

Jussara Rêgo

Bióloga, Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia e Consultora do Projeto Egbé Territórios Negros, da Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.
jussararego@gmail.com

Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia

Resumo

O ponto de partida deste artigo foi a compreensão de que os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização sofridos pelos Terreiros de Candomblé de Salvador são recorrentes ao longo da sua existência, notadamente com relação à sua espacialização na cidade. A origem dessa religião brasileira, criada a partir de uma agregação de diversas estruturas litúrgicas africanas, é fruto de uma estratégia de sobrevivência bem sucedida dos negros africanos desterritorializados, trazidos para o Brasil na condição de escravos. O culto, de identidade própria, se distribui pela cidade sob a forma de Terreiros - sua forma de assentamento característica - e apresenta domínios territoriais demarcados através de simbolismos territoriais. Apresenta variações no espaço urbano, visíveis em temporalidades determinadas por relações sociais, e é constantemente submetido a processos de segregação que caracterizam a cidade. Dessa forma, a pesquisa buscou, como objetivo principal, analisar a situação dos terreiros na cidade, na condição de produtores do espaço, evidenciando os continuados processos de desterritorialização de sua espacialização e funcionamento; esclarecer sua condição de territórios contínuos; e indicar a existência e a necessidade, para a manutenção do culto, dos territórios descontínuos - matas, lagoas, manguezais e áreas naturais, de uma forma geral, que se apresentam cada dia mais escassos na cidade. Para tanto, após o levantamento de dados em pesquisa bibliográfica, utilizou-se, como recursos metodológicos, o preenchimento de um banco com dados primários sobre as casas, a partir da aplicação de questionários a membros qualificados das comunidades, seguida de realização de entrevistas com a finalidade de obtenção de dados esclarecedores da situação das casas de candomblé na cidade. Tal análise indicou uma projeção de que essa forma de assentamento vem sofrendo, em Salvador, uma visível transformação do modelo originalmente implantado na cidade, conciliando a dinâmica de reprodução inerente ao culto com a

possibilidade de reprodução dentro dos grandes centros urbanos, incluindo as relações econômicas e sociais envolvidas, que influem decisivamente nessas novas territorialidades.

Palavras-chave: candomblé; Salvador; território; espaço urbano; desterritorialização.

Abstract

This paper shows that the territorialization, deterritorialization and reterritorialization experienced by the Terreiros de Candomblé (Areas of Worship) are recurrent, especially when their spacialization within the city is taken in consideration. This Brazilian religion, which aggregates several African liturgical structures, is the result of a successful strategy of survival of the African blacks, who had gone through deterritorialization and were brought to Brazil as slaves. The cult, with its own identity, was scattered all over the city under the form of Terreiros, its characteristic of settlement, whose territorial domains were delimited by territorial symbolism. Its urban dimension presents variations, whose visible temporalities were determined by the social relationships that were constantly submitted to the segregation processes that characterize the city. Thus, the aim of this research is to analyze the situation of the *Terreiros* in the city, focusing on their status of dimension producers, showing the ongoing processes of deterritorialization of their space and operation. It also intends to call attention to the importance of the discontinuous territories for the cult preservation, namely woods, lagoons mangroves and natural areas, which are becoming scarcer all over the city. To carry out the research, after the data survey based on a bibliography research were collected, the methodological resource used was to fill out a database with primary data on the candomblé houses, based on questionnaires answered by the qualified community members, followed by interviews to obtain data to visualize the situation of the candomblé houses in the city. This analysis showed the projection that this form of settlement peculiar to the region being studied has gone through in the city of Salvador a visible transformation of its model that was originally implemented in the city. A model that conciliates the dynamics of reproduction inherent to the cult with the possibility of reproduction within the major urban centers, including the economic and social relationships involved, which have a strong influence on the new territorialization.

Key words: candomblé; Salvador; territory; urban space; deterritorialization.

1. Introdução

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 submetidos ao processo da 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 et al., 2000). Além de designar o culto propriamente dito, o nome também se aplica a um centro onde é praticado: candomblé do Engenho Velho, candomblé do Gantois.

A análise/ diagnóstico da situação das casas de culto do candomblé de Salvador na sua condição de *territórios* é sustentada por estes se apresentarem como produtores do espaço urbano e que, como consequência dos processos de segregação que caracterizam a cidade, sofrem continuados processos de desterritorialização de sua espacialização e funcionamento, enquanto grupo religioso de vivência comunitária, pelos grupos de maior poder de pressão pela apropriação e valorização do solo urbano, desde o momento de sua implantação, no final do século XVIII, até a atualidade. Outra característica que enfatiza tal análise é que eles possuem uma forma de organização espaço-temporal característica de um grupo que tem uma identidade própria e se reproduz socialmente; e ainda, possuem domínios territoriais demarcados, com variações na espacialidade da cidade, visíveis em temporalidades determinadas por relações sociais.

Diante de toda a problemática que envolve a sustentação dessas comunidades na cidade, buscou-se uma investigação que contemplasse as dificuldades por que passam, a partir do registro da implantação, expansão e posterior redução dos espaços dos Terreiros de Candomblé, caracterizando-os enquanto territórios que possuem um tipo de assentamento particular; da análise da forma de apropriação dos recursos naturais dentro do espaço em apreço segundo modelos de realidade fundados numa cosmologia religiosa, focalizando também o esforço de preservação e as formas de manejo dessa área por parte das comunidades de culto aí instaladas; do registro das transformações ocorridas nos seus arredores e as consequências para as casas de culto, para a compreensão dos processos de desterritorialização por que passam as comunidades religiosas.

A metodologia utilizada para a compreensão da problemática espacial se baseou na caracterização e mapeamento sincrônico e diacrônico dos “espaços sagrados” de alguns casos exemplares de comunidades, observando suas transformações, o processo aparente de desterritorialização e reterritorialização do sagrado frente à compressão dos terreiros pela cidade, forçando, com essa redução de espaço, a uma modificação na dinâmica da religião e, de uma forma dialética, o processo de formação da cidade imposto por esse tipo de ocupação. Este artigo tentará dar elementos para a compreensão dessa dinâmica, baseando-se na íntegra na pesquisa de mestrado, encontrada em Dias (2003).

2. Terreiros, Simbolismos e Território

A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras¹, retratado por Sodré (1988) como a principal forma social do negro no Brasil. É também conhecido como “roça”, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano, como observa 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...* (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 5).

Outros termos utilizados são “ilê” e “ebé” (originado do iorubá *egbé*) que tem na sua origem etimológica o significado de “casa”, e, por fim, e mais freqüentemente utilizado, o “axé”, que além de representar a força cósmica, é largamente empregado com esta finalidade entre os integrantes do culto, moradores ou freqüentadores. Especificamente para as casas do rito angola, eles também são chamados de *Casa de Inkise* e de *“abaçá”*.

O próprio nome da religião também é utilizado, às vezes, com a finalidade de designar o espaço onde ela se desenvolve. Assim, refere-se a Catimbó, Batuque, e, no caso da Bahia, Candomblé (BERKENBROCK, 1999). E é dessa forma que parece ser referido pela primeira vez na literatura, o termo candomblé:

O mais antigo testemunho que temos da utilização da palavra Candomblé é do ano de 1826. Na ocasião, africanos que haviam participado da revolta no Quilombo do Urubu procuraram refúgio numa “casa a que se chama de Candomblé” (REIS, 1986, p. 116).

O candomblé citado parece referir-se ao *Ilé Axé Iyá Nassô Oká*, que funcionou como casa de culto, ainda sem a formação espacial atualmente conhecida, inicialmente instalado na Barroquinha, conforme descrito por Verger (1999)²:

O primeiro terreiro desta nação [Ketu] foi fundado no início do século XIX, em uma pequena casa situada atrás da igreja da Barroquinha, por um grupo de mulheres que pertenciam à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (VERGER, 1999, p. 230).

Segundo Silveira (2000), a religião era praticada na residência da sua fundadora, na Ladeira do Berquó, nas proximidades da igreja da Barroquinha, com origem datada de 1788³. Nessa época, as comunidades afro-baianas eram severamente perseguidas pelo Governador Conde da Ponte, sendo que na virada do século XVIII, com sua sucessão pelo Conde dos Arcos, a situação foi modificada. Com o objetivo de aumentar a rivalidade entre as comunidades afro-baianas existentes, resolveu apoiar a irmandade jêje-nagô da Barroquinha, Irmandade dos Martírios, o que provocaria maior atrito com a Irmandade angolana Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que, até então, desfrutava de grande destaque. Tal rivalidade as impediria de unir-se contra a ordem colonial. É nesse contexto que a irmandade consegue a construção de um salão nobre, anexo à igreja, melhorando as condições de suas reuniões que passaram a ser consentidas oficialmente. Com esse fortalecimento, também o terreiro foi certamente ampliado, ganhando mais equipamentos, mais espaço e mais confiança (SILVEIRA, 2000). Note-se que o termo “terreiro” não se refere ainda ao modelo atual reconhecido e reproduzido pelas comunidades de culto.

Consolidados no local de forma reforçada a partir das lutas pela independência da Bahia, cuja participação dos negros libertos foi marcante na cidade, a liberdade da comunidade nagô passou a ser cerceada após os conflitos sangrentos que se deram, inclusive, dentro das ruas do bairro da Barroquinha com a revolta dos Malês. Cerceamento esse que culminou

com a chegada da ideologia do progresso, quando as elites, visando à “limpeza da nossa raça”, investiram na remoção do bairro negro de heranças coloniais tão fortes. Assim,

Precisamente em 1851, a chegada do “progresso” foi espetacularmente anunciada à Bahia com a urbanização da Barroquinha, a terraplenagem de toda a área, o traçado de novas ruas e a pavimentação da Baixa dos Sapateiros. Os afro-baianos, ocupantes do bairro durante pelo menos 80 anos, encarados como uma nódoa na paisagem moderna, foram sumariamente expulsos. Árvores sagradas e santuários devem ter sido abatidos e os subterrâneos secretos aterrados neste momento. Conta-se que o terreiro passou por vários lugares até instalar-se no Engenho Velho da Federação, onde, desde pelo menos 1855, gloriosamente se encontra (SILVEIRA, 2000, p. 99-100).

Onde se encontra atualmente instalado desde cerca de 1856, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, como é popularmente conhecido, corresponde a um modelo que foi reproduzido pela cidade, de acordo com a dinâmica de expansão própria da religião, possuindo, no entanto, especificidades que tornam particular cada casa de candomblé. De qualquer forma, um modelo ideal geralmente é reproduzido mantendo praticamente a mesma estrutura básica que é indispensável para o funcionamento do culto, com a dependência das condições de apropriação do sítio onde será implantado o terreiro. Isto é válido para terreiros de todas as nações.

Definimos aqui um terreiro como um sítio estruturado segundo um modelo espacial que corresponde a uma imagem de mundo religioso tradicional afro-brasileiro, que considera os laços de solidariedade e convivência comunitária, possuindo, idealmente, monumentos edificados sob a forma de fontes e outros assentamentos, e monumentos naturais como árvores sagradas, pedras consagradas e uma diversidade de plantas que compõem uma mancha de vegetação mantida com propósito religioso. Animais de sacrifício e outros considerados de importância simbólica para o culto são criados em ambientes mais reservados ou mesmo mantidos nas áreas de livre circulação das Casas.

Diversos estudos focalizam a análise de terreiros de candomblé, sendo estes descritos e caracterizados sob diversos pontos de vista, quanto a sua estrutura física, funcional ou ritual.

Siqueira (1998), identifica e descreve um terreiro, estruturalmente, como uma composição dos espaços místico, ritual e social.

Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual e um espaço de moradia, sendo esse o modelo mais trabalhado pelos autores que escrevem sobre o tema. No espaço ritual, sacralizado pela presença das entidades ali representadas pelos *assentamentos*, acontecem as atividades litúrgicas e, no espaço de moradia, residem alguns membros da comunidade, fundamentalmente aqueles que compõem o clero.

No entanto, o arquétipo dos terreiros pode ser classificado segundo sua estrutura e funcionamento, sendo os espaços delimitados pelo uso e acesso:

O modelo espacial básico de terreiro *jêje-nagô* apresenta duas áreas bastante distintas, delimitadas e interrelacionadas: uma onde estão construídas as edificações de uso religioso e habitacional, e outra, mais intocada e selvagem, reservada ao “mato” – área verde que simboliza a floresta ancestral, onde existem árvores sagradas, plantas ligadas à flora ritual, fontes e alguns “assentamentos”⁴ de orixás. Na área edificada – também denominada por Juana Elbein de “espaço urbano”, em decorrência de suas características mais domésticas e controladas⁵ –, estão localizados a casa principal do culto, o “barracão”, os ilê-orixá ou “casas de santo”, alguns assentamentos e as habitações permanentes e temporárias (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 6).

Esta corresponde à forma usual de divisão do terreiro quando se analisa sua estrutura, considerando o “espaço mato” e o “espaço urbano”, amplamente reconhecida e difundida entre os estudiosos dessa religião, seja no ramo da sociologia, da antropologia ou da história, sempre imprimindo uma diferenciação entre os ambientes mantidos em seu estado natural e aqueles modificados com a construção de edificações, sejam elas com finalidades ritualísticas ou de moradia.

No livro sobre Salvador, *Bahia Século XIX – uma Província no Império*, Kátia Mattoso analisa a impossibilidade de numerosos terreiros na cidade possuírem tal estrutura, já avaliando a dupla estrutura proposta em espaço mato e espaço urbano, considerando que

O ‘espaço mato’, acessível apenas aos sacerdotes, ocupa 2/3 do terreiro com diferentes árvores e arbustos cujas folhas servem para as práticas litúrgicas.^{(62) 6} Evidentemente, no século XIX numerosos terreiros não podiam ter esta dupla estrutura, pois estavam instalados em casas situadas no Centro de Salvador: o terreiro urbano, neste caso, possuía um ‘mato’ nos espaços verdes que cercavam a cidade (Diário da Bahia, 1º de junho de 1859). Após a Abolição da escravatura, os terreiros buscaram condições ideais de funcionamento, estabelecendo-se nas

paróquias semi-urbanizadas, como as de Vitória e de Brotas, para onde, aliás, vieram também os negros provenientes do campo (MATTOSO, 1992, p. 430).

No espaço “mato” estão os monumentos não edificados que compõem a mata ritual. Encontram-se desde as ervas que são colhidas para utilização no culto, com fins de composição de ambientes, rituais iniciáticos, banhos, entre outros usos, até os arbustos e árvores consagrados aos orixás, sendo até identificados como tais. Nesse caso são reconhecidos como assentamentos, que representam a morada das entidades que podem conter ainda alguns elementos que os representa, como objetos de ferro (ferramentas) e pedras consagradas, sendo equivalente a um altar onde os santos católicos são colocados para adoração e recebimento de oferendas. O espaço mato, inicialmente, é de livre acesso ao sacerdote de *Ossain - Babalossain*, especialista das ervas, responsável pela sua coleta e encaminhamento para elaboração e posterior utilização. No entanto, esse é um cargo do candomblé que a cada dia se torna mais raro, cujas razões não foram identificadas por esta pesquisa, ficando a função delegada a outro membro da comunidade, pelo superior da casa. Normalmente esse espaço é dedicado a *Inkosi* e *Oxossi*, *Muzenza* e *Ossain*, entidades relacionadas às matas e às ervas, respectivamente.

O espaço “urbano” contém as edificações, cujo número pode variar muito. Quatro tipos de construções ou espaços devem estar presentes: os *Ilê-Orixá*, os *Ilê-Axé*, a casa ou espaço para o culto público e as casas de moradia.

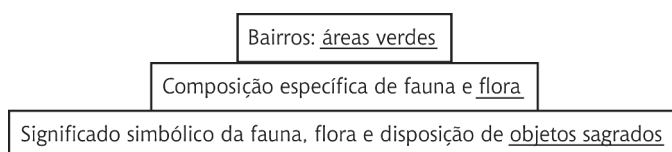
O termo assentamento é empregado designando duas situações: a primeira, correspondente ao aspecto mais abrangente a que se propõe o estabelecimento, onde se encontram ambientes de moradia e de realização do culto. A segunda refere-se ao espaço reservado ao culto de uma entidade, onde se encontram objetos sacralizados e dedicados à mesma, constituindo-se ainda em ambiente de oferendas. Tal assentamento é a representação material simbólica da presença e moradia da entidade. Para esta designação será utilizado o termo “peji”, de origem iorubá, cujo emprego é adotado dentro das casas de culto, ficando o termo assentamento designativo do estabelecimento como um todo.

As casas de culto de Salvador exibem elementos que funcionam como demarcadores simbólicos do território religioso, sendo por vezes perfeitamente identificáveis aos olhos até de observadores pouco atentos.

Esta demarcação simbólica do assentamento nos remete a uma primeira análise dos terreiros de candomblé na condição de territórios.

Figura 1

Estratos de identificação de Terreiros de candomblé na cidade



Elaboração: Jussara Rêgo

A identificação dos terreiros na área pode ser feita em níveis distintos: a análise das fotografias aéreas, realizadas a partir de sobrevôo na área, demonstra que a cidade se caracteriza pelo alto grau de adensamento das edificações. No caso da aerofotogrametria do entorno da Avenida Vasco da Gama, especificamente, 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”. Exceção se dá no caso de condomínios mais planejados; do bairro do Horto Florestal, área nobre da cidade; de duas outras manchas verdes ainda existentes na época do sobrevôo, de propriedade particular, podendo ser caracterizadas como “vazios urbanos” (SAMPAIO, 1999), hoje substituídas, uma por imóvel do Grupo Pão de Açúcar, e a outra por um empreendimento habitacional em construção da empresa MRM; e de áreas que se aproximam do bairro do Rio Vermelho.

Temos então, como destaque, uma área marcada pela Casa Branca, que mantém, nos seus limites, árvores como jaqueira (*Artocarpus integrifolia*), *akokó* (*Newbaldia laevis*), gameleira ou *Irôko* (*Ficus doliaria*) e até um bambuzal (*Bambusa vulgaris*) consagrado a *Dankô*, sendo todas sagradas e de extremo valor ritualístico, assumindo, em alguns casos, as denominações das entidades, às quais têm pertinência atribuída: a jaqueira

(*Artocarpus integrifolia*) passa a se chamar *Apaoká*; o bambuzal – *Dankó*; gameleira – *Iróko*. Isto no caso da nação ketu. Com relação às casas de culto angola, o *Inkise Tempo* pode ser cultuado em qualquer árvore que lhe seja consagrada; e o bambuzal representa a morada do *inkise Vumbe*. Além desse terreiro, três outros podem ser visualizados: o *Ilê Oxumaré*, o *Tuumba Junçara* e o *Ilê Axé Ibá Ogum*, terreiros que ainda conseguem a manutenção de suas áreas verdes, apesar da constante pressão que sofrem pela ilegalidade da posse, no caso desse último, e, somando-se a isso, as sucessivas perdas de áreas a que estão submetidos por pressão de invasões recorrentes, para os demais.

A avaliação específica ao nível da botânica ainda nos mostra que os bambuzais se comportam como identificadores pontuais da presença de terreiros, pois, a quase totalidade de suas ocorrências, por observação desta pesquisa para a área da Avenida Vasco da Gama e seu entorno, se dá no interior das casas de culto, e, portanto, em ambiente sagrado, geralmente reservado ao culto dos mortos. Nos terreiros da nação angola recebe o nome de *Vubé*, e naqueles de origem nagô é conhecido e consagrado a *Dankó*, de origem tapa. Em ambos refere-se ao culto dos antepassados.

As outras espécies botânicas referidas podem ser encontradas em áreas próximas, sem, no entanto, compor áreas verdes adensadas como nos terreiros, observando-se a relação área verde/ área construída do seu domínio. Por outro lado, levantamentos florísticos realizados nessas casas revelam a presença de espécies consideradas sagradas, que, em quintais comuns, seriam consideradas “mato”, e, portanto, submetidas à supressão. Normalmente, e quando as dimensões físicas permitem, existe uma mancha de vegetação remanescente ou recriada na unidade e o levantamento florístico e etnobotânico acusa a presença de espécies identificadas segundo uma taxonomia afrobrasileira.

Existe uma série de elementos que compõem um terreiro, que, integrados aos já descritos acima como demarcadores de sacralidade, como as árvores sagradas e as espécies rituais, são referidos aqui como simbolismos territoriais. Eles integram a composição física da casa, revelando aspectos particulares dos terreiros, que, com alguma variação de casa a casa - o que as torna singulares -, se referem à qualificação do

espaço com a ordenação de objetos rituais específicos e representantes de entidades e seus rituais.

Podemos ainda identificar a existência de um terreiro, por menor e mais discreto que ele possa se apresentar em meio a construções de moradia e outros equipamentos urbanos, pela presença de uma bandeira branca hasteada no ponto mais alto possível da casa, ou, em alguns casos, na entrada principal, ainda que não seja o ponto mais alto. Ela apresenta-se como demarcadora de território, significando a presença do sagrado e, segundo informações de praticantes, é denominada Bandeira de Tempo, do culto angola. Em comunicação pessoal, o Tata Laércio Sacramento informa que, na sua origem, era um pedido a *Tempo* para que este permanecesse calmo, através da bandeira da paz, pois, em Angola, havia muitos cataclismas. Atualmente, dentro de toda a área em estudo, esse simbolismo encontra-se assimilado por muitos terreiros de ketu como Bandeira de Irôko, e, segundo informações, aqueles que a utilizam cultuam caboclos.

A exata delimitação da origem da bandeira branca não tem, nesse trabalho, importância tão acentuada como o que ela significa dentro do conjunto da cidade. Ela tem o poder de falar aos desavisados que “aqui é um território sagrado”. A crescente utilização deste demarcador, a despeito do culto aos caboclos ou não, parece indicar, sim, 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. Isto parece indicar uma forma clara de adaptação das casas, buscando a sobrevivência em meio ao caos urbano.

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. Esta água representa o fluido vital que assegura a saúde do dono. Esse, normalmente, é um iniciado da casa; o Alá, um tecido branco, que, em épocas de rituais específicos de Oxalá, é utilizado para a proteção de seu caminho. Costuma-se estendê-lo ao longo de todo o percurso por onde a

entidade irá passar durante os rituais; o *Ojá*, outro tecido branco, demarca a presença de *Oxalá*. Sempre envolve uma árvore, sob a forma de um laço - como se a estivesse vestindo, como se cobre o peitoral do (a) iniciado(a) quando este(a) encontra-se incorporado(a) por uma entidade - para indicar sua sacralidade; e, ainda, o *mariwô*, uma espécie de cortina de palha instalada nos acessos externos e internos das casas, que também simboliza a sacralidade, protegendo as passagens. Representa um atributo de *Ogum*, e é feito a partir das folhas do dendezeiro (*Elaeis guineensis*), que, no candomblé, é conhecido também pelo nome de *mariwô*.

Não só objetos se comportam como símbolos territoriais. Existem espaços sagrados, de acesso restrito, demarcados em todo o âmbito do terreiro. Algumas áreas são de livre acesso apenas para homens e outras para mulheres, dependendo do significado que possua ou ainda da função que desempenhe. Outras, ainda, que apenas os iniciados podem utilizar. E ainda aquelas que devem ser reverenciadas sempre que acessadas, pelo respeito à presença sagrada. Estas reservas se dão a espaços como o das camarinhas, dos assentamentos, da área destinada ao culto dos mortos etc.

Um simbolismo territorial marcante nas casas de candomblé refere-se ao conhecimento referente às plantas. Uma terminologia particular é utilizada para designar os vegetais, onde se apresentam categorias etnobotânicas de classificação inerentes a esta forma cultural de apropriação. O Quadro 1 resume esta forma de classificação:

Quadro 1

CATEGORIAS ETNOBOTÂNICAS DE CLASSIFICAÇÃO IDENTIFICADAS EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ DA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR E RECÔNCAVO BAIANO.

CATEGORIA ETNOBOTÂNICA	DESCRIÇÃO
Mato	Área verde ritual: espaço de culto das entidades. Em alguns casos faz referência aos vegetais sem utilização específica, porém devendo ser preservado.
Folha	Vegetal de utilização ritual de qualquer tipo: iniciação, proteção de espaço, banhos etc.
Erva	Vegetal utilizado para fins medicinais para tratamento do corpo físico diretamente.
Planta	Vegetal utilizado para outros fins, seja paisagístico, alimentar, ou outras funcionalidades generalizadas.

Elaboração: Jussara Rêgo

Diante da já descrita dependência vegetal para a realização dos cultos, as condições de diversidade e preservação vegetal nas casas de candomblé são de grande expressão. Uma avaliação realizada no Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá revelou que 100% dos itens encontrados eram reconhecidos, classificados e utilizados pela comunidade (DIAS, 2000). Isso expressa também uma característica própria: existem membros na comunidade com inegável conhecimento botânico, o que não é comum na sociedade atual.

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 águas. Hoje se vê que o desaparecimento de árvores, fontes e monumentos naturais foi e está sendo prejudicial para Salvador e outros centros urbanos. E foram ignoradas propostas de ocupação e organização do espaço urbano, capazes de preservar a riqueza ecológica e paisagística da cidade, e, mais além, uma forma solidária de vida.

Uma avaliação menos preconceituosa desta visão de mundo e das praxes de manejo ambiental que a inspiraram leva-nos a reconsiderar até com nostalgia o que, antigamente, era rotulado de superstição (RÊGO, 1998). O modelo de manejo ambiental dos terreiros parece mais valioso quando vemos colocados em risco, por muitos de seus adversários, o equilíbrio ecológico, assim como a manutenção da riqueza da nossa diversidade cultural e religiosa, ameaçada pelo crescente adensamento urbano da cidade, conforme analisado por Correia e Serpa (2001).

As condições atuais da maioria dos terreiros da cidade obriga os integrantes da religião a buscar abrigo, de forma crescente, para seus rituais e coleta de espécies da flora para realização dos cultos, nos parques da cidade – áreas verdes remanescentes. Assim, 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.

Assim, caracterizamos, neste trabalho, os terreiros de candomblé como territórios contínuos e aqueles externos, utilizados pelos integrantes da religião para realização de rituais que não podem ser realizados no interi-

or dos terreiros, e, por esta razão, também considerados sagrados, como territórios descontínuos (SOUZA, 1995).

A forma de apropriação do espaço das comunidades de candomblé não possui, necessariamente, uma referência física claramente definida e delimitada, até mesmo porque extrapola os limites dos terreiros. Ela se faz bem delimitada de forma simbólica, cultural e política pelos indivíduos que integram a religião, indicando que o grupo se define por um laço material ou por representações coletivas que tomam forma num espaço onde estão em jogo relações sócio-culturais e políticas, o que subsidia a atribuição do conceito de território nesse trabalho.

O conceito de território abrange uma grande diversidade de formas de interpretação dentro dos estudos geográficos, o que lhe confere grande versatilidade de aplicações em diferentes escalas de análise, em ordem decrescente, desde a área formada pelos conjuntos dos territórios dos países-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN, em escala internacional, até uma rua, em escala bastante local, conforme aponta SOUZA (1995). Prosseguindo com essa mesma amplitude de variação, as suas formas de abordagem podem ser direcionadas e agrupadas em três vertentes básicas, indicadas por Haesbaert (1997) como:

- a) jurídico-política, majoritária, [...] onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente de caráter estatal;
- b) cultural (ista), que prioriza sua dimensão simbólica e mais subjetiva, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço;
- e c) econômica (muitas vezes economicista), minoritária, que destaca a desterritorialização em sua perspectiva material, concreta, como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho (HAESBAERT, 1997, p. 39-40).

No entanto, o próprio autor frisa que, na prática, tal agrupamento não corresponde a uma realidade perceptível, pois suas características se sobrepõem, pela complexidade do próprio conceito.

Aplicado a essa pesquisa, o conceito de território apresenta um significado concreto, que vai além do aspecto físico ou material, envolvendo as formas de relação de uma sociedade com seus ideais e representações, como também traduz o comportamento de indivíduos e os sentimentos coletivos de vinculação a uma organização espacial. Interessa-nos saber

qual a relação de um grupo com o espaço, o que pressupõe uma análise de fatores materiais e não materiais, compreendendo que território é um produto da história da sociedade, e que, portanto, está em constante modificação, por ser resultado de um processo de apropriação de um grupo social e do quadro de funcionamento da sociedade, comportando, assim, ao mesmo tempo, uma dimensão material e cultural dadas historicamente.

Lefebvre (1999), analisando a produção do espaço, define território como uma apropriação que reúne uma dimensão concreta, de caráter funcional, e uma dimensão simbólica e afetiva, o que parece nos indicar uma confluência com as características apresentadas pelas comunidades de terreiros de candomblé na cidade, visto que elas se configuram como um modo de habitar de uma comunidade fixa e de uma transeunte. A comunidade fixa é responsável pela manutenção da casa por todo o tempo e normalmente é composta pelos sacerdotes maiores; a transeunte se refere aos membros, filhos da casa, que, em época de ritual, passa a habitar cômodos a eles reservados dentro do espaço do terreiro, e, normalmente, por eles construídos. Comporta-se, portanto, como um templo religioso, onde se constroem relações simbólicas em consonância com a cosmovisão do grupo de culto afro-brasileiro.

Essa peculiar organização espacial dos terreiros de candomblé busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana, com seus cultos dispersos em várias cidades (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1999, p. 7).

O território é então o espaço apropriado pelo grupo cultural, que lhe confere um ordenamento característico, sendo as relações simbólicas e afetivas determinantes deste processo. O poder se exprime pelo sagrado e a sacralização também define o território. Nos terreiros, a demarcação territorial se dá através do rito de consagração. Segue a lógica religiosa da África, na medida em que ele é consagrado a determinada entidade. Ocorre, porém, que na nossa ordem jurídica isso não tem valor algum, apesar de representar uma afirmação de posse por parte dos membros da casa.

Assim, podemos analisar o território numa escala local, cuja análise se insere numa perspectiva cultural, pois se apresenta como fruto da apropriação do espaço a partir de uma identidade social. Por outro lado, e respaldados na conceituação dada por Raffestin (1988), podemos expressá-lo como um espaço onde se projetou um trabalho, e que, por consequên-

cia, revela relações marcadas pelo poder: é a produção a partir do espaço, com a ênfase de que a produção do território pode ser atributo do Estado, das coletividades e do indivíduo.

Ele se apresenta aqui como um dado necessário à formação da identidade de uma coletividade e dos indivíduos que a compõem, bem como ao reconhecimento de si por outros, sejam integrantes ou não do grupo em questão, caracterizando-se como um espaço apropriado pelo grupo cultural - portanto com identidade própria - onde ocorre um ordenamento característico ao grupo, dentro de um espaço geográfico e um tempo determinado, onde as relações simbólicas e afetivas são determinantes do processo e decisivas para a produção e reprodução social.

A partir dessa análise, podemos realizar inferências em dois planos distintos, atribuindo características territoriais observáveis nos terreiros de candomblé de Salvador, que fizeram parte dessa pesquisa: no primeiro plano se revelam as relações dos terreiros com o Estado, ao qual encontram-se submetidos à normatização e legislação vigentes, onde se situam como integrantes da sociedade civil; e, no segundo, que se encontra no domínio cultural, religioso e simbólico, onde as normas e “leis” são pautadas na e definidas pela cosmovisão do grupo.

Continuando a avaliação da produção do espaço, agora no plano da comunidade, porém complementando e somando à exposição acima, consideremos a definição de produção do espaço de Soja (1997), quando ele diz que:

A estrutura do espaço organizado não é uma estrutura separada, com suas leis autônomas de construção e transformação, nem tampouco é simplesmente uma expressão da estrutura de classes que emerge das relações sociais de produção. Ela representa, ao contrário, um componente dialeticamente definido das relações de produção gerais, relações estas que são simultaneamente sociais e espaciais (SOJA, 1997, p. 99).

Isto é complementado por Lefebvre (1999), quando o autor afirma que:

A produção do espaço, em si, não é nova. Os grupos dominantes sempre produziram este ou aquele espaço particular, o das cidades antigas, o dos campos (aí incluídas as paisagens que em seguida parecem “naturais”). O novo é a produção global e total do espaço social. Essa extensão enorme da atividade produtiva realiza-se em função dos interesses dos que a inventam, dos que a gerem, dos que dela se beneficiam (largamente) (LEFEBVRE, 1999, p. 142-43).

Partindo dessa premissa, podemos tratar o território como a relação existente entre espaço e cultura, sendo o representante da dimensão oculta da cultura. Segundo Arruti (1996), não basta compreendê-lo como uma extensão de terra que depende de uma província, de uma cidade, de uma jurisdição apenas, mas como um

ambiente e produto das práticas sociais, nas mais diferentes escalas de relações de poder, do qual elas passariam a estar no centro da definição [estando, então o território] inserido no campo da produção de significados e instrumentos culturais, mais que no campo dos objetos naturais. Concebido assim, sua análise deve levar em conta as disposições e arranjos não aleatórios de objetos e homens sobre uma determinada superfície, que exprimem conhecimentos e práticas de apropriação desta superfície e que traduzem o espaço em formas culturais (ARRUTI, 1996, s.p).

Explica-se, assim, a complexidade do significado das espacializações dentro dos terreiros de candomblé e suas áreas adjacentes, bem como a necessidade de ambientes definidos e bem estruturados como suporte de sua atividade religiosa plena, o que nos leva a considerar os assentamentos característicos dos terreiros de candomblé como territórios, na medida em que existe um domínio cultural sobre a área, a partir de significações simbólicas a ela atribuída, que giram em torno das relações de poder centralizadas pelo líder religioso. Percepção reconhecida por Rosendahl (2004), referindo-se a territórios religiosos católicos, quando focaliza a manifestação espacial do poder sagrado a partir de sua organização territorial.

É no campo das percepções que podemos avaliar a forma de apropriação do espaço pelas comunidades religiosas do candomblé, analisando inclusive os elementos básicos constituintes dos territórios, propostos pelo próprio Raffestin como sendo de ordem material e imaterial ou simbólica (RAFFESTIN, 1988).

Concluimos essa reflexão com as palavras de Oliveira (2001), que, ao analisar as redes e territórios do Terreiro da Casa Branca, numa perspectiva hermenêutica, intui que:

A negociação, a lógica do acordo entre grupos de diferentes origens, o arranjo mediado pela demarcação de posições comuns entre diferentes poderes sagrados, pode ser uma lógica ordenadora de relações (em redes e/ou territórios) dos dirigentes da Casa Branca (Iyá Nassô Oká), herdada diretamente do templo da

Barroquinha e seu grande acordo nagô-ioruba, preservada pelo desempenho, entre outras pessoas, da grande sacerdotisa Iyá Nassô e suas sucessoras (OLIVEIRA, 2001, p. 61).

É, certamente, com base nesta fundamentação que o governo federal instituiu um instrumento legal para a preservação dos valores culturais do Estado, através do Registro do Patrimônio Imaterial, por reconhecer as manifestações da cultura tradicional e popular como um importante aspecto do Patrimônio Cultural da Humanidade (SANT'ANNA, 1999).

3. Territórios Contínuos: Os Terreiros na Cidade

Santos (1999) defende que o estudo da organização do espaço não pode negligenciar a análise concomitante da forma, da função, do processo e da estrutura, bem como a análise de como esses componentes interagem na criação e modelagem do espaço através do tempo. E afirma que

estes conceitos são necessários para explicar como o espaço está estruturado, como os homens organizam sua sociedade no espaço e como a concepção e o uso que o homem faz do espaço sofrem mudanças. A acumulação do tempo histórico permite-nos compreender a atual organização espacial (SANTOS, 1988, p. 53).

E lembra ainda que *o entendimento dos lugares depende da consideração do eixo das sucessões e do eixo das coexistências* ao abordar as múltiplas possibilidades do uso do espaço relacionadas aos diferentes usos do tempo (ver também SANTOS, 1988; 1994; ABREU, 1997).

Segundo Santos, o espaço é tempo acumulado e os lugares são os espaços do acontecer solidário. Isto faz com que, mesmo com o caráter hegemônico da globalização, os lugares e as suas manifestações culturais se afirmem, cada vez mais, como espaço de pertencimento, identidade e resistência.

De forma complementar ao exposto acima, Santos (1996) analisa que as novas configurações espaciais se apresentam como um dos aspectos marcantes para o entendimento das novas estruturas econômicas e políticas que, organizadas à escala do planeta, estão criando um novo mundo, e devem ser analisadas à luz das investigações geográficas. Neste estudo nos referimos a temas como “espaços e territórios” dentro de uma realidade urbana, e os resultados provenientes de tais investigações podem ganhar

uma aplicabilidade prática, contribuindo para entender a realidade não só a partir do espaço de fluxos, mas, sobretudo, através do espaço de lugares, fazendo-se complementar ao aporte teórico-prático sugerido pela Geografia Cultural, que, nas palavras de Carl Sauer,

[...] se interessa, portanto, pelas obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e exprimem uma expressão característica. A área cultural constitui assim um conjunto de formas interdependentes e se diferencia funcionalmente de outras áreas (SAUER, 1996).

Estudar, sob o ponto de vista geográfico - e particularmente fazendo apelo ao enfoque da etnogeografia de Claval (1997) - a problemática espacial de comunidades religiosas que possuem um modelo de estabelecimento peculiar na cidade - os territórios contínuos do candomblé - dentro de um modelo maior, inerente à sociedade contemporânea, pode proporcionar uma contribuição para a avaliação dos processos ocorridos na cidade como um todo⁷.

Tabela 1
ESTIMATIVAS DO NÚMERO DE TERREIROS EM SALVADOR

ANO	NÚMERO	FONTE
1937	67*	Ramos (1988)
1940	80	Landes (1967) apud Vasconcelos (2003)
1944	86	Bastide (1978) apud Vasconcelos (2003)
1948	100	Carneiro (1986)
1957	639	Torres (1957) apud Vasconcelos (2003)
1969	756	Lima (1977) apud Vasconcelos (2003)
1981	1 920*	Barbosa apud Vasconcelos (2003)
1984	1 250	MAAMBA (1988)
2000	2 000	Mott & Cerqueira (2000)
2003	3 000	Projeção difundida extra - oficialmente

Elaboração: Jussara Rêgo. *Inscritos na Federação Nacional de Cultos Afro-brasileiros.

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. Apresentamos uma tabela elaborada com base nas informações de Vasconcelos (2003), acrescida de levantamentos realizados ao longo do tempo, por diversos pesquisadores e instituições, que fornecem uma idéia

aproximada da forma como se dá o crescimento do número de terreiros na cidade.

O cálculo de 3000 casas nos parece superestimado, atualmente, pois, tal estimativa, certamente, teve por base o histórico do crescimento populacional da cidade nas décadas anteriores, que se apresentou a altas taxas até a década de 1970. No entanto, depois de 1980, ocorreu uma queda significativa na taxa de crescimento populacional, indicando uma desaceleração do ritmo do crescimento demográfico para o período, conforme pode ser visto no Quadro 2:

Quadro 2

TAXA DE CRESCIMENTO MÉDIO ANUAL DE SALVADOR E SUA REGIÃO METROPOLITANA, DE 1940 A 1996

PERÍODO	TAXA DE CRESCIMENTO MÉDIO ANUAL					
	1940-50	1950-60	1960-70	1970-80	1980-90	1990-96
Salvador	2,98	4,93	4,71	4,02	3,03	1,26
RMS	3,32	4,82	4,57	4,41	3,19	1,62

Fonte: Carvalho; Freitas & Campanário, 2000:35 – Elaborado pela P&P a partir de dados do IBGE – Censos Demográficos e Contagem de População.

A citação abaixo esclarece tal afirmativa:

Salvador viveu, entre 1940 e 1970, um processo de intensa expansão demográfica e reordenamento das relações sociais de produção, com avanço do desenvolvimento. Aquele período representou um rejuvenescimento da população, resultado do aumento dos saldos líquidos de imigração, da melhoria da qualidade das condições de sobrevivência e do conseqüente aumento da taxa de fecundidade total (CARVALHO; FREITAS; CAMPANÁRIO, 2000, p. 35).

Sabe-se que os terreiros são numerosos na cidade e em toda sua região metropolitana, para onde eles estão se expandindo na atualidade.

O levantamento mais atual, constante no Catálogo das 500 Casas do Culto Afro-brasileiro de Salvador, que não se propunha ser exaustivo, conforme constante da sua apresentação, estima, pela experiência da pesquisa, que o número atual de casas não deve ultrapassar 2000, sendo, portanto, o levantamento, correspondente a 25% delas. Assim, essa pode representar uma base de cálculo de maior fidelidade existente para inferências acerca da distribuição e significado das casas de candomblé na cidade.

As análises apresentadas a seguir apóiam-se em uma agregação de bairros em categorias chamadas “grandes grupos”, baseada no movimento de expansão populacional da cidade, conforme indicado no Quadro 3.

Quadro 3

AGREGAÇÃO DE BAIRROS DE SALVADOR E DEMAIS CIDADES DA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR.

GRANDE GRUPO	RA'S	BAIRROS OU CIDADES AGREGADOS (AS) NA PESQUISA
ENTORNO	NSA	Camaçari, Lauro de Freitas, Simões Filho
VASCO DA GAMA	I, V, VI, VII e VIII	Brotas, Vasco da Gama, Engenho Velho da Federação, Engenho Velho de Brotas, Centenário, Chame-Chame, Cosme de Farias, Federação, Garcia, Garibaldi, Tororó, Santa Cruz, Rio Vermelho.
LIBERDADE	IV	Baixa de Quintas, Caixa D'Água, Cidade Nova, Curuzu, IAPI, Liberdade, Pau Miúdo, Pirajá, San Martin, São Caetano.
MIOLO	III, XI, XII, XIII e XIV	Arenoso, Barros Reis, Cabula, Cajazeira, Castelo Branco, Engomadeira, Fazenda Grande, Jardim Nova Esperança, Marechal Rondon, Mata Escura, Pau da Lima, Pernambuês, São Gonçalo, São Marcos, Tancredo Neves, Vila Canária.
ITAPUÃ	IX e X	Itapuã, Bairro da Paz, Boca do Rio, Jaguaribe, Mussurunga, Pituaçu, São Cristóvão.
SUBÚRBIO	II, XV e XVI	Subúrbio Ferroviário, Cidade Baixa, Águas Claras, São Bartolomeu, Valéria, Vista Alegre.

Elaboração: Jussara Rêgo. Legenda: NSA: Não se aplica; RA's: Regiões Administrativas

Essa agregação foi realizada para tornar possível a análise, diante do grande número de bairros existentes com a presença de terreiros. Vale ressaltar que a referida agregação não corresponde a quaisquer regionalizações propostas oficialmente e é aplicada unicamente na presente análise.

Os gráficos seguintes apresentam a forma como os terreiros de candomblé, objeto do presente estudo, estão distribuídos na cidade. Na figura 2, a representação é baseada em dados que integram a base total da pesquisa, incluindo as 444 casas; e a seguinte, a figura 3, demonstra apenas a parcela correspondente às 43 casas, integrantes da pesquisa primária.

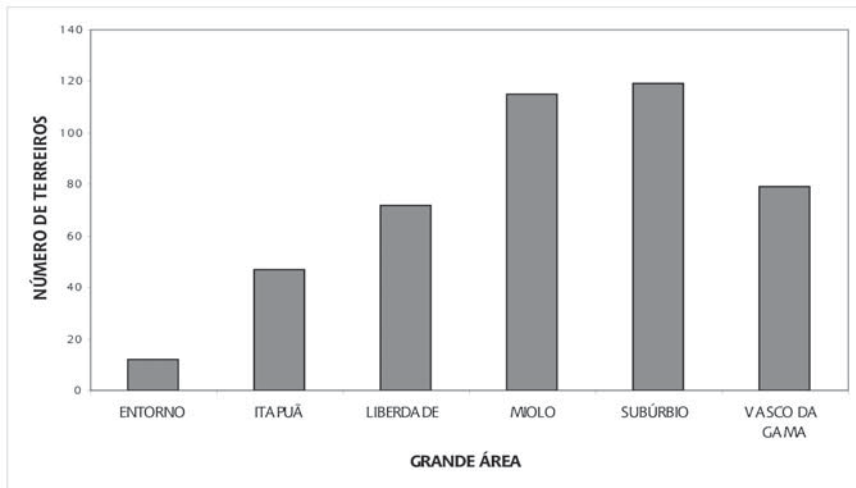
A análise realizada a partir do levantamento total dos dados da presente pesquisa apresenta uma baixa concentração de casas na área do “Entorno”, para onde, pela lógica da expansão da cidade, os terreiros passaram a ser implantados. Uma comparação desses dados com os referentes ao levantamento primário apresenta uma distribuição que parece melhor

explicitar a real situação, com uma grande concentração de casas nas áreas de “Itapuã” e do “Entorno”. Nessa representação, a área da “Vasco da Gama” se apresenta como a mais adensada, retratando uma grande concentração na área onde, historicamente, foi iniciado o processo de implantação de terreiros de candomblé na cidade.

A discrepância entre as duas representações apresentadas pode ser atribuída à dificuldade de acesso e às grandes distâncias das casas localizadas na região do “Entorno” na execução de uma pesquisa que não pretendeu um recenseamento, conforme explicado na própria fonte (MOTT; CERQUEIRA, 1998).

Figura 2

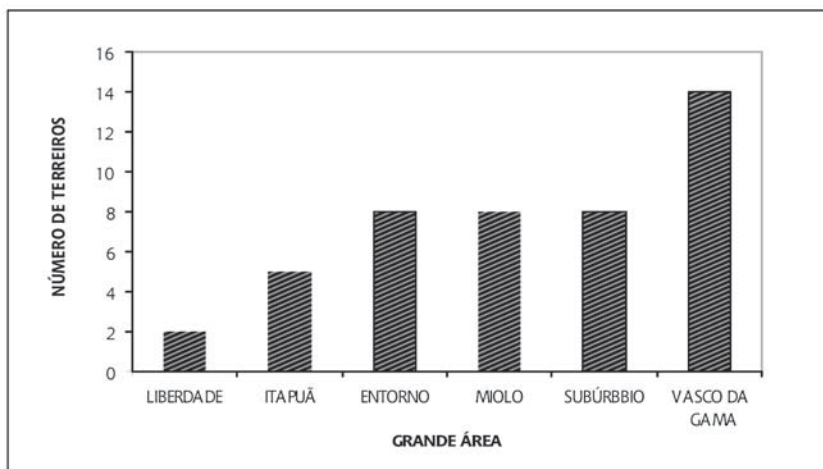
DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS NA CIDADE (I). FONTE: LEVANTAMENTO TOTAL (PESQUISA PRIMÁRIA E SECUNDÁRIA)



Elaboração: Jussara Rêgo

Figura 3

DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS NA CIDADE (II). FONTE: PESQUISA PRIMÁRIA



Elaboração: Jussara Rêgo

A forma como os terreiros se reproduziram na Região Metropolitana de Salvador, considerando a década de fundação e a vinculação às nações, está representada nas figuras 4 e 5. Observa-se uma discrepância numérica entre as casas da nação ketu em relação às demais, o que será analisado adiante. As curvas de crescimento da figura 5 indicam, ainda que em menores taxas, que os terreiros de todas as nações continuam se reproduzindo no espaço urbano de Salvador.

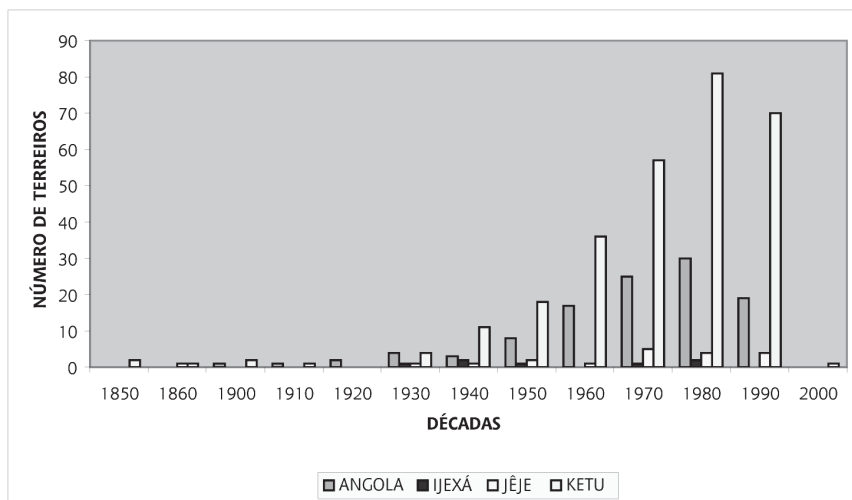
A observação desse crescimento se torna mais clara quando consideramos as áreas da cidade onde as casas foram se implantando através das décadas, representado nas figuras 6 e 7. A figura 6 mostra a situação geral da distribuição, enquanto a figura 7 apresenta a evolução dessa distribuição dentro das grandes áreas analisadas.

No período compreendido entre o seu surgimento, sob a forma de terreiros, até a década de 1930, observa-se um equilíbrio entre as nações ketu e angola. A partir da década de 1940, inicia-se um processo de desequilíbrio, quando os terreiros da nação ketu se destacam em número. O cruzamento desse dado com a distribuição dos terreiros nos bairros da

cidade mostra que isso coincide com o início da ocupação da área referida como “miolo”.

Figura 4

NÚMERO DE TERREIROS IMPLANTADOS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR ATRAVÉS DAS DÉCADAS, DE ACORDO COM AS NAÇÕES

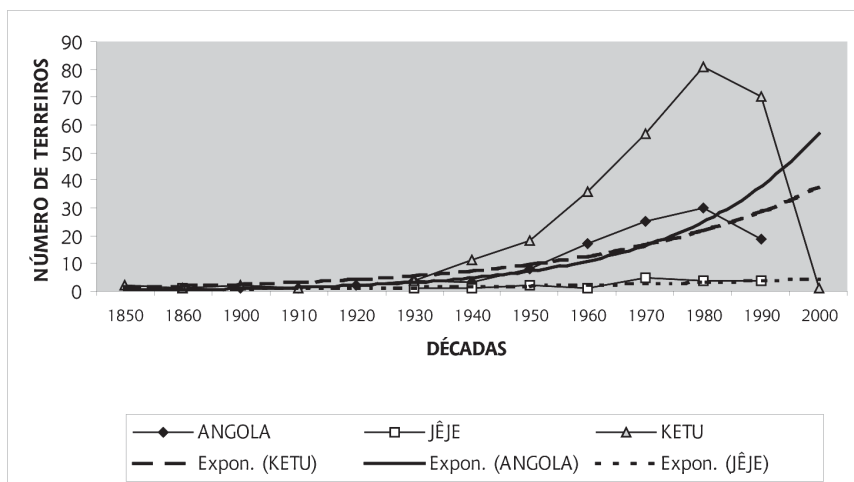


Elaboração: Jussara Rêgo

Essa informação nos orienta para uma análise primeira, quanto à vinculação dos terreiros da nação angola ao espaço mato. Ora, se, já no momento em que a disponibilidade de áreas verdes na cidade ainda não apresentava escassez, havia casas se implantando em locais de adensamento acentuado, pode-se pensar que os terreiros da nação ketu seriam mais adaptáveis a esse tipo de ambiente, ao passo que outros têm maior expressão em ambientes mais naturais. Tal indução de pensamento é fortalecida a partir da observação das casas que integraram a pesquisa qualitativa, já que a maioria daquelas pertencentes à nação angola apresentaram menor área relativa construída.

Figura 5

NÚMERO DE TERREIROS IMPLANTADOS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR, COM BASE NAS DÉCADAS DE FUNDAÇÃO, INCLUINDO LINHA DE TENDÊNCIA DE CRESCIMENTO POR NAÇÃO



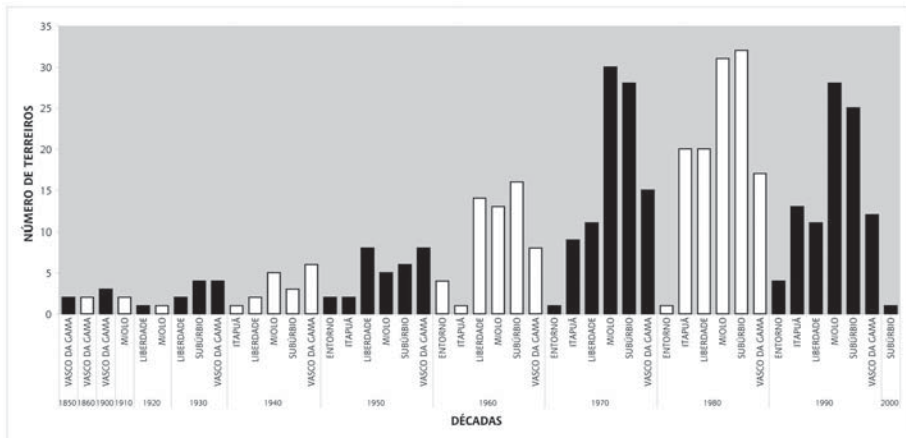
Elaboração: Jussara Rêgo

O momento do crescimento diferenciado dos terreiros da nação ketu corresponde ao período em que alguns estudiosos iniciam suas pesquisas e posteriores publicações nessas casas, quando ocorre também o 1º Congresso Afro-brasileiro, fortalecendo ainda mais tal difusão, pela promoção de líderes de destaque daquele momento:

O período de 30 foi relevante na luta pela imposição e reconhecimento cultural do negro na sociedade de Salvador; luta esta empunhada por vários intelectuais e vários negros de destaque. Durante esse período, foi realizado em Salvador o 1º Congresso Afro-brasileiro, organizado por estas pessoas. Destaca-se no mesmo a presença da ialorixá Aninha, grande líder religiosa do Axé Opô Afonjá, que, pela força e determinação da sua personalidade, projetou a religião afro-baiana para uma inserção mais segura na sociedade global (NASCIMENTO, 1989, p. 51).

Figura 6

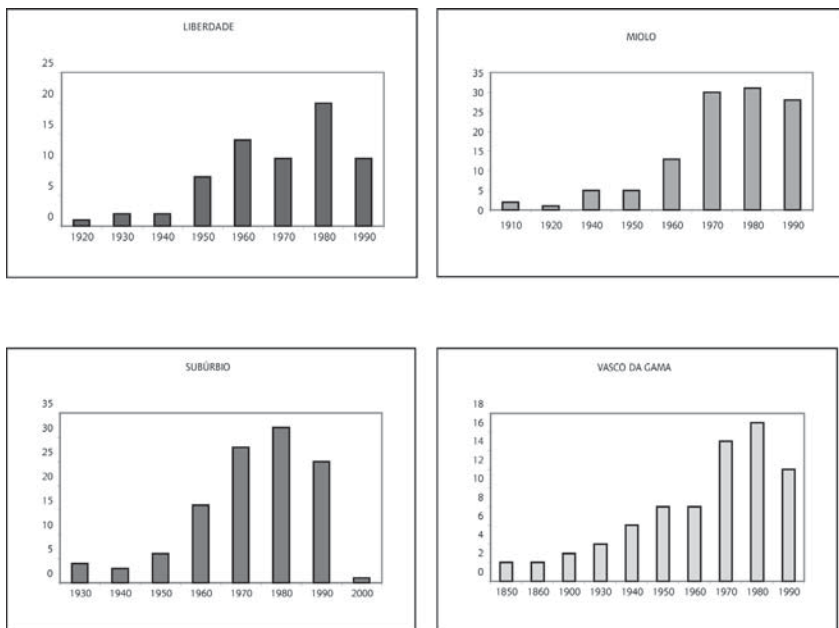
DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS NAS GRANDES ÁREAS DA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR, ATRAVÉS DAS DÉCADAS

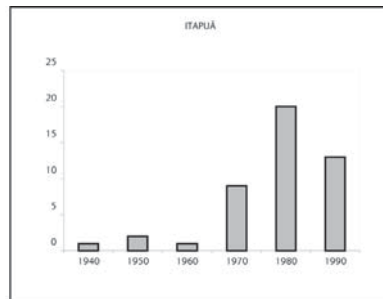
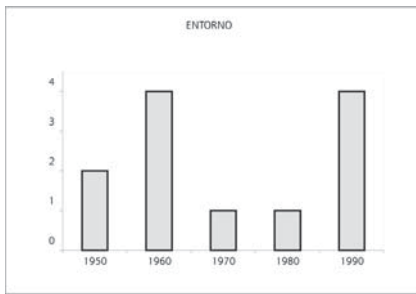


Elaboração: Jussara Rêgo

Figura 7

DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS NAS GRANDES ÁREAS “ENTORNO”, “ITAPUÃ”, “LIBERDADE”, “MIOLO”, “SUBÚRPIO” E “VASCO DA GAMA” AO LONGO DAS DÉCADAS





Elaboração: Jussara Rêgo

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 e como alicerce para os pesquisadores da época (LIMA, 1987):

Martiniano e Aninha foram as figuras mais importantes e prestigiosas do candomblé da Bahia naquela época. Além de Ramos e Carneiro, muitos outros pesquisadores procuravam conhecer e entrevistar o sábio babalaô e a famosa mãe-de-santo. Carneiro serviu de intermediário a vários desses encontros, especialmente com Martiniano (LIMA, 1987, p. 46). [E continua adiante] Pois, o que disseram os pesquisadores – de Carneiro a Verger – foi recolhido na tradição oral das casas-de-santo: seu mito, sua, por vezes, contraditória genealogia, suas racionalizações sobre tempo e espaço (LIMA, *op. cit.*, p.64).

O destaque a eles conferido, ao serem procurados por todos os estudiosos que buscavam conhecimentos sobre o candomblé, parece ter sugerido uma condição de referência dos terreiros pertencentes à nação ketu para a religião, por ser esta a nação de origem desses “informantes”. Praticamente não são referidas casas pertencentes a outras nações, que constam apenas de algumas citações, a exceção, por exemplo, do trabalho “Negros Bantus”, de Édison Carneiro.

Ainda com relação à forma de reprodução dos candomblés na cidade, existe uma tendência na redução das taxas de crescimento a partir da década de 1990, dado este que não pode ser considerado ainda como conclusivo.

A situação fundiária dos terreiros de candomblé de Salvador é outro tema que merece destaque. Os mais antigos se apresentam como rendeiros e ocupadores, permanecendo a figura do arrendamento até a década de 1970. A situação se altera a partir da década seguinte, quando surgem apenas casas

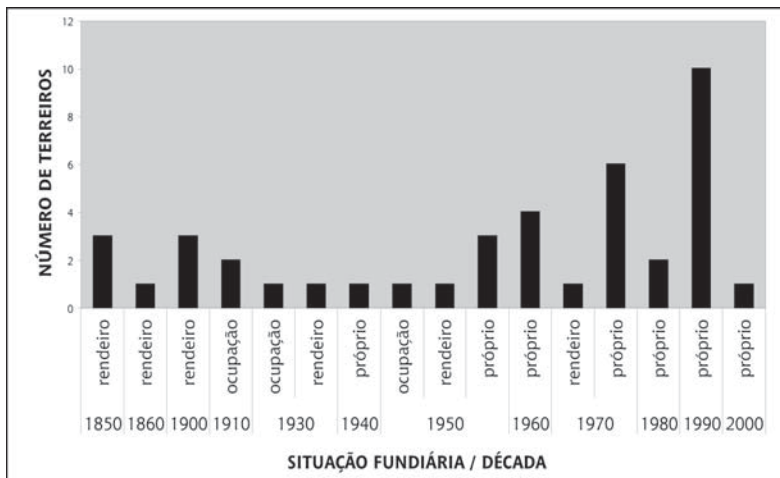
próprias. No entanto, a maioria não possui título de propriedade, possuindo apenas um documento de compra e venda, sem registro em cartório. Como agravamento da situação, os “proprietários”, geralmente, não têm consciência do fato, acreditando que a situação fundiária está regularizada, sendo surpreendidos quando da necessidade da apresentação do título.

Uma última observação importante quanto à distribuição das casas nos bairros da cidade diz respeito às suas dimensões. Para tal análise, 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 arranjado em cômodos internos à casa.

Observa-se uma certa regularidade no surgimento de casas com as diversas dimensões, no entanto, um pico de crescimento ocorre na década de 1980: são casas grandes e localizadas nas grandes áreas do “entorno” e “Itapuã”, o que indica uma tendência de expansão em direção aos demais municípios da região metropolitana. É importante observar que essa tendência só é claramente definida quando a análise é realizada a partir da amostra qualitativa da pesquisa, pelo mesmo motivo explicitado quando da análise da distribuição geral dos terreiros na cidade.

Figura 8

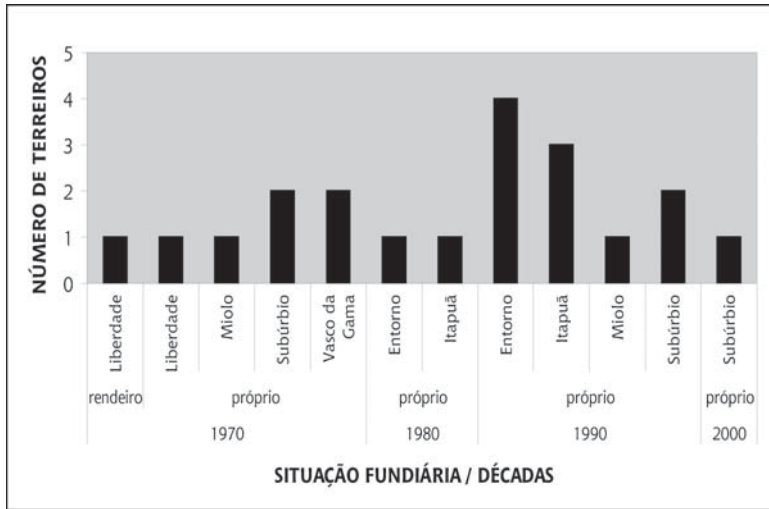
SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERREIROS EM SALVADOR – 1850/2000



Elaboração: Jussara Rêgo

Figura 9

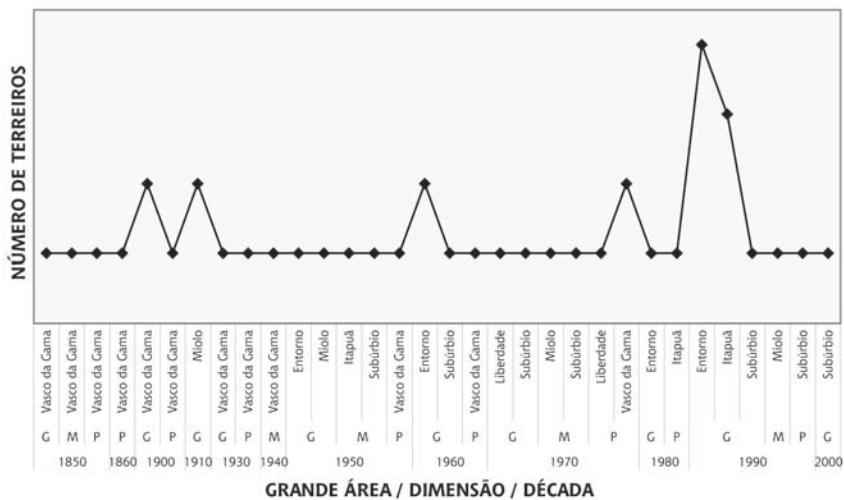
SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERREIROS EM SALVADOR E DISTRIBUIÇÃO NOS BAIRROS - 1970/2000



Elaboração: Jussara Rêgo

Figura 10

DISTRIBUIÇÃO DOS TERREIROS EM SALVADOR, DE ACORDO COM SUAS DIMENSÕES - 1950/2000



Elaboração: Jussara Rêgo

Entre os terreiros, merecem destaque nesta análise aqueles que permaneceram na área da Avenida Vasco da Gama. Sabe-se que vários deles sofreram e continuam submetidos à perda de suas áreas por ocupação, venda e desapropriação por parte do poder público, para construção de equipamentos públicos e sistema viário. Essa problemática é ainda agravada pela especulação imobiliária de ação permanente em todos os bairros da cidade.

Para os terreiros que se implantaram sob a condição de rendeiros, é acentuada a pressão sofrida, ainda hoje, por parte dos arrendatários. Tais casas pagaram arrendamento, em média, durante oito décadas, só deixando de efetuar o pagamento de tal taxa há cerca de uma década, em muitos casos por absoluta falta de condição financeira. Sofrem constantes pressões para o retorno do pagamento, sob ameaça de perda da área para venda e loteamento.

Dentre os terreiros que perderam área, apenas dois foram comprados sem restrição. Nesses casos, a área foi perdida para o poder público, para a construção de vias públicas e conjuntos habitacionais. Para os demais, na condição de rendeiros e ocupantes, o destino da área foi principalmente para moradia, também sob a forma de ocupação, e para a construção de via pública, como é o caso da Avenida Vasco da Gama.

Quando da construção e duplicação dessa avenida, o *Ilê Oxumaré*, por exemplo, teve seu território cortado ao meio.

3.1. *Estudos de Caso*

3.1.1. *Ilê Obá do Cobre*

O problema enfrentado pelo *Cobre*, como o terreiro é popularmente conhecido, é o caso mais emblemático para ilustrar a intensidade da desterritorialização dos terreiros na região da Vasco da Gama.

Situado à Rua Apolinário Santana, Engenho Velho da Federação, área bastante conflituosa, vem sofrendo com as perdas de áreas, resultantes de invasões e vendas ilegais das terras. Possui, atualmente, a dimensão de

393 m², que corresponde, aproximadamente, a cerca de 5% da área originalmente utilizada e apropriada como ambiente ritual. A reconstituição da área original, demonstrada no Mapa 1, foi possível tomando como base a memória ritual das filhas de santo mais velhas da casa, que a relembram com saudosismo.

Atualmente, a casa se resume à construção principal onde se encontra o Barracão e as camarinhas, tendo no exterior apenas quatro edificações: a casa de *Exu*, a do Caboclo, a de *Ogum* e a de *Omolu*. A casa de *Exu* fica ao lado do banheiro; junto à cozinha fica a casa de *Ogum*; a de *Omolu* fica perto do muro do “mercado” (hoje, uma igreja evangélica); e o caboclo, na frente da casa. Quanto à área verde, essa é praticamente inexistente, sendo representada apenas por canteiros construídos na lateral da casa.

3.1.2. *Terreiro Tuumba Junçara*

Atualmente com superfície de 855,60 m², esse terreiro teve uma parcela de seu território perdida para a vizinhança, que dela se apropriou para moradia.

Com origem no recôncavo baiano, sofreu três mudanças de endereço até ser instalado na área da Vasco da Gama. Tais mudanças são decorrentes de questões fundiárias. Fundado em 1919, em Acupe, município de Santo Amaro – Bahia; transferido para Pitanga, no mesmo município e depois para Beiru – município de Salvador, Bahia. Posteriormente, foi transferido para a Ladeira do Pepino, n° 70, próximo ao estádio da Fonte Nova e Engenho Velho de Brotas, mais ou menos na década de 1920. Finalmente, para a ladeira da Vila América, 2ª travessa, n° 30, Alto do Corrupio, Av. Vasco da Gama, hoje Vila Colombina, n° 30, Vasco da Gama, Salvador-BA, no ano de 1938.

Mapa 1

ILÊ OBÁ DO COBRE – ÁREA ATUAL E SIMULAÇÃO DA ÁREA ORIGINAL
RECONSTITUIÇÃO DA ÁREA



Legenda:

1 = Área antiga

2 = Área atual



Base cartográfica: Mapeamento oficial do Município de Salvador (PMS).
Elaboração: Jussara Rêgo

A estrutura física da casa é composta principalmente pela construção central de moradia, Barracão, assentamentos de *Exu*, *Xangô*, *Oxalá*, *Ogun*, *Vubê* e, recentemente construído, o de *Tempo*. Esse assentamento foi construído em substituição ao original natural – árvore sagrada da gameleira (*Ficus* sp.) – que sofreu desabamento, ocasionando danos materiais à vizinhança e espirituais à casa, no final do ano de 1999. O caso teve divulgação em jornal de grande veiculação da cidade, colocado entre as ocorrências provenientes das chuvas ocorridas naquele período. No entanto, em manchete publicada no dia seguinte, o público é informado da não ocorrência de maiores estragos relativos às fortes chuvas, o que mostra o viés de descaso ou naturalização dos problemas que atingem as comunidades de baixo poder aquisitivo da cidade, como é o caso da maioria instalada nas encostas da Avenida Vasco da Gama.

A situação fundiária da casa é irregular, encontrando-se na condição de arrendatários, porém sem mais efetuar pagamento há cerca de 12 anos.

3.1.3. *Ilé Oxumaré*

Terreiro situado à Avenida Vasco da Gama, 343 – Federação, região de conflito fundiário, possui superfície atual de 3.584,24 m² e sofre continuamente ação da especulação imobiliária com perdas de área. No entanto, tal casa ainda mantém monumentos edificados e espaço-mato com árvores sagradas e assentamentos naturais.

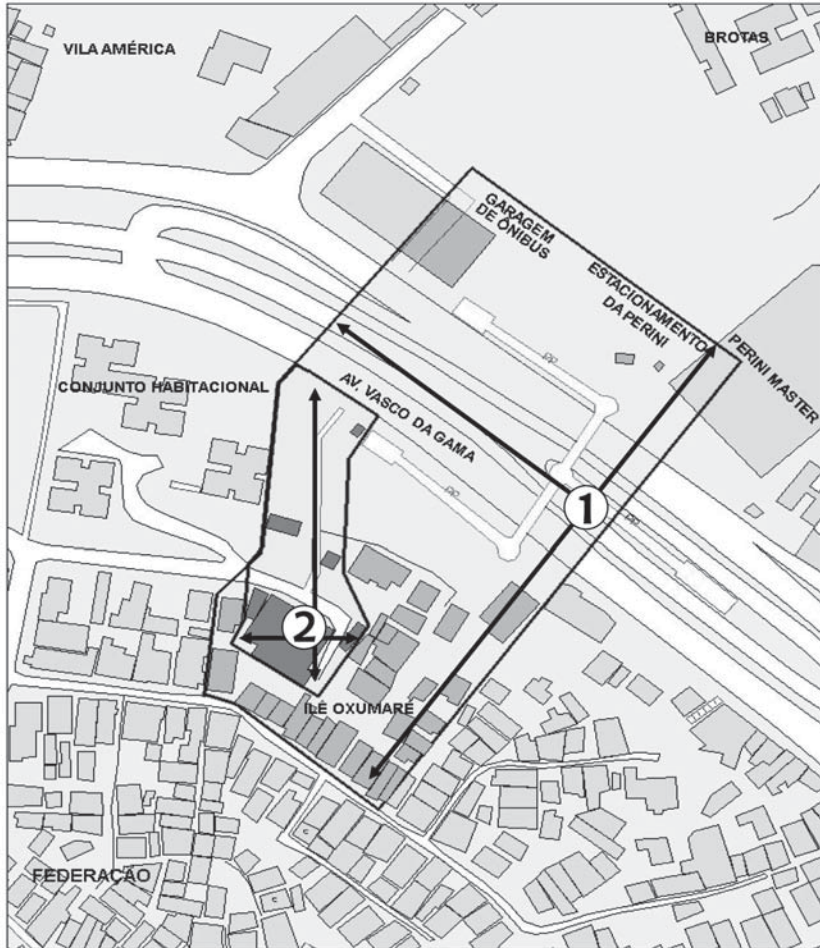
Essa casa foi submetida a um processo de tensão permanente na década de 1980, quando a Prefeitura Municipal do Salvador, desrespeitando a Casa e suas tradições religiosas, determinou a construção de uma passarela que cortava sua área sagrada. Tal atitude provocou revolta e mobilização que resultou vitoriosa, com a transferência da citada passarela para uma região mais apropriada e neutra.

Atualmente, a comunidade encontra-se envolvida em processo de reivindicação de legalização de terras, através de ação de usucapião de todo o território religioso atual, incluindo área ocupada por casas comerciais, próxima à avenida. Entretanto, a referida área apresenta-se muito aquém daquela reconstituída como original. Quando da implantação da Rua Dois de Julho, atual Avenida Vasco da Gama, seu território sagrado foi cortado ao meio. Tentativas de manutenção da área, que ficou

do outro lado da avenida, como ambiente de criação de animais, foram infrutíferas, culminando com sua perda (Ver Mapa 2).

Mapa 2

ILÊ OXUMARÉ: ÁREA ATUAL E SIMULAÇÃO DA ÁREA ORIGINAL



Legenda:

1 = Área antiga

2 = Área atual



Base cartográfica: Mapeamento oficial do Município de Salvador (PMS).

Elaboração: Jussara Rêgo

3.1.4. *Terreiro do Bogum*

Esse é um caso exemplar de terreiro da nação Jêje com perda de área na cidade. Apesar de poucas informações, e recolhidas através de integrantes do candomblé do entorno da sua instalação, não poderia deixar de ser referido.

Com base no cruzamento dos dados recolhidos, pôde-se observar que essa casa sofreu uma redução equivalente àquela referente ao já citado *Terreiro do Cobre*. E mais: originalmente, havia uma intersecção em sua área ritual e a ocupada pelo Terreiro da Casa Branca. Nessa época, havia rituais que eram realizados em uma fonte sagrada localizada à altura da Avenida Vasco da Gama, os quais, atualmente, não podem mais ser realizados, pois a área encontra-se adensada e ocupada com moradias e casas comerciais.

Tais informações permitiram uma projeção do referido sítio, que sugere sua caracterização como um território contínuo de utilização e pertencimento a ao menos três terreiros do entorno: os já referidos Terreiro do *Bogum*, Casa Branca e o *Ilê Axé Oba Tadê Patiti Obá*, situado entre os dois, na Ladeira Manoel do Bonfim, popularmente conhecida pelo nome do primeiro - Ladeira do *Bogum*. Tal projeção pode ser visualizada no Mapa 3.

Mapa 3

PROJEÇÃO DO TERRITÓRIO CONTÍNUO – TERREIRO DA CASA BRANCA, ILÊ AXÉ OBÁ TADÊ PATITI OBÁ E TERREIRO DO BOGUM.



Legenda:

- 1 = Casa Branca
- 2 = Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá
- 3 = Terreiro do Bogum
- 4 = Projeção do território contínuo



3.1.5. *Ilê Axé Ibá Ogum*

Terreiro fundado no ano de 1890, à Rua Sérgio de Carvalho, 39-E – Avenida Vasco da Gama/ Vale da Muriçoca, por Virgílio Alves de Assis, pertencente à nação ketu: quando da realização da presente pesquisa, era dirigido pelo já falecido Babá Luiz (*Ogum Ladê*), conhecido popularmente como Sr. Luiz da Muriçoca.

A casa possui estrutura física organizada segundo as bases do culto do candomblé de Salvador, apresentando monumentos edificados como *peji* e assentamentos diversos; um barracão de festas, cozinha ritual e uma área verde que se destaca dentro de seu contexto, principalmente pelo bambuzal que se mantém preservado, onde as residências possuem áreas mínimas, sem área verde, e construídas de forma precária nas encostas do Vale da Muriçoca. Encontra-se instalado na grande zona de conflito fundiário da Vasco da Gama, na condição de arrendatário há mais de 100 anos, porém, sem efetuar pagamento há cerca de 40 anos, não possuindo, portanto, título de propriedade. Atualmente vem sofrendo com ameaças de invasão pelos “proprietários” que são herdeiros da tradicional família “Príncipe”.

À época da sua implantação na área, relata o Babá, que trabalhava como motorneiro da linha que servia à região:

Isso aqui era tudo mato. Era mata fechada. A gente sabia que tinha a Casa Branca, o Oxumaré, mas não dava pra ver nada. Aqui por perto só tinha essa casa (Entrevista com Babá Luiz da Muriçoca, 2000).

A única explicação possível para a manutenção da área dessa casa parece ser sua localização física, apresentando apenas sua frente murada: seu limite posterior é precariamente demarcado por uma cerca, a qual é, repetidas vezes, derrubada pelos arrendatários sob ameaça de invasão, porém, sem ser efetivada. O finado pai-de-santo atribuía tal ameaça inconclusa ao temor do enfrentamento direto com uma casa de candomblé. Os demais confrontantes, laterais à casa, são duas íngremes encostas, sem qualquer condição para o estabelecimento de qualquer tipo de ocupação.

3.2. A Situação dos Terreiros quanto à Desterritorialização

3.2.1. Transferidos e extintos

A história de transferência de endereço dos terreiros de Salvador foi iniciada e continuada com o adensamento das áreas onde eles foram originalmente instalados. Nesse movimento, mais uma vez, têm destaque os terreiros situados na área “Vasco da Gama”, os quais, na época do adensamento da Barroquinha, como é o caso da Casa Branca; dos Barris, no caso do *Ilê Oxumaré*, foram ali instalados. No movimento seguinte, quando do adensamento da Vasco da Gama, terreiros como *Ilê Axé Taoyá Loni*, *Ilê Axé Osun Inká* e o *Ilê Axé Omim Lessy*, se transferiram para as áreas “Itapuã” e “Entorno”. Ainda no período pouco adensado da Vasco da Gama, o *Ilê Axé Opô Afonjá* migrou para o “Miolo”, local onde se encontra atualmente instalado.

O percentual identificado de terreiros que sofreram transferência é de 22%, relativos à área total da cidade contemplada pela amostra. Trata-se de um percentual bastante significativo, visto que uma transferência de terreiro envolve uma grande movimentação material, além da problemática referente a tal movimentação, em se tratando de ambiente sagrado com todos os significados territoriais existentes e já descritos anteriormente.

Os terreiros da cidade, por mais que não tenham projeção na mídia, ou não realizem mais rituais externos, e, portanto, não se mostrem claramente aos olhos do público, têm sempre uma característica aparente ou uma forma de reconhecimento, ainda que somente pela vizinhança imediata. No entanto, é notória a referência a terreiros que não mais existem, e isso, por diversos motivos. A observação é mais clara para a área da “Vasco da Gama”, pelo próprio direcionamento da pesquisa de campo.

Em entrevista realizada com o finado *Babalorixá* Luiz da Muriçoca foi mencionado, para a área do Vale da Muriçoca, a existência pretérita de três terreiros. Referidos como *Ilê Jagum*, Terreiro do finado André e Terreiro *Ijexá*, hoje existem apenas na memória de algumas pessoas do candomblé, pois suas casas atualmente comportam um bar, uma mercearia e uma

igreja evangélica. Casas referidas em entrevistas com outros integrantes da religião e distribuídas na grande área “Vasco da Gama”, são os Terreiros do finado Vavá Coice de Burro, do finado Pai Chico Monolê e do falecido Pai Zequinha de *Omolu*.

Os motivos que levaram tais casas à extinção se repetem a cada nova entrevista. Os mais recorrentes são: os filhos de sangue, que não eram da religião, brigaram pela herança e acabaram com tudo, ou ainda, “não tinha ninguém para dar seguimento, aí acabou”, afirmam os entrevistados, desapontados.

O desapontamento com relação a tal fato se dá pelos fundamentos da religião: toda casa, depois de aberta, deve se perpetuar no tempo, pois *o axé está plantado*, afirma-se. No entanto, isso não significa a realidade para Salvador. 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 próprio estatuto.

No entanto, não é essa a realidade da grande maioria das casas cujos representantes foram entrevistados nessa pesquisa. Muitas delas ainda se encontram em processo de fundação da sociedade, às vezes tendo apenas o processo concluído após dez anos consecutivos, entre diversas tentativas que falharam. Isso ocorre, muitas vezes, por não estar incorporado ao cotidiano dos integrantes do candomblé, o lidar com processos cartoriais, cuja recíproca, em relação aos cartórios, também é verdadeira. Então, os processos são muito mal compreendidos e sua definição, comprometida.

3.2.2. Um modelo de terreiro: O Terreiro de Jauá

O *Manso Kilembekweta Lembafurama*, designação ritual do Terreiro de Jauá, é uma casa de candomblé da nação Angola, situada no Loteamento Bosque do Jauá, Lote 4/5, distrito de Abrantes, município de Camaçari - Região Metropolitana de Salvador, com área total de 9.800 m².

A descrição dessa casa, situada numa área distante do centro urbano, evidenciará a estrutura de um terreiro, a partir da aquisição de seu terreno através de compra, com amplas dimensões, em local sem interferências citadinas, e ainda, com grande oferta de ambientes naturais. Nesse caso, não são registrados processos de desterritorialização do sagrado, e sim, uma estruturação apropriada da casa, em conformidade com as necessidades de um terreiro de origem Angola, segundo as referências de seu dirigente máximo - *Táta* Laércio Sacramento.

O sítio está estruturado segundo um modelo espacial que corresponde a uma imagem de mundo religioso tradicional afro-brasileiro, áreas com monumentos edificados e espaço-mato com árvores sagradas e assentamentos recriados e naturais como árvores sagradas, pedras consagradas e plantas diversas que compõem uma mancha de vegetação mantida com propósito religioso. É clara a representação de espaços demarcados com simbolismos territoriais característicos da religião, significando a presença sagrada.

Existe uma área de vegetação conservada e outra recriada na unidade e o levantamento florístico e etnobotânico acusa a presença de espécies identificadas segundo uma taxonomia afro-brasileira, existindo, também, especialistas na comunidade com inegável conhecimento botânico.

O tratamento destinado aos animais indica características próprias do sistema simbólico religioso afro-brasileiro, com a designação espacial para a criação e manutenção de espécies utilizadas. Os animais de sacrifício e outros considerados de importância simbólica para o culto são mantidos e/ou tolerados. E, ainda, a determinação do *Inkise* da casa é que os animais não sejam criados presos: eles precisam estar da forma como se apresentam na natureza.

De acordo com a pesquisa realizada, esta casa corresponde a um modelo ideal de configuração espacial de terreiros, permitido pela qualidade ambiental da área onde se encontra instalado, aliada à sua dimensão, portando ecossistema aquático e terrestre no seu interior. De acordo com o *Táta* Laércio Sacramento, os assentamentos encontram-se distribuídos de acordo com uma lógica inerente à prática religiosa da nação angola, onde encontramos na seqüência os assentamentos de *Inzila* ao lado dos *Caboclos*; seguidos por *N'kosi Mukongo*, *Katendê*, *Angoró e Kavungo*, próximo à lagoa onde é cultuado *Luengipelo* reflexo do assentamento na água; à direita ficam os sacrários de *Tempo*, *Luango e Matalumbó*. A construção principal, onde se encontra o Barracão, possui os santuários de *Bamburucema*, *N'keto Kisimbe*, *Lembá e Zaze*, além do sacrário principal, de *Lembafuraman*. Protegida visualmente por uma cerca viva de nativo (*Dracaena fragans*), fica a área do *Umbaquice*, com espaços reservados a ritos iniciáticos específicos. Por fim, encontra-se a *Anquita*. A área possui uma relação bastante equilibrada entre urbanização e preservação de ambientes naturais, condição fundamental para a manutenção do culto, onde se busca a preservação de toda a flora necessária nos seus rituais.

O destaque desse terreiro é a presença, no seu interior, de um lago, claramente de valor simbólico e ritual elevado; a já citada mata preservada e a manutenção das características naturais do ambiente, ainda que com a presença de assentamentos edificadas, dispostos numa área adjacente ao prédio central, que comporta o Barracão e que abriga o assentamento de *Lemba*. Merecem também destaque a Fonte ritual que recebeu o nome de *Ingena*, originado de sua casa-mãe, o Terreiro do Bate-Folha⁸; um mini-horto de ervas introduzidas; e os diversos assentamentos distribuídos por toda a extensão do terreiro.

A descrição da constituição do ambiente e ordenamento espacial deste *Manso* explicita o modelo manejado pelos membros da casa e promove um entendimento da relação natureza/ candomblé, onde fica claro o papel simbólico que desempenham as plantas e demais elementos da natureza na cosmovisão e mitologia da cultura em questão.

Neste espaço torna-se possível a manutenção dos *Inkises* no ambiente, proporcionada pela presença de suas “folhas” características. A coleta de espécies litúrgicas é realizada na sua própria mata e em áreas adjacen-

tes, por possuir maior valor sagrado, pois não são plantas cultivadas, mas sim oriundas de ambientes naturais, além da importância bastante ressaltada por essa comunidade, quanto ao fato de possibilidade da coleta na hora apropriada e por uma pessoa preparada para tal. Dessa forma existe a garantia do ritual bem realizado, respeitando uma regra fundamental da religião, dentro da liturgia das folhas, que envolve o emprego de vegetais colhidos em área não cultivada.

Esse conjunto de características faz do Terreiro de Jauá não um modelo de terreiro a ser seguido, pela singularidade que as casas apresentam, mas sim, um modelo vislumbrado por integrantes do culto, devido às necessidades que a religião expressa para sua manutenção, podendo ser considerado, diante da situação da cidade, como um patrimônio em aniquilamento.

4. Territórios Descontínuos

A necessidade dos ambientes externos aos terreiros, para realização de rituais específicos, é reclamada por todos os integrantes das casas que compuseram esta pesquisa, independente do espaço sagrado delimitado pelos terreiros. Conforme Roger Bastide já esclarecia em 1958⁹,

O espaço sagrado é, pois, o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro. Todavia, fora dos candomblés existem outros lugares que os africanos consideram sagrados (BASTIDE, 2001, p. 81).

São considerados territórios descontínuos do candomblé, os ambientes rituais complementares àqueles pertencentes à área interna dos terreiros. Seja mata, rio, lago ou até mesmo o mar, que, ao ser considerado o evocativo do espaço físico, se entende como espaço útil e reservado aos rituais, esclarece Duarte (1996), *Agbagigan*¹⁰ do Terreiro do *Bogum*.

Bastide ressalta que os cultos de *Oxum* e de *Iemanjá*, orixás da água doce e da água salgada, respectivamente, *reclamam principalmente oferendas atiradas na margem ou de uma barca em alto-mar* (BASTIDE, *op. cit.*, p. 82), advertindo, no entanto, que tais manifestações não podem ser realizadas em qualquer local. Existem pontos específicos como o Dique do Tororó, Montserrat e a praia do Rio Vermelho.

O autor faz alusão, ainda, a elementos dispersos na natureza, que transformam em sagrados os ambientes onde eles se encontram. Refere-se à

(...) pedra de Oxumaré, perto do mar, que apresenta anfractuosidade semelhante a uma pia de água benta; as jovens mães ali vão para de certo modo batizar os filhos, a concavidade estando sempre cheia de água de chuva e de ondas misturadas. Sinal feliz é nesse momento aparecer no céu um arco-íris: Oxumaré está abençoando a criança que lhe apresentam (BASTIDE, 2001, p. 82).

E conclui sua explanação, advertindo que

efetivamente, os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que se tornam um prolongamento exterior do terreno. [...] e o mar ou o lago não se tornam sagrados senão unicamente no local onde passa o candomblé, e apenas enquanto dura a cerimônia (BASTIDE, 2001, p. 82).

No entanto, o quadro de adensamento urbano atual de Salvador coloca um impasse ante essa afirmativa. Os territórios descontínuos do candomblé na cidade a cada dia se restringem a locais específicos, que ainda apresentam características naturais e, portanto, com possibilidade de manifestação do sagrado.

Um exemplo emblemático de territórios descontínuos são as fontes, ambiente fundamental para a realização dos cultos a *Oxum* – Orixá das águas doces, e mesmo para o ritual de abertura dos ciclos de festas dos candomblés da nação ketu – as “*Águas de Oxalá*”. Neste ritual, os adeptos percorrem o espaço compreendido entre a Fonte de *Oxum*, que deve estar dentro do terreiro ou nas suas cercanias, e o assentamento de *Oxalá*, transportando água dentro de uma quartinha até este local. Um contraponto às dificuldades atuais de manutenção desses rituais pode ser encontrado em Mattoso (1992), que coloca, ao referir-se à Salvador colonial, que

(...) basta um afloramento, ao contato com a rocha matriz e seu solo em decomposição para ver jorrar uma nascente. Os mananciais e as fontes estão em toda parte em Salvador, na base do horst como nas trilhas de menor fratura, do menor deslocamento de terreno, do mais insignificante vale. São águas cristalinas, filtradas naturalmente, ricas em sais minerais. Rios com vales estreitos favorecem os reservatórios naturais e artificiais, como o Pituacu e o Ipitanga... Salvador é a cidade das mil fontes (MATTOSO, 1992, p. 47).

Uma das dificuldades dos cultos, atualmente, encontra-se no fato de que as áreas permeáveis descritas pela autora, passíveis de afloramentos e mananciais, estão sendo escasseadas com o crescimento da cidade, da mesma forma como se dá a redução das áreas dos terreiros. Como conseqüência, cultos se adaptam, mudam de endereço ou são extintos, como é o caso da festa de *Yemanjá* do Rio Vermelho: o uso ritual do extinto manguezal do bairro no Rio Vermelho é descrito com saudosismo por aqueles que ainda guardam algum tipo de lembrança; e relatos confirmaram que a festa era originalmente dedicada a *Nanã*, realizada no extinto manguezal do local. Hoje, devastado e sem qualquer memória na desembocadura do rio Lucaia, o único testemunho existente é a praia da Mariquita que pode abrigar a homenagem a *Yemanjá*.

Assim como o manguezal e as fontes, os Parques atuais, como o do Abaeté e o de Pituacu, ou até mesmo as praias onde ocorrem rituais dedicados à *Yemanjá*, estão se tornando áreas proibidas ao culto. As pressões da urbanização e os projetos de “revitalização” os transformam em locais de recreação e de grande atração turística, no entanto, desabrigam ou até mesmo proíbem o uso ritual pelos integrantes do candomblé. Estes, a cada dia, vêm suas territorialidades redefinidas por subtração.

Destacamos aqui, o Parque São Bartolomeu e o Dique do Tororó, como casos exemplares dentro dessa problemática, pela história de uso religioso e pelas dificuldades atualmente encontradas pelos integrantes do candomblé, para realizar suas obrigações.

4.1. *Parque São Bartolomeu*

A compreensão do Parque São Bartolomeu como ambiente ritual é bastante difundida na cidade, e seu reconhecimento como tal é objeto de sucessivas reivindicações por parte do povo do candomblé. Esse assunto foi bem sistematizado, em 1998, pelo Programa Memorial Pirajá¹¹, em publicação que trata do Parque Metropolitano de Pirajá¹², instituído como tal desde 1978.

Os registros históricos do parque ressaltam sua importância como área central de habitação e alimentação dos índios Tupinambás (SAMPAIO, 1998); como abrigo de escravos rebelados e palco de revoltas nas lutas

pela independência da Bahia (NASCIMENTO, 1989; REIS, 1986); e seu significado como espaço referencial para o candomblé. Todos convergem na direção de sua preservação e revitalização por todo o significado histórico-cultural que apresenta. E aqui, ressalta-se seu valor como ambiente ritual:

As territorialidades urbanas podem se manifestar nos mais diferentes contextos e situações “construídas” no tempo e no espaço. Em Salvador, a floresta do Urubu – hoje conhecida como Parque São Bartolomeu – abrigou escravos fugitivos que ali encontraram proteção e refúgio, organizando-se por volta do ano 1826 no chamado Quilombo do Urubu. Hoje, o parque é palco de manifestações religiosas do Candomblé e local de morada dos deuses africanos, como Oxumarê, Nanã e Oxum (NASCIMENTO; SERPA, 2001, p.130).

A sacralidade transitória definida pelo uso ritual de determinados sítios da cidade, indicada por Bastide (2001), ganha nova dimensão, devido à atual escassez de áreas naturais na cidade. Hoje, restritas, praticamente, aos parques, são adotadas pelos religiosos do candomblé como permanentemente sagradas, como é o caso do São Bartolomeu:

Enquanto estivermos falando da religião Afro-Brasileira é importante que saibamos, de início, que a sacralização do espaço físico, fora dos domínios da comunidade terreiro, se dá pelo que se compõe o espaço. Isto é, pelo que ele contém ou por sua identificação com o sagrado existente em cada comunidade. Desse modo podemos caminhar mais facilmente para o entendimento do Parque São Bartolomeu como local sagrado e até mesmo a presença dos rituais afros ali (DUARTE, 1998, p. 19).

Ao lamentar-se pelas perdas das áreas na cidade, outrora utilizadas em rituais que necessitam de espaços externos aos terreiros, e que hoje, em nome do progresso, já não podem mais ser realizados, Duarte (1996) argumenta, em pleito realizado pela conservação do Parque São Bartolomeu, que a religião está se encolhendo aos muros dos terreiros, pois os espaços adequados à realização de rituais na cidade estão sendo devastados, e com eles, conseqüentemente, ocorre a extinção de algumas obrigações. Muitas delas, antes realizadas nas proximidades das casas, até por volta da década de 1960, quando não havia carência de áreas verdes na cidade como um todo, foram deslocadas para o Parque.

Objeto de reivindicações por manutenção e preservação para o abrigo das divindades, o Parque São Bartolomeu ainda se comporta como um ambiente ritual por excelência, por sua composição - manguezal, cachoeiras

e mata. Antigamente, porém, a cachoeira consagrada a *Angoró*, *Bessen* ou *Oxumaré* era o ponto sagrado de destaque, e não a área total do parque, conforme a descrição jêje seguinte:

Naquela época não se destacava um “parque”, pois a cidade inteira era um parque. O que se destacava como monumento era a cachoeira. O Arco-Iris ali se mostrava e permanecia pleno de cores e de vida. Movimentava-se entre a folhagem que pendia dos arbustos de forma tal que envolvia o espectador em qualquer lugar que ele procurasse se esconder. Aquilo era manifestação de Bessen aos nossos olhos. Cada árvore se portava de modo diferente, silenciosa, como sendo porta-voz de outros Voduns, reverenciasse aquele que, antes serpente, impulsionou o mundo e o fez dotado de movimentos. Aquele que agora Arco-Iris iluminava e embevecia os filhos, o produto do mundo por ele criado (DUARTE, 1998, p. 19-20).

E acrescenta:

Era comum muitos terreiros levarem à cachoeira os novos iniciados para o primeiro contato com a rua, logo depois do processo interno de iniciação. Este costume durou um longo tempo até que fosse inviabilizado pelo desmatamento e pela insegurança de se estar nas proximidades da cachoeira, além da sujeira que se verifica ali. É bem verdade que alguns ainda se arriscam a reverenciar seus Deuses e a realizar oferendas à beira da cachoeira (DUARTE, 1998, p.20).

Valdina Pinto, representante do *Tanuri Junçara*, Terreiro da nação angola, declara em Serpa (1998a), que a “mata do Urubu”, como era conhecido o parque, é um espaço consolidado como lugar sagrado, a partir da prática, pela história de utilização pelo povo negro, na maneira de lutar, se organizar e rezar.

Entretanto, como se trata de um equipamento de uso coletivo, e não só ambiente utilizado para fins religiosos, desponta o dilema não previsto por planejadores urbanos: nos parques de uma cidade negra como Salvador, caracterizados como espaços de referência para o candomblé, a distinção entre sítios sagrados e profanos torna-se comprometida, conforme a declaração seguinte:

Porque tem muito axé assentado ali (...) chegando lá eu não vou fazer obrigação na frente de todos. Então muitos procuram seu lugar lá em cima, faz seus axés lá em cima e deixa. Então vai variando, cada lugar que o senhor for tem alguma coisa de axé ali (Tânia Maria dos Santos, Terreiro Oxumaré apud SERPA, 1998a, p. 69).

A declaração acima aponta, ainda, um problema ressaltado por Serpa (1998b), quando analisa os fatores sócio-culturais na avaliação de impactos ambientais na periferia de Salvador, enfocando, especificamente, o Parque São Bartolomeu, como um ambiente turístico pelo seu valor ecológico-cultural:

Uma avaliação de impactos ambientais do turismo, nessa área da cidade, dificilmente levaria em consideração a necessidade de privacidade e recolhimento dessas pessoas que praticam sua religião ao ar livre, junto de cachoeiras, de lagoas, perto de pedras, ou mesmo dentro do mato; como conciliar a atividade turística com essa atividade religiosa, que é, aliás, o grande motivo de preservação dessa área, que se manteve ali, apesar do contexto adverso de ocupação e de extrema necessidade da população de construir no interior do parque? (SERPA, 1998b).

O questionamento de Serpa fica ainda mais fortalecido se considerarmos a visão de cunho ideológico,

(...) que marca a cultura hegemônica diante da vitalidade da cultura afro-brasileira, procurando folclorizá-la e, inclusive, incorporá-la como mercadoria no mercado dos bens simbólicos, materiais e de serviços do turismo. [...] No âmbito do urbanismo - aqui entendido como ação sobre o espaço das relações de produção, em que o próprio espaço é transformado em mercadoria - os investimentos urbanos, públicos e privados, tomaram uma orientação oposta ao espaço do subúrbio, região em que se localiza o Parque São Bartolomeu (ESPINHEIRA, 1998, p.20).

Isso determinaria não a conservação da área com vistas à manutenção das possibilidades de sua utilização pelo povo do candomblé, que declara, atualmente, o temor em utilizar o parque pela violência instalada, fruto do abandono; mas sim, sua “revitalização” para o consumo do turismo, como aquela realizada no Dique do Tororó, descrita a seguir.

4.2. *O Dique do Tororó*

A área do Dique do Tororó abriga o trecho inicial da Avenida Vasco da Gama, com 53 ha, e integra o Sistema de Áreas Verdes - instrumento que regulamenta o uso das áreas verdes, públicas ou privadas, consideradas de interesse coletivo, sendo esse um subproduto do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Salvador, elaborado em 1975 e instituído apenas

uma década depois, segundo Santos (1998). Constitui-se como importante área ritual para os praticantes do culto afro-brasileiro, sendo utilizado como ambiente de oferendas, principalmente para *Oxum*, Orixá das águas doces.

Formado a partir do represamento dos “galhos” superiores do Rio Urucaia (Lucaia) (CEAB, 1980), com a finalidade de inundar o vale existente no lado oriental da cidade - tornando-o, portanto, infranqueável, possuía a extensão compreendida entre o Forte do Barbalho e o Campo Grande¹³, estendia-se em várias direções, como a Sete Portas, e era navegável até onde atualmente se encontra a Barroquinha. Ainda no início do século XVIII foi considerado como pântano que infestava a cidade e canalizado quando da construção da rua da Vala - atual Dr. J. J. Seabra - no trecho compreendido entre a Barroquinha e o Primeiro Arco, sob a forma de galeria subterrânea, e a partir daí em canal aberto. Atualmente, após sucessivos aterramentos realizados inicialmente por particulares e nos últimos tempos pelo próprio poder público, apresenta-se apenas como parte insignificante da sua constituição original, embora revalorizado e com grande poder de atração pública após intervenção urbanística do Estado.

O tempo conferiu ao Dique do Tororó diferentes significados e formas de utilização, posicionando-o, ao longo da história da cidade, em ao menos três fases distintas, porém correlacionadas e até concomitantes, como é o caso da atualidade, onde duas formas de uso se justapõem e se revelam incompatíveis. Trata-se aqui dos usos rituais e recreativos a ele atribuídos.

O primeiro momento em questão refere-se justamente ao motivo pelo qual foi criado, quando significava uma barreira à penetração de invasores por terra, por isolar a cidade no seu limite oriental:

Por terra a maior defesa que lhe pôs a natureza, em que ainda não teve exercício a arte, é um *dilatadíssimo dique*, êmulo dos de Flandres, que cortando os campos vizinhos à cidade, se lhe têm represadas as correntes, por lhe reprimir as inundações, das quais a querer valer-se em apertos de guerra, bastarão para a defender dos maiores exércitos e dos inimigos mais porfiados e intrépidos (ROCHA PITA in CEAB, 1980, p. 41 – grifo nosso).

Nesse momento a cidade restringia-se apenas ao sítio do atual Pelourinho e o Dique funcionava como delimitador e ao mesmo tempo barreira para a penetração na cidade, conforme colocado acima.

O segundo grande momento tem início com a sua utilização pela comunidade do Candomblé, que o reconhece como área sagrada de domínio de *Oxum*, *Iemanjá* e *Nanã*, e, portanto, ambiente ritual de oferendas a esses orixás pelos membros dos terreiros localizados nas suas imediações. Donald Pierson, ao fazer referência às casas de santo de Salvador no início do século XX, trata-o como *lago sagrado*.

Duarte (2000) descreve o antigo cenário como apropriado para a morada de *Oxum*, na bacia que leva o seu nome – *Bacia de Oxum*, quando no dique só havia trânsito de um só lado, estando no outro a cachoeira que só tinha acesso pelo Boulevard ou pela roça que começava na Ladeira do Tororó. Segundo ele, e dentro da cosmologia da religião:

Havia quem visse Oxum desfilando, majestosa, por sobre as baronesas que, no verão, floriam todas em seu louvor. Ora mergulhava, ora flutuava sentada a pentear longos cabelos que se confundiam com os talos da baronesa. De vez em quando, ela seduzia um afoito que, sem se dar conta, mergulhava em território proibido, a bacia que ainda é dela, e não voltava à superfície antes do terceiro dia; e quando voltava era bem distante, do outro lado do dique, na bacia dos Eguns, onde os Ancestrais se reúnem para receber e conversar com os recém-chegados no Orum (DUARTE, 2000, p. 264).

Atualmente, essa função do Dique encontra-se bastante restringida pelo nível de urbanização a ele atribuído. É reconhecido como área de grande valor turístico e de lazer pela população, após ter sido alvo de intervenção do Estado em programa de “revitalização” de espaços e criação de parques. Seu aspecto natural, que para a maioria da população representava ambiente de abandono, foi transformado em uma ótima opção de lazer para a população, dando lugar a uma atmosfera requintada, com fontes luminosas, águas tratadas e a retirada do aporte de esgoto antes existente; reintrodução de espécies aquáticas; instalação de pistas de caminhada, equipamentos de ginástica, parques infantis e restaurantes; e, por fim, de grandes esculturas dentro d’água representando os orixás, certamente como prova de que ali eles são reconhecidos. O parque, contornado por duas vias movimentadas, de acesso a áreas importantes da cidade, transformou a morada de *Oxum*, o seu comportamento e a forma de realização das oferendas, que já não mais podem ser feitas nos domingos à tarde. *Faz-se à noite, escondidos, como que praticando um delito [...] sem cortejo, sem foguetes...* (DUARTE, 1998, p. 266), pois:

Hoje o dique não é mais o mesmo. Modificou-se dando lugar a um dos mais belos locais da cidade. A população realmente estava carente de uma área de lazer tão bonita e ordenada como a que se criou ali. Porém pagamos um alto preço. O palco se modificou. Ali Oxum já não flutua mais, a não ser de madrugada, em surdina, quando os ônibus, os carros, as ambulâncias e todo o resto da parafernália param de circular e por causa disso ela pode cantar. Já não é mais o mesmo canto alto e solto. Apenas alto e sincopado que traduz o seu pesar pela invasão ao seu lugar de brincar (DUARTE, *op. cit.*, p.265).

Das manifestações religiosas que eram antes praticadas no local e que já não mais ocorrem com a mesma tranqüilidade, sobressai-se o culto a Oxum como abertura da Festa de *Iemanjá*, no Dois de Fevereiro de todos os anos. O fato é assunto para matérias nos jornais de grande circulação da cidade. O espaço já não é mais tão público assim, e, portanto, submetido a regras de funcionamento, impostas pela administração ou pelo *status* de ambiente de negócios que assumiu. Assim, atualmente, para que seja feita uma pequena oferenda neste local, por praticantes do candomblé, é necessário que se pague, no mínimo, R\$ 60,00 aos canoieiros exploradores do ambiente, o que torna difícil a realização de um culto praticado por uma parcela pobre da população.

A nostalgia manifestada na convivência com o novo espaço não se restringe apenas ao domínio das dificuldades de realização de oferendas, mas atinge o limite da impossibilidade quando o ambiente onde dar-se-ia tal manifestação não mais existe. Tratamos daquela área pantanosa que foi acima descrita como insalubre, na concepção de limpeza hegemônica para o nosso modelo civilizatório, tendo sido, portanto, sujeita a um processo de limpeza, canalização e drenagem, que, apesar da necessidade, pelo aspecto degradado ao qual foi submetido no início do século XX, destruiu vários de seus antigos ambientes, pois “existia também o Dique Pequeno, onde hoje tem parte da Garibaldi. Ele foi totalmente aterrado na década de 60”, conforme esclarece Nogueira (2000) em matéria que divulga seu trabalho (A TARDE, 06/05/2001):

Por outro lado, é exatamente nas águas pantanosas que a cosmologia religiosa do candomblé assegura que habita um dos grandes orixás femininos da fecundidade, reconhecido como Nanã – a velha mãe de todos os outros. Habita os pântanos e as áreas de manguezal, que, coincidência ou não, a filosofia do candomblé reconhece como o grande ambiente fecundo e reprodutor dos organismos que habitam os mares, pois Nanã abriga no seu ventre fértil as sementes da vida.

Não se questiona aqui a “revitalização” realizada na área, e sim, mais uma vez, o esquecimento daqueles que, historicamente, ali mantiveram relações vitais para a manutenção de sua cultura religiosa, sendo, gradativamente, expulsos de seu ambiente.

Notas

¹ Existem outros termos como “centro”, utilizado pela Umbanda, ou mesmo “tenda”, pelas comunidades com forte influência espírita.

² Primeira edição datada de 1981.

³ Segundo Silveira (2000), a data de fundação do candomblé varia entre 1788 e 1830, segundo as versões mais realistas. Dentre os antropólogos iniciados nas casas de Ketu, Édison Carneiro e Juana Elbein dos Santos fizeram cálculos seguindo as gerações de mães-de-santo e chegaram respectivamente ao ano de 1830, e “ao começo do século XIX”. Santos referiu-se também aos ataques daomeanos a Ketu de 1789 e ao conseqüente “contingente de Ketu vendido no Brasil”. E Vivaldo da Costa Lima admitiu uma “imprecisa fundação pelos fins do século XVIII e começos XIX”.

⁴ Os assentamentos são lugares assinalados materialmente por uma pequena cerca ou pela construção de um pequeno altar, constituindo um local de oferendas para determinados orixás, em geral aqueles ligados ao mato. Muitas vezes esses assentamentos estão ao pé de uma árvore sagrada, identificada com os orixás Iroko ou Loko como o seu peji ou local onde são depositadas oferendas (nota do autor).

⁵ Juana Elbein dos Santos, *op. cit.*, p. 34 (notas do autor).

⁶ Referência do autor: 62. Kátia M. De Queirós Mattoso, “Os preços na Bahia de 1750 a 1930”, p. 177.

⁷ Esta análise é realizada em Dias (2003).

⁸ Neste local acontecem os banhos dos rituais sagrados de iniciação, possuindo uma vegetação adequadamente recriada.

⁹ Data da primeira edição de *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*.

¹⁰ Título honorífico do candomblé jêje.

¹¹ Desenvolvido pelo Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, apoiado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO – da Universidade Federal da Bahia.

¹² Nome oficial do Parque São Bartolomeu, como é conhecido popularmente.

¹³ Informação datada de 1730.

Referências Bibliográficas

ABREU, Maurício de A. Apropriações do Espaço no Brasil Colonial. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1997.

ARRUTI, J. M. A. **O Reencantamento do Mundo - Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. 1996. 249 f. Dissertação de mestrado (PPGAS) - Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERKENBROCK, Volney. J. **A Experiência dos Orixás**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

CARVALHO, Ana L. B. de; FREITAS, Mário A. S. de; CAMPANÁRIO, Paulo. Mudanças na dinâmica demográfica de Salvador e sua Região Metropolitana na segunda metade do século XX. **Bahia Análise & Dados**, Salvador, v. 10, n. 1, junho de 2000.

CEAB - Centro de Estudos de Arquitetura na Bahia. **Evolução Física de Salvador**. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 1980.

CLAVAL, Paul. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1997.

CORREIA, Sandro e SERPA, Angelo. Influência do Processo de Expansão Urbana na Perda de Áreas Verdes e no Uso das Plantas Medicinais nos Terreiros. In: SERPA, Angelo (Org.). **Fala Periferia: Uma Reflexão sobre a Produção do Espaço Periférico Metropolitano**. Salvador: EDUFBA/PROEX, 2001.

DIAS, Jussara C. R. **Laudos etnoecológicos do Ilê Axé Oba Tadê Patiti Obá**. Arquivo Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço/Projeto Egbé. Rio de Janeiro, 2000.

DIAS, Jussara C. R. **Territórios do Candomblé: A Desterritorialização dos Terreiros na Região Metropolitana de Salvador**. Dissertação de Mestrado (mimeo). Ufba. Salvador, 2003.

DUARTE, Everaldo. **Anais do Encontro das Folhas Sagradas**. Salvador: PMS, 1996.

_____. O Terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Memorial Pirajá: História, Natureza e Cultura - Parque São Bartolomeu**. Salvador: Editora do Parque/ CEAO-UFBA, 1998.

_____. Religiosidade no Cotidiano Baiano - O Dique do Tororó. In: MARTINS, Cleof.; LODY, Raul (orgs.). **Faraimará - O Caçador traz Alegria: Mãe Stella, 60 anos de Iniciação**. Rio de Janeiro: Palias, 2000.

ELBEIN DOS SANTOS, Joanna. **Os Nagô e a Morte. Pàdê, Àsesse e o Culto Egun na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

ESPINHEIRA, Gey. O Parque São Bartolomeu: Esquecimento e Memória. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Memorial Pirajá: História, Natureza e Cultura - Parque São Bartolomeu**. Salvador: Editora do Parque/ CEAO-UFBA, 1998.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e Identidade: A rede gaúcha no nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de trinta. In: Oliveira, W. F.; Lima V. da C. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo: Corrupio, 1987.

MATTOSO, Kátia. M. Q. **Bahia Século XIX - Uma Província no Império**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1992.

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.

MOTT, Luiz.; CERQUEIRA, M. **Candomblés da Bahia: Catálogo de 500 Casas de Culto Afrobrasileiro de Salvador**. Salvador: CPAA, 1998.

NASCIMENTO, Francesca R.; SERPA, Angelo. A geografia das redes de produção e consumo do Acarajé em Salvador: Estratégias e conflitos na territorialização das baianas empresárias no bairro do Rio Vermelho. **Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 95, n. 2, 2001.

NASCIMENTO, Íris. **O Espaço do Terreiro e o Espaço da Cidade**. Salvador: Faculdade de Arquitetura-UFBA, 1989.

NOGUEIRA, Rita de C. C. **Dique do Tororó: propostas e intervenções em um espaço público**, 2000. Dissertação de Mestrado (PPGAU- FAUFBA), Salvador, 2000.

OLIVEIRA, Rafael S. **Redes e Territórios. Uma investigação Hermenêutica sobre a História do Candomblé da Barroquinha**. **Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 95, n. 4, 2001.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

RÊGO, Jussara C. V. Comunidades Tradicionais de Candomblé e Preservação Ambiental. In: **Tempo e Presença**, Publicação de KOINONIA, n. 298, p. (Sup. Especial). Rio de Janeiro, 1998.

REIS, João J. Nas Malhas do Poder Escravista: A Invasão do Candomblé do Accú, na Bahia, 1829. **Religião e Sociedade**, Salvador, v. 13, n. 3, 1986.

ROSENDAHL, Zeny. **Território e territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. www.comciencia.com.br. SBPC/Labjor. 2004.

SAMPAIO, Antônio Heliodório. **Forma Urbanas: Cidade Real e Cidade Ideal Contribuição ao Estudo Urbanístico de Salvador**. Salvador: Quarteto Editora, 1999.

SANT'ANNA, Márcia G. de. 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.

SANTOS, E. Espaços Públicos e Qualidade do Ambiente Urbano em Salvador. **Revista Análise & Dados**, Salvador, v. 8, n. 1, 1998.

SANTOS, Milton. **Espaço e Método**. São Paulo: Editora Nobel, 1988.

_____. **Metamorfoses do Espaço Habitado**, 3a ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

_____. Retorno do Território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs). **Território - Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Editora Hucitec/ANPUR, 1996.

_____. **A Natureza do Espaço**, 3a ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1999.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural, do original Cultural Geography. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 3, 1996.

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, Angelo. Ponto Convergente de Utopias e Culturas: O Parque São Bartolomeu. In: FORMIGLI, Ana Lúcia (org.). **Memorial Pirajá: História, Natureza e Cultura - Parque São Bartolomeu**. Salvador: Editora do Parque/CEAO-UFBA, 1998a.

_____. Fatores Sócio-Culturais na Avaliação de Impactos Ambientais: O Caso da Periferia de Salvador. **Cadernos do Expogeo**, Salvador, n. 9, 1998b.

SILVEIRA, Renato da. Jêje-nagô, Yorubá-Tapa, Aon Efan, Ijexá: Processo de Constituição do Candomblé da Barroquinha – em 1764-1851. **Cultura Vozes**, Petrópolis, n. 6, 2000.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-brasileira**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. Território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. In: RIO DE JANEIRO CONFERENCE: HISTORICAL DIMENSIONS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN SPACE AND CULTURE, 1., Rio de Janeiro, 2003. **Anais...** Rio de Janeiro: International Geographical Union – Commission on the Cultural Approach in Geography, 2003, Cd-rom.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia** – 1850, 2a Ed. Salvador: Editora Corrupio, 1999.

