendo a tradição a exemplo das roupas alegóricas de carnaval. Para Iraildes, “o candomblé busca manter a tradição usando o pano da costa, o murin, o tecido produzido pelo próprio Iaô, da cor do Orixá”. Ao mencionar sobre a importância do pano da costa e de sua origem na África, ela destaca o seguinte:

O pano da costa só se usa dentro da hierarquia do candomblé quando se completa sete (7) anos de iniciado, com obrigação é que se usa esse pano. Na África desde que nasce já se usa nas várias etapas da vida até a morte, quando é enrolado por todos esses panos (D. Iraildes, 2015).

Percebe-se que, o uso do pano da costa está ligado ao sagrado para os filhos de santo do candomblé, por isso, buscar ampliar sua produção em solo local é garantir a manutenção

da tradição. Nesse sentido, a casa do alaká é criada com o objetivo de não deixar morrer a tradição, e com base nesse princípio a tecelagem enquanto atividade nasce como um projeto visando à renda das famílias, “herança nossa para ser passada aos filhos e a todos que querem aprender, onde podem viver fazendo pano da costa, redes, jogo americano e tapetes como uma renda familiar”, afirma D.Iraildes.

Houve por duas vezes a tentativa de implantação da casa de tecelagem. Primeiro em 1980, quando Mestre Abdias e alguns filhos tentaram adquirir o tear, mas não obtiveram sucesso, pois, além de ser muito caro, eles não tinham auxílio do governo. Depois, em 2002 com Mãe Stella, que conseguiu implantar esse projeto buscando trabalhar com os netos da casa, os mais novos ou adolescentes, a fim de adquirirem uma profissão e repassar adiante para os outros, onde os mais velhos, também tinham oportunidade para aprender. “Hoje já tem verba para o povo de santo ou terreiro” diz Iraildes.

O Opô Afonjá é o primeiro EA a ter uma casa de tecelagem. A casa do Alaká para D.Iraildes “não é só do povo de candomblé apenas, mais é um presente, uma herança de todo povo africano, todos que queiram aprender”. Segunda ela, as oficinas de capacitação técnica teve início com Mestre Abdias e sua filha Lurdinha que ensinaram a técnica de tecelagem por um mês de aula começando no barracão e depois na frente da casa de Xangô. Entretanto, notava-se a necessidade de um lugar, o que resultou na suspensão e arquivamento do curso de capacitação por um tempo.

Em 2002, com a iniciativa de Mãe Stella o curso voltou a funcionar com Mestre Zelito do Instituto Mauá, o qual havia sido capacitado por Mestre Abdias. O curso teve início com uma turma de dez (10) pessoas durante seis meses de aula no Instituto Mauá, cujos alunos saíram capacitados para ensinar a atividade, sendo a partir daí inaugurado nesse mesmo ano no Opô Afonjá. Apesar desta iniciativa e capacitação, houve grande evasão desses profissionais habilitados pelo curso, pois, muitos deles constituíram famílias e buscaram outras áreas de atuação no mercado, restando apenas D. Iraildes para dar continuidade ao projeto.

Conforme Iraildes, o curso de tecelagem ocorreu em 2008 e 2009 por duração de três (3) meses e funcionou três vezes por semana, com entrega de certificados. Ao final do curso, todos os alunos receberam os panos que produziram e um DVD com um documentário gravado que continha as imagens dos alunos e as falas dos seus mestres. Houve também uma oficina de seis (6) meses com o Projeto Arakogogô (corpo da diversidade) que trabalhou todas as artes do candomblé (tecidos, bonecas, estrutura em palha, madeira, ferro, cânticos, festas,

danças, costuras de roupas e etc...). Estas oficinas foram significativas para reafirmar e difundir os valores identitários do axé.

Esta difusão destes valores se deu pela produção de livros lançados pelo IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia) e Instituto Mauá, e a produção do vídeo pela TVE sobre a tecelagem no Opô Afonjá.

Aqui é Ketu. É importante saber quais roupas um povo de axé veste. Temos que fazer nossos panos aqui no Brasil, assim como fazem na África, para dar continuidade e para manter nossa tradição já que somos descendentes de africanos, e não precisar importar da África (Dona Iraildes, 2015).

Segundo ela, o curso de tecelagem é aberto a todos que queiram participar e divulgado para todos os terreiros através do diário de programação do pelourinho que é feito pelo Correio Nagô Fala-fala. Porém, devido a falta de verbas para divulgar, não conseguiram fechar as vagas para o curso. Por conta disso, o Opô Afonjá tem buscado através da SETRE (Secretaria do Emprego, Trabalho, Renda e Esporte) que dispõe de uma verba destinada ao povo de santo graças a Deputada Olívia Santana (Mulher guerreira do Axé) fazer parcerias com outros terreiros para instalar a tecelagem, mas isso ainda não foi possível em detrimento do projeto ainda não ter sido aprovado.

Entretanto, alguns passos estão sendo dados, a exemplo de um terreiro na Sussuarana que foi visitado, o qual implantou o projeto de costura em parceria feita com a Casa do Alaká. “O Opô Afonjá é visto lá fora como um terreiro que se organiza” afirma Dona Iraildes. Ela diz que, o objetivo é contemplar doze (12) EA com a tecelagem através de suas lideranças, fazer o dinheiro circular dentro do terreiro onde deve ser investido em vez de comprar fora, dando oportunidades das mulheres se manterem. No que concerne ao importante papel desempenhado pelas mulheres, ela diz:

Sofremos muito para se manter de pé. Apesar de existir hoje os babalorixás, o candomblé sempre foi de raiz matriarcal. As matriarcas, iyalorixás guerreiras que mantiveram a tradição do axé, deram o sangue, e hoje deu às mulheres a liberdade de dizer abertamente que é negra, sou do Orixá, pertença a tal terreiro, faço parte do candomblé, abrir-se com todo respeito e admiração de ser (Dona Iraildes, 2015)

Atualmente as oficinas estão fechadas por conta da reforma que a Casa do Alaká terá que passar por manutenção, após treze (13) anos de implantada, e depois voltar ao seu normal funcionamento. Conforme Dona Iraildes “a proposta é para as mães que tem os filhos na escola possam aprender a profissão nos tempos livres”, o que assegura a permanência dos valores identitários de tradição matriarcal.

Quando questionada sobre a relação dos jovens com a tecelagem, Dona Iraildes revelou por um lado, certo descontentamento por eles buscarem outros interesses. Por outro lado, ela se mostrou esperançosa quanto à força e importância que a religião tem na vida dos jovens, que os mantém unidos à tradição, conforme ela aponta:

Os jovens da comunidade buscam outros interesses porque falta um trabalho de base com as crianças envolvendo-os em atividades como capoeira, dança de roda, futebol, bumba meu boi e dias festivos, embora algumas ainda vem brincar no fim de semana. Hoje o que segura os jovens ainda aqui é a religião, tendo uma relação de respeito com o uso das roupas e com o espaço sagrado (Dona Iraildes, 2015).

Para concluir, constatou-se a grande importância da tradição na relação com a família que possui um significado simbólico ao longo da formação religiosa e hierárquica dentro desse EA.

A Iaô é como uma criança que vai aprendendo. É como um diploma de conhecimento da religião. É a busca do seu conhecimento, da conexão com o seu ser, o universo, a natureza, e o seu Orixá dono da sua cabeça, da sua energia cósmica. O mundo passa a ser mais concreto e real. É como a criança que só tem a preocupação de brincar, correr e ser feliz. As energias sempre acham que você aprendeu e adquire experiência como passar dos anos. O Axé é oral, quanto mais fala, mais aprende, o qual é passado para os outros (Dona Iraildes, 2015).

Pode-se considerar que, a Casa do Alaká conserva um importante legado de manutenção e difusão da tradição afrodescendente, tanto pela oralidade de transmissão do conhecimento, quanto pela praticidade na experiência com a produção do pano da costa, tão significativo para o uso dos filhos de santos, para a renda das famílias, profissionalização das mulheres e jovens, e manutenção dos costumes africanos em solo local.

Figura 32: Panos da Costa

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 33: Tear Mecânico

Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

3.3. As Estratégias de Resistência dos Afrodescendentes e o Direito à Cidade.

Nesta análise feita anteriormente sobre os espaços afrodescendentes (EA) no bairro do Cabula, foi possível perceber as peculiaridades da cultura afrodescendente registradas nesses espaços. O sentimento de pertencimento ao lugar, a história de ocupação e construção, a cultura e memória coletiva, mostram claramente as especificidades desses espaços presentes no Cabula.

Para isso, diante das necessidades, reivindicações e problemas vivenciados pelas comunidades dos EA no bairro do Cabula, foi fundamental compreender o papel do Estado enquanto poder público, no que concerne às políticas públicas voltadas à assistência e auxílio para as comunidades afrodescendentes, bem como, a importância que é dada ao seu valor simbólico e cultural por parte do Estado da Bahia. Nesse sentido, buscou-se acolher informações dos órgãos competentes, como a Secult (Secretaria de Cultura) que atua através do CCPI (Centro de Culturas Populares e Identitárias) e a Fundação Palmares, visando conhecer quais as estratégias de resistência para os afrodescendentes e o seu direito à cidade, muitas vezes negado.

Buscu-se desta forma, entrevistar os representantes dos referidos órgãos a fim de conhecer de que forma atuam na proteção ao patrimônio cultural¹³ dos afrodescendentes e na manutenção desta por meio da transmissão destes conhecimentos às novas gerações. Inicialmente, foi realizada entrevista com a Diretora do CCPI, que recebeu de forma amigável e acolhedora, e mostrou sua história de vida e militância, bem como, os grandes desafios que enfrentou e tem enfrentado como gestora na luta pela manutenção e difusão da cultura negra. Ao falar de sua história de vida até chegar ao cargo de diretora da cultura, ela disse:

Eu estou aqui porque sempre lidei com cultura, nasci no interior onde sempre buscamos nossas formas de entretenimento. Desde criança brinquei de Terno de Reis, Bumba meu-boi, meu pai tinha uma orquestrazinha. Minha mãe era costureira do terno, dancei quadrilha, vim pra Salvador, fundei o Ilê Ayê Bloco Afro e lá foi minha academia inicial, foi lá que aprendi a pesquisar, aprendi a minha história, afirmei minha identidade, descobri o mundo, ajudei os meus alunos, me elegeram pra ser secretária duas (2) vezes. Se não fosse o Ilê Ayê não seria nada da minha vida. Fiz teatro nos palcos; fiz Pau Brasil, Na Idade da Pedra, Glauber Rocha nos anos 70 e Capitães de Areia. Estou aqui não porque a academia me instrumentalizou pra ser gestora de cultura, mas porque na vida eu sou fazedora de cultura e me acho legítima nesse particular, e o que não sei eu estou sempre disposta a acompanhar (Diretora do CCPI, 2015)

A entrevistada foi secretária por duas vezes na gestão pública, A primeira na prefeitura de Imbassaí compondo a Secretaria de Reparação, com apenas um ministério no Brasil. A segunda na gestão do governo de Jaques Wagner na Secretaria de Desenvolvimento Social no Combate a Pobreza. Segundo ela “foi nesses momentos que abri espaço para o meu povo, para que tenham acesso aos benefícios”. Desde então, ela permaneceu na luta pela garantia de direitos do povo negro, até chegar à Secretaria de Cultura.

Conforme a diretora, a Secult é uma secretaria nova, pois anteriormente era secretaria da cultura e turismo, cujos objetivos se misturavam. No início do governo Wagner ela foi desmembrada, onde a cultura fez a sua lei orgânica, estabeleceu as suas diretrizes, as suas metas e competências, e se desvincilhou do turismo. Nesse momento, houve as primeiras conferências onde a sociedade civil apresenta seus anseios e necessidades, em que, teve como maior grito no interior da Bahia a criação pela Secult de um organismo que tratasse das

¹³ **O Artigo 216 da Constituição Federal de 1988 conceitua Patrimônio Cultural** como sendo os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Nessa redefinição promovida pela Constituição, estão as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

culturas populares e identitárias, pois, eram poucos apoiados com fomento e políticas públicas voltadas para elas, uma vez que, nunca foram tratadas como cultura.

A entrada do ministro Gilberto Gil no Ministério da Cultura em 2003 durante o governo Lula, abriu caminho para a revolução na cultura, visto que, fez frente às visões conservadoras e possibilitou os meios de resgatar e reconhecer a existência das culturas identitárias oriundas dos povos de terreiros, povos de quilombos, povos indígenas e os ciganos. Ao ser criado o Centro de Culturas Populares e Identitárias, ela foi convidada para dirigi-lo, cujo órgão é responsável por fazer a gestão dos três largos da programação do Centro Histórico ou Pelourinho, mais especificamente a Praça Tereza Batista, Pedro Arcaño, Festa de Santa Barbara, Dia do Samba, Carnaval do Pelô e São João do Pelô.

Sua criação em 2011 buscou abranger como área de influência aos demais municípios do Estado da Bahia, pois, a cultura restringia-se apenas à metrópole de Salvador, ou seja, era voltada apenas para a capital. Isto permitiu repensar e recriar uma nova concepção de cultura que contemple todos os segmentos sócio-culturais, conforme ela aponta abaixo:

Nesta nova concepção de cultura, nesse novo momento da história, nesse novo rebuliço de uma mentalidade diferenciada, de um governo, de uma gestão e de uma nova proposta de cidadania foi uma revolução pra minha cabeça que me fez reaprender e revisar meus conceitos ao trabalhar com esses segmentos sociais (os pescadores artesanais, indígenas e povo de santo). Esse conceito de cultura vai se formando e se percebe que esses grupos sempre tiveram à margem e nunca usufruíram dos direitos que eles têm. Tem sido muito difícil criar políticas pra esses segmentos e as que têm, são políticas excludentes, pois tem que ter um computador lá na zona rural para entrar no site e participar do edital pra obter um recurso, o que dificulta o processo de comunicação (Diretora do CCPI, 2015).

No momento atual, a grande luta tem sido mudar o formato dos editais, para que, os grupos sociais das culturas populares e identitárias tenham acesso ao fomento e recursos. Para ela, a exclusão destes grupos sociais está contribuindo para fazer morrer as manifestações, que estão deixando de existir por conta das mudanças de valores, do empobrecimento da população, da juventude que não está mais abraçando e por causa do Estado que não cumpre seu papel social de assumir este compromisso como marca da nossa identidade, pois os editais que variam entre R\$40.000,00 e R\$100.000,00 não resolvem, o que resolve são os prêmios para esses segmentos. Ela descreve sua constante luta para garantir o direito a esses segmentos.

Levei um ano caminhando para o tribunal de contas para eles entenderem o que era cultura popular, falando com os burocratas o sentido da cantiga de trabalho, da dança, daquele cântico, de botarem a roupa, daquela marujada, cangada, o significado daquilo para aquele povo, pois não estão fazendo aquilo pra ganhar um cachê, mas porque faz parte da vida e da identidade, para o burocrata entender que aquela modalidade que ele presta conta não serve porque ele é de poucas letras, não tem acesso à tecnologia, que o formato tem que ser um formato pra que ele receba o recurso pra desenvolver as atividades, passar a transmitir esse conhecimento aos mais novos, e que ele não precise prestar contas, pois é um segmento que não tem as artimanhas de botar o dinheiro no bolso. Eles merecem receber o dinheiro por salvaguardar a história e a cultura, pois seu prazer é botar na rua sua cultura, pois querem apenas se apresentar bonito na festa (Diretora do CCPI, 2015)

Percebe-se a grande dificuldade das culturas populares no acesso aos recursos disponíveis, que em virtude da burocracia dos editais ficam limitados a poder fazer uso nos seus projetos sociais e repassar adiante a tradição cultural dos seus conhecimentos. Ela ainda acrescenta:

Por causa da falta de recurso e da modalidade de passagem do fomento é que estas manifestações estão morrendo. As meninas não sabem mais sambar, estão descaracterizadas porque esse conhecimento que o mestre domina, ele não tem como passar, não tem recurso para passar às oficinas, não tem como estimular os jovens a aprender, pois tudo rema contra ele, não tem o suporte do governo e do Estado pra dizer isso é importante (Diretora do CCPI, 2015).

Ao tratar sobre a função social da escola, ela faz crítica ao descompromisso da mesma quanto a essa causa, e afirma ser a escola tão cúmplice nessa história quanto o Estado, pois não deixa entrar na sala de aula a cultura popular e identitária, os contadores de história. Desta forma, ela potencializa a facilidade que a escola tem de passar esse conhecimento para a juventude a fim de não perder a marca identitária do povo negro.

Buscando averiguar quais as políticas públicas do Estado voltadas à preservação da cultura afro-brasileira, verificou-se que tais políticas estão disseminadas em várias secretarias conforme “dizem”. Porém, segundo a diretora do CCPI “a política pública voltada a atender a cultura afro é a Ouro Negro, que existe a oito (8) anos e que só atinge os blocos afro, afoxés, samba e reggae, que desfilam no carnaval da Bahia”, ou seja, um recurso

de R\$ 6 milhões destinado apenas para os blocos de matriz africana de Salvador e Feira de Santana. Sobre esta política ela acrescenta:

É a única que garante, pois é um dinheiro que ninguém mexe. As políticas carimbadas para a população negra não existem. As manifestações negras têm que disputar com as outras e leva desvantagem nessa história (Diretora da CCPI, 2015)

Segunda ela, a criação do Estatuto da Igualdade Racial precisa definir o fundo de cultura para os negros. O fundo de cultura que já é lei está sendo refeito pela Sepromi (Secretaria de Promoção da Igualdade Racial) em parceria com o CCPI, a fim de fazer o recorte racial. O programa Ouro Negro visa ser ampliado para atender as manifestações negras, que terão o recurso garantido para receber duas (2) ou três (3) vezes ao longo do ano e não apenas no carnaval, como ela destaca abaixo:

Muitas associações de blocos e entidades que realizam atividades ao longo do ano ajudam o governo, pois tem amplas vantagens através do potencial de tirar os meninos da rua, trabalhando com idosos, com a juventude, afim de aquecer a economia de seu bairro, sua região, através das oficinas de percussão, que dá perspectiva de emprego, fortalecendo sua identidade(Diretora do CCPI, 2015).

O papel do CCPI tem sido abrir o estatuto pra contemplar outros movimentos contemporâneos de jovens, que não seja de matriz africana tradicional a exemplo do Hip Hop, Rap, dentre outros, para que, tenham acesso a outros editais e possam receber recurso para a gravação de disco, participar de esporte e etc. Muitas instituições negras não recebem benefícios dos fundos de cultura a exemplo dos Meninos dos Alagados e o Ilê Ayê que existe acerca de 42 anos, enquanto os museus e teatros da cidade a exemplo da Fundação Jorge Amado, recebem recursos financeiros do fundo de cultura pra manutenção. Porque tais instituições negras não têm o direito de receber?. Esta tem sido a constante luta e estratégia da diretora junto com o secretário de cultura, que propõe que se faça uma redistribuição mais justa do fundo de cultura por meio do edital.

As políticas negras são inexistentes e vamos levar muito tempo para conquistar estes benefícios enquanto se mantem esses editais burocráticos. É preciso repensar o formato dos editais de forma a fazer um edital que seja direcionado para as manifestaçõesnegras (Diretora do CCPI, 2015).

Concernente à criação de projetos pelo CCPI, foi informado que o órgão não tem esse papel social, ou seja, não desenvolve projetos porque não é um instituto dotado de recursos. Seu papel é apenas atender as solicitações de apoio aos projetos dos variados grupos sociais a exemplo dos grupos de capoeira, dentre outros que realizam oficinas, embora conforme mencionado anteriormente, ambos tem grandes dificuldades por conta dos editais excludentes. Também, desempenha um grande trabalho na preservação da identidade cultural negra no Estado da Bahia, visto que, participa de forma efetiva com os órgãos da secretaria responsável pela memória, pelo tombamento, pelo registro dos espaços sagrados, registro das cantigas e registro dos mestres.

O CCPI atua em parceria com o IPAC, responsável pelo registro no âmbito estadual, e com o IPHAN no âmbito federal, onde desenvolve o trabalho com as matrizes africanas acompanhando e monitorando os registros das cheganças dos vários municípios da Bahia com segmentos sociais, terreiros de candomblés e pessoas idosas que guardam cantigas e depoimentos orais. O CCPI atua como fiscalizador, patrulhador e incentivador dessas questões.

Visando por meio de uma ação eficaz repassar as técnicas tradicionais para as novas gerações, o CCPI realiza através dos editais as modalidades de prêmios aos mestres, buscando o reconhecimento pelo que eles fizeram e pelo compromisso de passar esse conhecimento aos mais jovens através das oficinas. Entretanto, “é preciso um casamento com a escola, onde as oficinas não fiquem restritas à comunidade, mas adentre as escolas a fim de passar adiante esse conhecimento àquela juventude” afirma a diretora.

As ações do governo do Estado que dão visibilidade externa aos elementos afro-culturais de nossa cidade ainda são pequenas. Segundo a diretora, “a verba da cultura é baixa, e quando há corte no orçamento, a cultura é a primeira a sofrer o impacto, pois é vista pelo Estado como algo sem muita importância”. Ela ainda acrescenta “a cultura precisa ser casada com a educação. Quando for vista com esse olhar, daremos maior valor a esse legado”. Ela destaca um total descompromisso com a cultura do nosso povo por parte dos nossos governantes que não vêem a cultura como o alavancador do desenvolvimento humano e econômico. Também, denuncia os editais destinados a patrocinar os gastos com viagem para eventos no exterior que não são divulgados, pois são muitas vezes restritos aos artistas famosos do Axé, conforme aponta abaixo:

Há um edital de comunidade destinado a subsidiar passagem internacional e hospedagem para eventos no exterior, mas que é utilizado por artistas do Axé da alta classe. Agora está chegando aos

negros porque estamos recorrendo aos editais para auxiliar as Mães de Santo que querem conhecer a África e os grupos de capoeira que recebem convites para se apresentar no exterior. E sempre dizemos a eles que se inscrevam (Diretora do CCPI, 2015).

A parceria público-privada no incentivo à preservação da cultura afro ainda é principiante. Segundo o CCPI, no âmbito da cultura a única parceria existente são as empresas OI e Coelba, que coloca o dinheiro no fundo de cultura e são isentas de impostos, ou seja, “são farinhas trocadas” afirma a diretora. Houve anteriormente uma tentativa de aprofundar essa política, mas sem sucesso, visto que, muitas empresas não querem se associar as manifestações africanas, como ela descreve abaixo:

Quando se trata das manifestações de matriz africana, bloco afro, cantores, artistas, grupos de danças, ninguém quer colocar sua marca social na política. É uma realidade. Não gostam de associar seu próprio nome, a sua marca a coisas de preto, porque preto é negativo, preto é inferior, preto vem de escravo, preto vem de decadência, preto é preto. A parceria público-privada para as manifestações negras é praticamente impossível (Diretora do CCPI).

É perceptível como o preconceito racial ainda vigora no seio das instituições que se isentam do papel social por conta do racismo histórico instituído, não superado. Segundo a diretora, o secretário de cultura recebeu recentemente um fórum de identidades negras (Cortejo Afro, Ilê Ayê, dentre outros grupos) que solicitou uma primeira aproximação com as empresas de cervejas, uma vez que, estes grupos são grandes consumidores de cerveja nas caminhadas do Samba, do Ilê Ayê e de outros eventos, e nenhuma dessas empresas os apóiam no patrocínio destes eventos. O primeiro passo será gravar um vídeo das festas e enviar aos empresários. Depois, irão buscar agendar um encontro com os representantes destas empresas com o fim de obter patrocínio.

A luta e as estratégias de resistência pela preservação da cultura negra e dos seus elementos identitários, tem sido o constante desafio do CCPI para salvaguardar a história, memória e os símbolos dos afrodescendentes, bem como, garantir o seu direito de viver e existir na cidade. E como marca identitária nesse processo de luta, buscou-se destacara frase célebre e marcante da diretora do CCPI como desfecho na análise desta entrevista:

Eu acho que se todo mundo soubesse, se vocêse auto-reconhecer, conhecer a sua história, dá uma força tamanha, faz com que você pise

firme no chão, todo mundo ia correr atrás disso, de saber a sua história, conhecer as suas raízes, de ter orgulho de ser o que você é, negro, que resistiu, que construiu essa nação, que veio de um continente cheio de diversidade, de riqueza cultural, cheio de história. Quando meu aluno conheceu a história dele, ele se empoderou e mudou a sua postura e estima dele. Tinha 5 minutos de África na aula de língua portuguesa. Eu os questionava: Antes de seus ancestrais pisar neste continente, quem era você? Que povo era esse? Isso tinha um efeito grande” (Diretora do CCPI).

Durante a pesquisa de campo foi também proposto realizar entrevista com a Fundação Palmares, a fim de conhecer o papel deste órgão quanto ao processo de reconhecimento dos territórios dos EA de Salvador, ou mais precisamente dos terreiros de candomblé situados na cidade. Devido sua constante agenda de compromissos não foi possível obter as informações para aprofundar esta discussão na pesquisa. Entretanto, vale ressaltar o importante papel da Fundação Palmares em parceria com os Correios no mês de setembro de 2015, que realizou o Evento de Lançamento do Selo e carimbo personalizado em homenagem à Mãe Stella de Oxóssi no EA do Ilê Axé Opô Afonjá situado no Cabula.

A homenagem feita pela (FP) Fundação Palmares representa segundo a presidente:

O reconhecimento da personalidade pública; não apenas como líder espiritual, mas também no campo intelectual, onde desempenha importante papel pela promoção da igualdade racial; combate ao racismo; respeito mútuo entre as religiões; preservação e valorização da cultura afro-brasileira (Ministério da Cultura, 2015).

A Mãe Stella foi eleita como membro do conselho curador, órgão presidido pela Fundação Palmares que é composto por dez membros nomeados pelo ministro da cultura por um mandato de três anos, visando formular e propor metas norteadoras para o sistema e fundo de cultura, cuja função representa parte de um conjunto de ações governamentais pela luta e campanha no combate à intolerância religiosa e os atos de crimes praticados contra os adeptos das religiões de matriz africana (Ministério da Cultura, 2015).

O lançamento do selo dos 90 anos de Mãe Stella de Oxóssi, que reuniu autoridades públicas, artistas e lideranças religiosas, significou um grande avanço para o povo negro no cenário político e cultural. As figuras 27 e 28 abaixo, registram esse importante momento de celebração por esta conquista tão relevante no Barracão do Ilê Axé Opô Afonjá.

Figura 34: Evento de Lançamento do Selo no Barracão do Ilê Axé Opô Afonjá



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

Figura 35: Entrega do Selo de Mãe Stella de Oxóssi



Fonte: Trabalho de Campo, 2015
Elaboração: Flávio Mota

O processo de luta e resistência tem se caracterizado pela busca constante do direito à cidade, negado historicamente aos afrodescendentes. No dizer de Lefebvre (2001, p.116, 117

e 135) “o direito à cidade não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais. Só pode ser formulado como direito à vida urbana, transformada, renovada”. Para ele, esse direito caracteriza-se como superior aos demais como o direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar, à apropriação, os quais estão implícitos no direito à cidade.

O direito dos afrodescendentes à cidade consiste no respeito e proteção à natureza (símbolo da ancestralidade e existência), respeito a sua história e tradição (memória oral coletiva, liberdade de culto e expressão, e os símbolos culturais materiais e imateriais), e por último, o respeito e garantia ao território (espaço de experiência e vivência).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi um momento muito esperado na pesquisa chegar às linhas finais deste trabalho, bem como, expressar de sua totalidade seus principais resultados. Para tanto, é importante destacar que os primeiros questionamentos que se desdobraram nesta dissertação de mestrado surgem das minhas inquietações na disciplina de Direito ambiental e conflitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais cursada no ano de 2013, como aluno especial do programa de Pós-graduação em Geografia com o professor e depois orientador, Prof. Dr. Julio Rocha. Ali o mundo se abre em novas perspectivas quando se propõe a elaboração de um artigo que evidenciasse os conflitos, problemas e as resistências envolvendo as comunidades tradicionais.

Em virtude da aproximação e afinidade com as temáticas da geografia urbana, bem como, da proximidade do pesquisador com a área do Cabula, e de sua observação das transformações que vem acontecendo com muita rapidez no bairro, foi que o fez se debruçar sobre a história do bairro marcada pela ocupação quilombola e a situação atual dos espaços afrodescendentes presentes nesse espaço, que mantém as heranças culturais da tradição africana e que se apresentam como grupos de resistência, visto que, estão situados numa área de valorização imobiliária.

Na pesquisa, buscou-se inicialmente por meio do objetivo central, identificar e analisar no espaço social, nas manifestações materiais e imateriais (festas e topônimos) e no arranjo espacial do bairro do Cabula, elementos que expressem aspectos identitários dos afrodescendentes. Para isso, tomando como base as lideranças dos EA do Cabula, os resultados apresentados revelaram que os referidos espaços estão associados a aspectos objetivos como os históricos, étnicos e culturais dos afrodescendentes, à capacidade destes espaços de satisfazer suas necessidades, bem como, os aspectos subjetivos como as relações sociais nestes espaços e a identificação como lugar que mostram a relevância imaterial e o significado desses espaços.

A questão norteadora da pesquisa buscou compreender, de que forma as manifestações da população afro-descendente passa a espacializar-se no bairro do Cabula, em Salvador a partir da década de 1970 até 2002?. Em resposta a esta, os resultados permitem afirmar que os espaços afrodescendentes são carregados de intersubjetividade, sendo estes reconhecidos por suas lideranças que os representam como espaços identitários. Desta forma, fazem parte do imaginário daqueles que por meio de suas experiências vivem a cidade e desenvolvem enquanto cidadãos relações com o espaço urbano através do trabalho, estudo, diversão etc.,

sem, contudo abrir mão de suas heranças e elementos culturais. Conclui-se que, os lugares são percebidos e concebidos como espaço em que as vivências práticas e subjetivas interagem entre si na trama da vida cotidiana dos afrodescendentes.

O referencial teórico-metodológico adotado atendeu plenamente as necessidades impostas, dando suporte e contribuição aos resultados encontrados em cada fase no decorrer da pesquisa. O estudo do lugar e da construção identitária dos afrodescendentes, conforme visto foi muito relevante na compreensão crítica e percepção deste estudo. A partir da identificação de seus marcos referenciais expostos abaixo, foi possível analisar a maneira como as lideranças concebem os espaços afrodescendentes, nele se organizam e a partir dele compreendem a cidade.

Como visto na sua ocupação histórica, o Cabula é resultado de diferentes processos que lhe deram diferentes morfologias, entretanto é marcante destacar que os referenciais históricos de formação dos quilombos, e naturais de uma área afastada do antigo centro da cidade, caracterizada pela presença de colinas e da mata atlântica, contribuíram para a formação das identidades culturais afrodescendentes e para a reprodução dos princípios sociais africanos presentes nos EA do Opô Afonjá, Viva Deus e Casa de Lua Cheia, dentre outros espaços presentes no bairro e no seu entorno.

Apesar dos marcos referenciais modernos de serviços e convergência de fluxos como a UNEB, Hospital Roberto Santos, Mercados (Bom Preço, Atacadão e G'Barbosa), Escolas (Resgate, São Lázaro e etc.), Quartel 19° BC, Empresas (OI, VIVO), Shopping, Lojas, dentre outros, que conferem ao bairro múltiplas identidades como afirma Gouveia (2010), o Cabula constitui um importante lugar na cidade de Salvador, não apenas por ser geograficamente um lugar central com infraestrutura urbana, forte valor imobiliário, novos condomínios e áreas verdes preservadas, mas sobretudo, por ser o lugar dos afrodescendentes.

Nesse percurso de conhecer a história diaspórica do povo negro no Brasil, buscou-se compreender onde se insere a população afrodescendente na construção das cidades brasileiras. Num breve histórico mostrado neste trabalho, pode-se verificar como se deu a configuração dessas cidades e quais os interesses envolvidos, onde a população negra não estava inserida no planejamento das mesmas ficando relegadas às áreas periféricas, visto que, os planos estavam subordinados às imposições das elites dominantes. Isto se observou durante as reformas urbanas promovidas pelo Estado e pelo capital estrangeiro, cuja política sempre se caracterizou de forma segregadora, racista e hierárquica, onde a população negra era excluída e expulsa dos centros urbanos, constituindo novos espaços de moradia na cidade que

foram crescendo junto ao tecido urbano oficial, dando origem aos espaços de maioria afrodescendente.

A partir dessa construção dos espaços de população afrodescendente, mas especificamente a localidade do Cabula, compreendemos que a dinâmica cultural e social dos espaços afrodescendentes tem sua origem pela cultura de base africana, revelando-se no lugar como base dos processos da história, dos elementos culturais e identitários e das relações sociais dentro desses espaços.

Nesse processo, a cultura afrodescendente foi orientando a dinâmica e comportamento desses espaços. Ao observar o Cabula, foram encontradas algumas especificidades da cultura de base africana já assinalada pelos topônimos (a exemplo dos bairros do Beiru, Cabula, Mata Escura e Engomadeira, com significados de origem africana) e elementos identitários materiais e imateriais presentes nos espaços afrodescendentes a exemplo da territorialidade e ancestralidade nos cultos aos Orixás e no culto ao Cabloco e o monumento de Xangô.

Também, a produção do pano da costa, as aulas de música e percussão no Centro Cultural para os alunos da Escola Eugênia Ana dos Santos, o museu com os elementos dos Orixás e das Yalorixás, o acervo de literaturas da cultura afro-brasileira na biblioteca e no ônibus itinerante, os utensílios usados nos rituais de iniciação e enclausuramento, o respeito aos mais velhos e mais novos, a prática culinária no preparo para servir o Amalá, a relação de hierarquia no Opô Afonjá e mediúncia no Casa de Lua Cheia, os ciclos de festas anuais no Barracão e na Casa do Cabloco, dentre outros. Reconhecer estas especificidades dos afrodescendentes no espaço urbano é um tema a ser refletido pelo pensamento social urbano brasileiro, uma vez que, este caracteriza o espaço urbano pelo seu perfil excludente nas diferentes políticas públicas.

Este estudo sobre o Cabula no âmbito geográfico, possibilitou trazer outras perspectivas para compreender as relações espaciais nas localidades que apresentam populações com características da matriz cultural africana. A afrodescendência como ponto de partida permite compreender e questionar o espaço urbano no Brasil. As idéias levantadas neste trabalho trazem a valorização dos espaços afrodescendentes no cotidiano dos grupos sociais. Compreendem-se melhor estes espaços através das histórias descritas pelas principais lideranças mediante entrevistas, que fazem parte de uma história coletiva, que ajudaram a construir a vida social dos afrodescendentes nesses espaços presentes no bairro.

O presente trabalho, tendo como recorte espaço-temporal o período a partir da década de 1970 no bairro do Cabula, está fundamentado nos relatos, memórias e experiências dos líderes entrevistados, o qual permitiu comprovar que é possível promover a construção

teórico-metodológica da particularidade dos espaços negros urbanos. Através da análise destes relatos foi possível compreender a temática dos espaços afrodescendentes, pois proporcionou elementos através dos quais foi possível conhecer a construção e organização destes espaços, suas expressões identitárias baseadas nos princípios sociais africanos da ancestralidade, culto aos orixás, respeito à hierarquia, a participação das festividades, a tradição oral, a educação, a musicalidade, dentre outros elementos, e suas estratégias de permanência.

A riqueza dos relatos está na base cultural existente, delineada pelos desejos destas lideranças que está na realização e transmissão desta base pela história, pela cultura, pelas relações sociais e pelo pertencimento¹⁴ ao lugar. A cultura de matriz africana sempre se mostrou resistente e com visão otimista, apesar das circunstâncias a que estas populações foram e ainda estão submetidas. No entanto, a crença na perspectiva de dias melhores é mais forte e ajuda na construção desta territorialidade mediante o sentimento de coletividade, apesar das diferenças entre os diversos grupos sociais que possuem trajetórias distintas, sendo insuficiente seguir um modelo único para compreender suas dinâmicas espaciais.

Estes espaços afrodescendentes configuram e mantêm uma disposição própria na cidade, apesar de sofrer na maioria das vezes com a falta de recursos e a omissão do Estado. Entretanto, os espaços negros são resultantes da construção civilizatória da cultura de matriz africana marcada pela história de resistência à cultura instituída e dominante. Ao mesmo tempo em que se dá esta resistência, ocorre a troca com o sistema dominante pela busca de melhores condições de vida material para a população negra.

Essa busca por melhorias vem sendo feita através dos órgãos públicos como o CCPI que tem buscado a mudança dos editais excludentes, por editais que promova o reconhecimento do trabalho desenvolvido pelos mestres e que atenda várias manifestações da cultura negra. A atuação da Fundação Palmares que busca o reconhecimento dos territórios afrodescendentes e das lideranças negras a exemplo da escolha da Mãe Stella como membro do Conselho Curador e do Lançamento do Selo em parceria com os Correios.

Também, outros órgãos como a Sepromi e os movimentos negros vêm denunciando as práticas de intolerância religiosa para com as culturas de matriz africana e o genocídio da juventude negra a exemplo do Reaja ou será morto, reaja ou será morta, e a Anistia Internacional que tem exercido um importante papel junto ao Ministério Público no combate a

¹⁴ Bauman afirma que a escolha do pertencer-por-nascimento como elemento identificador não é “natural” da nacionalidade, mas uma “convenção arduamente construída (...), produto final de antigas batalhas postergadas (BAUMAN, 2005, p. 29).

ação violenta e discriminatória dos Agentes de Segurança Pública do Estado a exemplo dos jovens executados no bairro do Cabula que teve grande repercussão nacional.

Tal ação mobilizou as famílias das vítimas e os movimentos negros na luta pela defesa da vida, contra os atos de violência e racismo para com o povo negro das periferias e por mais políticas públicas de igualdade social que sejam mais inclusivas aos afrodescendentes. Embora os espaços afrodescendentes do Cabula não sofram uma pressão imobiliária conforme informações obtidas em campo, a permanência em si nesse espaço é símbolo da própria resistência. A resistência da tradição e perpetuação dos valores das culturas de matriz africana.

Percebe-se a sociabilização, as vivências no bairro, que permitem pensar o planejamento urbano a partir do bairro, ao direcionar primeiro sobre eles a estruturação urbana e não somente a partir das áreas centrais das cidades. Face ao estudado, nota-se que a reorganização da vida urbana considera o planejamento urbano hegemônico dos grupos elitizados que organiza a sociedade e centraliza o poder político para valorizar as pluralidades sócio-culturais, onde há “liberdade” dos grupos sociais para reconhecer suas identidades e desenvolver seus projetos, porém mediante a formalidade ditada pelas normas e informatização dos editais, que acabam excluídos dos benefícios sociais.

A origem histórica das áreas periféricas das cidades pela população ex-escravizada no início do século XX, leva a questionar, se esta dinâmica cultural presente nos bairros afrodescendentes, estaria enraizada também nos bairros não considerados afrodescendentes. A concentração étnica verificada no Cabula parece confusa, visto que, notam-se importantes investimentos públicos feitos em infraestrutura do bairro, não para atender as comunidades negras carentes do bairro, mas, por conta da especulação imobiliária pela valorização do solo urbano, que vem se expandindo nos últimos anos com a construção civil nesse espaço para atender a classe média e os interesses comerciais e empresariais.

Parece confusa porque partimos da ótica de que o problema não está na concentração populacional em si que é percebida em tantos bairros desse país, mas na ausência de investimentos públicos que exclui gerações à falta de oportunidades, sobretudo, as áreas de maioria afrodescendente como é o Cabula, embora haja ao mesmo tempo essa “modernização” no bairro que visam atender os interesses empresariais e da classe média. Nesse sentido, ressaltou-se que, as características culturais, construtivas e de relações sociais vistas no Cabula, não são exclusivas desses EA pesquisados. São percepções que foram detectadas a partir deles, as quais estão disseminadas em outros espaços afrodescendentes da cidade.

Apesar de ressaltar as desigualdades sociais vivenciadas pelos espaços de maioria afrodescendente, a pesquisa mostra por outro lado a potencialidade desses espaços que reelaboram a cultura de base africana como forma de resistência pelo livre e criativo pensar da vivência e experiências dos indivíduos nessas comunidades, através de suas sociabilidades e relações espaciais que reagem ao modelo-padrão de comportamento imposto pelas sociedades dominantes.

A pesquisa não visa fazer alusão à concentração espacial da população negra, mas é em virtude da segregação existente, que foi possível observar a apropriação do espaço pela valorização imobiliária que vem sendo feita no Cabula, e que muda suas referências de espaço afrodescendente. Não seria mais uma tentativa de apagar no lugar sua história e heranças locais?. Ao longo deste trabalho pode-se aprender que o espaço urbano mediante o campo das relações étnicas e formulação da afrodescendência é uma importante extensão no estudo do espaço geográfico enquanto totalidade. Isto porque, a cultura dos povos afrodescendentes, forma espaços culturais particulares. Esta particularidade define as expressões identitárias das comunidades locais e vai além ao confrontar-se com a construção do espaço hegemônico e globalizado.

Pode-se pensar a partir dos resultados apresentados neste trabalho, como parte de um tema original e de consistência teórico-metodológica, num planejamento urbano cujas políticas públicas sejam conduzidas a atender as populações de maioria afrodescendente, sobretudo, os espaços que reproduzem essas heranças do povo negro através de sua produção social e cultural na construção e organização de seus espaços, bem como, no auxílio à preservação dos elementos naturais ao seu entorno. Este novo discurso visa propor novas maneiras de realizações urbanas para as populações afrodescendentes, de forma que, a cidade torne-se mais parecida e semelhante com seus habitantes, aos seus modos de vida e sensações que atendam a coletividade mediante sua especificidade afrodescendente.

Esta pesquisa é concluída reafirmando a necessidade de se considerar não apenas os aspectos simbólicos dos afrodescendentes, mas, o importante papel ativista dos grupos sociais na reprodução destes valores através das peças teatrais da Artbagaço Odeart, da capoeira, das danças e musicalidade, da criação de bibliotecas, os cursos gratuitos para a produção de tecidos do Pano da Costa da Casa de Tecelagem do Alaká, dentre outras atividades, que contribuem para a ocupação e formação profissional.

Também, o papel das instituições públicas como as escolas educacionais no tocante à transmissão do conhecimento da filosofia africana às novas gerações, bem como, do saber simbólico e cultural das atividades mencionadas acima, que podem ser desenvolvidas por

meio de oficinas para os alunos nas aulas de música e percussão do Centro Cultural da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos. E por fim, o papel do Estado e dos órgãos públicos (a exemplo da CCPI) quanto à disponibilidade de fomento e recursos para a criação destas oficinas, e para os mestres passarem adiante estes saberes culturais, sem a exigência de editais burocráticos e excludentes.

Nesse contexto, o bairro é percebido como espaço de vivências cujo recorte espacial é de grande contribuição e significados. Os caminhos percorridos conduziram ao alcance dos objetivos estabelecidos nessa pesquisa, visto que, encerra um ciclo de estudos, trabalhos e reflexões acerca do objeto estabelecido. Embora este trabalho finaliza-se aqui, não se esgota o estudo sobre o tema e o objeto de estudo, visto que, abre possibilidades para muitas outras reflexões e discussões acerca do fenômeno EA.

Como possibilidade de estudos posteriores apresenta-se questões como: pode o Cabula e outros bairros afrodescendentes no contexto atual serem considerados quilombos urbanos?; Qual o lugar dos afrodescendentes na cidade; há uma identidade de bairro negro ou afrodescendente na cidade de Salvador?; A valorização imobiliária e a degradação ambiental no bairro do Cabula que tem ocasionado a destruição das áreas verdes consideradas sagradas para os espaços afrodescendentes pode provocar a desterritorialização desses espaços?. A jornada é longa, e nela este trabalho, intitulado a dinâmica afrodescendente no contexto espacial do Cabula – Salvador/Ba, termina suas considerações. Pretende-se que a conclusão deste estudo contribua como um olhar em direção a uma melhor apreensão dos espaços afrodescendentes e o legado cultural que vem deixando no espaço urbano.

REFERÊNCIAS

- AGENCIA BRASIL. Um ano após Chacina do Cabula, Justiça Global pede federalização do caso. Disponível em:<<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-02/um-ano-apos-chacina-do-cabula-justica-global-pede-federalizacao-do-caso>>. Acesso em 25 de junho de 2016.
- ANDRADE, Adriano Bittencourt. Geografia de Salvador/Adriano Bittencourt Andrade, Paulo Roberto Baqueiro Brandão. – 2. Ed. – Salvador: EDUFBA, 2009
- ANISTIA INTERNACIONAL. Nota pública sobre o julgamento do caso de assassinato de 12 jovens em Cabula-Bahia. Disponível em:<<http://anistia.org.br/noticias/nota-publica-sobre-o-julgamento-do-caso-de-assassinato-de-12-jovens-em-cabula-bahia/>>. Acesso em 25 de junho de 2016.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: Brasília, primeira configuração espacial, edição do autor: 2005.
- ARRUDA, Reinaldo S. V. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. In. DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). Etnoconservação: novos rumos para proteção da natureza nos trópicos.. São Paulo: HUCITEC, 2000, p.273- 290.
- BAHIA. Sistema Estadual de Arquivos do Estado da Bahia. Salvador: Secretaria de Educação e Cultura/Arquivo Público do Estado da Bahia, 1985. Seção colonial – março: 6247.
- BAUER, Martin. W.; GASKEL, George. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. 6ª Edição – Petrópolis – Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Tradução de Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BEIRU, Salvador: Associação Comunitária e Carnavalesca Mundo Negro.:il. (Edição Educativa, nº1), 2007. 68p.
- BHABHA, Homi. K. O Local da Cultura, Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.209).
- BRASIL, EL PAÍS. Nota pública sobre o julgamento do caso de assinato de 12 jovens em Cabula-Bahia. Disponível em:<http://brasil.espais.com/brasil/2015/07/25/Política/1437834347_077854.html>.Acesso em 25 de junho de 2016.
- CAMPOS, Adrelino. Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro/Adrelino Campos. – 5ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. O lugar no/do mundo. São Paulo:FFLCH, 2007, 85p.
- CASTRO, I. E. O problema da escala. In: Castro, I.E.; CORREA, R. L.; GOMES, P. C. C. (Organizadores) Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. P. 117-140

CEAO. Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Mapeamento dos Terreiros de Salvador. 2007. Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>. Acesso em: 2 out. 2011.

CHALHOUB, Sidney. A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 351 p.

_____. Afrodescendência e Espaço Urbano. Palestra realizada no Seminário de Planejamento Urbano e População Negra. CEARAH Periferia: Fortaleza, 2006 (a).

CUNHA JR., Henrique & RAMOS, Maria Estela Rocha. Espaço urbano e afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas/Henrique Cunha Júnior e Maria Estela Rocha Ramos [organizadores] – Fortaleza: Edições UFC, 2007.

CUNHA, M. C. Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DINIZ, Edite Luiz. Tapera, Pau Grande e Barreiro: uma geohistória de resistência de comunidades tradicionais, no Litoral Norte da Bahia/Edite Luiz Diniz. _ 2007. 168 f.: il.

DORIA, Siglia Zamparotti, OLIVEIRA, Adolfo Neves de. CARVALHO, José Jorge de. (Org.) O Quilombo do Rio das Rãs: tradições, histórias, lutas. Salvador: EDUFBA, 1995.

FEFFERMAN, Marisa. A luta contra o genocídio da juventude negra: reflexões sobre a realidade brasileira. In: 1807-0310; CRISIS Y Emergencias Sociales, 2013, Santiago. Anais de 1803-0310, 2013.

FERNANDES, Rosali B. *Periferização Sócio-Espacial em Salvador: Análise do Cabula, uma área representativa*. Feira de Santana: Sitientibus, 1993.

FERNANDES, Rosali B. *Las políticas de la vivienda en la ciudad de Salvador y los procesos de urbanización popular en el caso del Cabula*. Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

FERNANDES, R. B.; PENA, J. S.; LIMA, J B.; Quando a especulação chega à periferia urbana: o crescimento habitacional recente no Cabula, Salvador-BA. XIV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR Maio de 2011 – Rio de Janeiro, 2011

FONSECA, Antônio Ângelo. A emergência do lugar no contexto da globalização/ Antônio Ângelo. RDE – Revista de Desenvolvimento Econômico – Ano III, N°5, Dezembro de 2001 – Salvador, BA, 2001.

GIL, Antônio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

GIL, Antônio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social/Antônio Carlos Gil. – 6. Ed. – 5. Reimpressão – São Paulo: Atlas, 2002

GOLDBERG, D. Introduction. In:, (Org.). *Multiculturalism* London: Blackwell, 1994.

GOUVEIA, Anneza Tourinho de Almeida. Um olhar sobre o bairro: aspectos do Cabula e suas relações com a Cidade de Salvador / Anneza Tourinho de Almeida Gouveia. - Salvador, 2010.

HABERMAS, J. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: GUTMAN, A. (Ed.) *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais/Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... et al. – Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. A Invenção da África. Revista História Viva, São Paulo: Temas Brasileiros. Nº. 3, p. 06-11, Nov. 2006.

IBGE; CONDER. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico de 2010; Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia, 2012.

LEFEBVRE, Henry, 1901. O direito à cidade/Henry Lefebvre; Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LUZ, C.P. Narcimária. Obstáculos ideológicos à dinâmica da pesquisa em educação. In: Revista da FAEEBA. Educação e Contemporaneidade. Salvador, UNEB, Departamento de Educação, Campus I, ano 7, n. 10, jun-dez, 1997a.

KAGAME, Aléxis. La Philosophie Bantu Comparée. Paris: Presence Africaine Editeur, 1976.

KAISER, B. O geógrafo e a pesquisa de campo. Boletim paulista de Geografia, v. 84, p. 93-104, 2006.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de pesquisa. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

MATA, Sérgio da . O desencantamento da toponímia. In: Zeny Rosendahl; Roberto Lobato Corrêa. (Org.). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2005, v. , p. 115-140.

MATTOSO, Kátia M. Queirós. Ser escravo no Brasil/Kátia M. de Queirós Mattoso: tradução James Amado. – São Paulo: Brasiliense, 2003.

MINISTÉRIO DA CULTURA. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial - Introdução. In: O Registro do Patrimônio Imaterial - Dossiê Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: MINC/IPHAN/FUNARTE, 1999.

MINISTÉRIO DA CULTURA. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em: 25 set. 2015

MODOOD, T.; BERTHOUD, R. et al, (Ed.). *Ethnic Minorities in Britain Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute, 1997.

MOTA, F. O.; FREITAS, B. B. S.; Uma busca pela identidade cultural de origem quilombola no espaço do Cabula em Salvador-Bahia. In: *VII Congresso Brasileiro de Geógrafos*, Vitória, 2014.

MOURA, Clovis. Formas de Resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: Kabengele Munanga (Org.) *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. História do negro no Brasil. v. I. Brasília-DF: 2004, p. 9-61

NICOLIN, Janice de Sena Artebagaço Odeart ecos que entoam a mata africano-brasileira do Cabula/Janice de Sena Nicolin – Salvador, 2007.

O CAMINHO DAS ÁGUAS EM SALVADOR: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes/Elisabete Santos, José Antonio Gomes de Pinho, Luiz Roberto Santos Moraes, Tânia Fischer, organizadores. –Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010. 486p.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A Geografia das Lutas no Campo. São Paulo: Contexto, 2005, 13ª ed.

PEDREIRA, Pedro Tomás. Os quilombos brasileiros – Departamento de Cultura da SMEC, Arquivo Público do Estado da Bahia – Salvador, 1973.

PEIXOTO, Afrânio. *Breviário da Bahia*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1980.

RACINE, J. B.; RAFFESTIN, C.; RUFFY, V. Escala e ação. Contribuição para uma interpretação do mecanismo de escala na prática da Geografia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, IBGE, nº 45, V 1, Jan/mar. 1983.

RAMOS, Maria Estela Rocha. R175 Território afrodescendente: Leitura de cidade através do bairro da Liberdade, Salvador(Bahia) - 2007.

REGINA, M.E.R & FERNANDES, R.B.O acelerado crescimento dos bairros populares na cidade de Salvador-Bahia e alguns dos seus principais impactos ambientais: o caso do Cabula, geograficamente estratégico para a cidade. Maria Emília Rodrigues Regina/Rosali Braga Fernandes. *Geosul*, v.20, n.39, 2005

REIS, João José. A elite baiana face aos movimentos sociais, Bahia: 1824-1840. *Revista de História*, V.54, ano 27, nº 108, pp. 347-348, out/dez. 1976.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. Editora: Companhia das Letras, São Paulo, 1996

REGO, Jussara. A desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia/Jussara Rego – *Revista Geo Textos*, vol. 2, n . 2, 2006

ROLNIK, Raquel. *A Cidade e a Lei: Legislação, Política Urbana e Territórios na cidade de São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: Studio Nobel / FAPESP, 1999.

SALVADOR. Lei de nº 8.376/2012 publicada no Diário Oficial no domingo de 21/12/2012, que prevê no Capítulo IV – Da Extinção e Criação de Órgãos e Entidade Municipais, no Art.13 no qual ficam criadas dez (10) Prefeituras-Bairro, 2012.

SANTANA-FILHO, Diosmar M.; GERMANI, G.I. Análise do Estado Nacional e a constitucionalidades dos territórios quilombolas na Bahia. In: XIV Encuentro de geógrafos de América Latina em Lima no Perú, 2013. V 1. p. 1-20.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton et al (orgs.). *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec-ANPUR, 1994.

SANTOS, José Teles. Os candomblés da Bahia no século XXI. In:_____. Mapeamento dos terreiros de Salvador. Salvador – Bahia: CEAO/UFBA, 2006-07, 164 p.

SANTOS, Janeide Bispo dos. A territorialidade dos quilombolas de Irará (BA): olaria, tapera e crioulo/Janeide Bispo dos Santos. _ Salvador, 2009.

SANTOS JUNIOR, Avelar Araújo; A conflitualidade para além da demarcação: O campesinato indígena na atual conjuntura da política indigenista no Brasil – 2013, NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projeto de Reforma Agrária, Disponível em: www.ftc.unesp.br/nera[Acessado 15 novembro 2014].

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de - A atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas Definições Teóricas. In: Ambiente e Sociedade, Ano V, nº 10, 1º semestre, 2002.

SERRA, Ordep J.T. et al. Projeto Ossain I: Implantação do Jardim Etnofarmacobotânico de Salvador - JESSA, Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa Etnocientíficas - GIEPE, Instituto de Biologia, UFBA. Salvador, 2000 (mimeo).

SERPA, A. O trabalho de campo em Geografia: Uma abordagem teórico-metodológica. Boletim Paulista de Geografia, v. 84, p. 7-24, 2006.

SODRÉ, M. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Elane Bastos de. Terra, território quilombo: à luz do povoado de Matinha dos Pretos (BA) / Elane Bastos de Souza. - Salvador, 2010.

TAVARES, L. H. D. História da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

TRINDADE-SERRA, Ordep José. Os Olhos Negros do Brasil/Ordep Serra. – Salvador: UFBA, 2014, p.381.

TUAN, YI-FU. *Espaço & lugar*. São Paulo: Difel, 1983.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. Salvador – Transformações e Permanências. Editus; Texas, 2002

ANEXO

QUESTIONÁRIO -- ESPAÇOS AFRO-DESCENDENTES DO CABULA EM SALVADOR

DATA: ____/____/_____

DADOS DA COMUNIDADE

1. NOME DA LIDERANÇA RELIGIOSA: _____

2. NÚMERO DE FAMÍLIAS NA COMUNIDADE: _____
3. QUANTIDADE DE MEMBROS: _____
4. ENDEREÇO: _____
5. POSSUI ASSOCIAÇÃO/OUTRA MODALIDADE DE ENTIDADE?
() SIM () NÃO
NOME: _____
6. A COMUNIDADE PARTICIPA DE PROGRAMAS GOVERNAMENTAIS?
() SIM () NÃO
QUAIS? _____
7. COMO A COMUNIDADE SE ORGANIZAVA NO PASSADO PRA OBTER OS RECURSOS ESTATAIS?

8. NO RESGATE DA MEMÓRIA DA COMUNIDADE É POSSÍVEL DESCREVER CASAS E CONSTRUÇÕES DO PASSADO?

9. COMO FUNCIONA A ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE?

10. DE QUE FORMA OS MEMBROS PARTICIPAM NA COMUNIDADE:
HOMENS: _____
MULHERES: _____
MAIS VELHOS: _____

MAIS NOVOS: _____

11. QUAIS SÃO AS ATIVIDADES ECONÔMICAS DESENVOLVIDAS NA COMUNIDADE?

12. QUAIS ATIVIDADES CULTURAIS HERDADAS SÃO REALIZADAS NA COMUNIDADE?

() FESTAS QUAIS? _____

() OUTRAS QUAIS? _____

13. QUAL O SIGNIFICADO DESSE ESPAÇO PRA VOCÊ?

14. QUAIS AS PRINCIPAIS REIVINDICAÇÕES QUE PERMANECEM?

15. COMO É A RELAÇÃO DA COMUNIDADE COM A VIZINHANÇA? EXITE CONFLITOS? () SIM () NÃO

QUAIS? _____

16. EXISTE RELAÇÃO OU INTERAÇÃO COM OUTRAS COMUNIDADES DE TERREIRO AQUI NO CABULA? QUAL? E POR QUÊ?

17. VOCÊ CONSIDERA SUA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO?

() SIM () NÃO

POR QUE? _____

18. A COMUNIDADE REPRESENTA UM QUILOMBO URBANO NO CONTEXTO ATUAL?

19. QUAL O SIGNIFICADO DO NOME CABULA PRA VOCÊ?

Assinatura do Entrevistado

QUESTIONARIO – CENTRO CULTURAL

DATA: ___/___/_____

ESCOLA MUNICIPAL EUGÊNIA ANNA DOS SANTOS

1. NOME DO(A) GESTOR(A): _____

2. HÁ QUANTO TEMPO EXISTE O CENTRO CULTURAL: _____

3. COMO SE DEU A ORGANIZAÇÃO E QUAIS OS PROJETOS DESENVOLVIDOS NO CENTRO:

4. QUANTOS PROFISSIONAIS ESTÃO ENVOLVIDOS? QUAIS SÃO ELES?

5. TODOS OS ALUNOS DA ESCOLA PARTICIPAM? SIM () NÃO (). SE NÃO: QUAIS SÉRIES? EM QUAIS DIAS?

6. AS ATIVIDADES SÃO DISPONÍVEIS À COMUNIDADE EXTERNA?
SIM () NÃO (). SE NÃO: POR QUÊ?

7. EXISTEM SUBSÍDIOS DO MUNICÍPIO PARA MANUTENÇÃO DO CENTRO E SUAS ATIVIDADES? QUAIS?

8. QUAIS AS PRINCIPAIS REINVIDICAÇÕES PARA O CENTRO: _____

9. NA SUA VISÃO, QUAL O PAPEL E IMPORTÂNCIA DESTE CENTRO CULTURAL?

Assinatura do Entrevistado

QUESTIONARIO – SECULT (CCPI)

DATA: ___/___/_____

DIRETORA DO ORGÃO (CCPI): _____

1. QUAL O PAPEL DA SECULT (CCPI)

2. QUAIS AS POLÍTICAS DA CCPI RELACIONADAS À PRESERVAÇÃO DA CULTURA AFRO?

3. QUAIS OS PROJETOS DA CCPI COM O FIM DE PROMOVER A CULTURA AFRO?

4. QUAL A IMPORTÂNCIA DO ARTESANATO, FESTAS, MUSICA E CULINÁRIA PARA A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL NEGRA NO ESTADO DA BAHIA?

5. EXISTE ALGUMA AÇÃO DO ORGÃO PARA REPASSAR AS TÉCNICAS TRADICIONAIS ÀS NOVAS GERAÇÕES?

6. QUAIS PROBLEMAS SÃO BARREIRAS NA PROMOÇÃO DA CULTURA AFRO E QUAIS AS ESTRATÉGIAS PARA SUPERÁ-LOS?

7. EXISTEM AÇÕES DO GOVERNO DO ESTADO QUE DÊM VISIBILIDADE EXTERNA AOS ELEMENTOS AFRO-CULTURAIS DE NOSSA CIDADE? QUAIS?

8. EXISTE ALGUMA PARCERIA PÚBLICO-PRIVADA QUE INCENTIVA ESSE PROCESSO?

Assinatura do Entrevistado