



Arquiteturas dos quilombos da Bahia

Território, natureza, tempo, cultura, etnicidade

Any Brito Leal Ivo
Fábio Macêdo Velame Org.



O livro *Arquiteturas dos quilombos da Bahia: território, natureza, tempo, cultura, etnicidade* traz uma reflexão sobre as diversas escalas e camadas existenciais dos quilombos contemporâneos das diversas regiões do estado da Bahia, retirando-os de um passado longínquo, permanentemente congelados no tempo pelo imaginário social como algo que ficou para trás, da “época” da escravidão, como lugar de negros escravizados fugidos antes da Lei Áurea de 1888. O livro traz a provocação de um duplo movimento necessário: levar a arquitetura e o urbanismo como um elemento-chave para os estudos sobre os quilombos no Brasil, nos chamados estudos afro-brasileiros, e, ao mesmo tempo, problematizar a questão quilombola no campo disciplinar da Arquitetura e Urbanismo no que tange aos diversos conflitos sociais, à luta pela posse da terra, à violência no campo e nas cidades, à entrada de redes técnicas e os impactos culturais, à presença de cultos neopetencostais, ao racismo estrutural, ambiental e religioso, e às políticas públicas de infraestrutura, saneamento e habitação implantadas pelo estado. Tensionamentos nos quais as Arquiteturas Quilombolas são problematizadas através de alargamentos epistemológicos, a partir de perspectivas afrocentradas, afrorreferenciadas e afrodiaspóricas nas quais os mitos, natureza, rituais, cosmopercepções, éticas, valores e estéticas dos quilombolas compõem as “guerrilhas quilombolas” cotidianas pela vida e existência.

Arquiteturas dos quilombos da Bahia

Território, natureza, tempo, cultura, etnicidade

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor

Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo



FACULDADE DE ARQUITETURA

Diretora

Naia Alban Suarez

Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

Coordenador

Rodrigo Espinha Baeta

Vice-Coordenadora

Glória Cecília dos Santos Figueiredo

Conselho Editorial

Ana Fernandes

Angela Maria Gordilho Souza

Antônio Heliodorio Lima Sampaio

Any Brito Leal Ivo (Coordenação Editorial)

Arivaldo Leão de Amorim

Gilberto Corso Pereira

Jose Carlos Huapaya Espinoza (Vice Coordenação Editorial)

Luiz Antonio Fernandes Cardoso

Márcia Sant'Anna

Mário Mendonça de Oliveira

Paola Berenstein Jacques

Pasqualino Romano Magnavita



Any **Brito** Leal **Ivo**
Fábio **Macêdo** Velame
(Organização)

Arquiteturas dos quilombos da Bahia

Território, natureza, tempo, cultura, etnicidade

Salvador
Edufba
2023

2023, autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial: *Cristovão Mascarenhas*
Coordenação gráfica: *Edson Nascimento Sales*
Coordenação de produção: *Gabriela Nascimento*
Capa e projeto gráfico: *Angela Garcia Rosa*
Imagem de capa: *Fabio Velame*
Diagramação: *Camila Costa Mamona*
Revisão e normalização: *Tiknet*

Sistema Universitário de Bibliotecas – UFBA

A772 Arquiteturas dos quilombos da Bahia : território, natureza, tempo, cultura,
etnicidade / organização, Any Brito Leal Ivo, Fábio Mâcedo Velame.
– Salvador : Edufba, 2023.
381 p. : il.

ISBN: 978-65-5630-538-7

1. Arquitetura – Bahia. 2. Cultura popular afro-brasileira. 3. Negros – Habitações –
Bahia. I. Ivo, Any Brito Leal. II. Velame, Fábio Macêdo. III. EtniCidades. IV. Título.

CDU: 726(813.8)

Elaborada por Geovana Soares Lira CRB-5: BA-001975/O

Editora filiada à



EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115 Salvador-BA Brasil
Tel: 55 (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

PPG-AU Faufba
Rua Caetano Moura, 121, Federação
40210-905 / Salvador-BA / Brasil
Tel: 55 (71) 3283-5900

A rainha Zeferina, líder negra do Quilombo do Urubu; a Gbeiru, líder do Quilombo do Beiru, no Cabula; aos resistentes quilombolas do Quilombo Buraco do Tatu.
A Ubiratan Castro de Araújo, pela vida dedicada à luta dos direitos quilombolas.
A todos os quilombolas do Brasil, que ainda hoje lutam pela liberdade, existência, vida e esperança em suas guerrilhas quilombolas através do olhar de pássaro de Zumbi!

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Pró-Reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação da Universidade Federal da Bahia (Propci-UFBA) pelo apoio institucional através do Edital Prodoc-2014 do Programa de Apoio a Pesquisadores Emergentes da UFBA, que viabilizou o financiamento inicial do projeto de pesquisa “Arquiteturas dos Quilombos da Bahia”, assim como dos projetos de pesquisa no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) 2014 e 2015 sobre as “Arquiteturas do Quilombo Salamina Putumuju”, que integram essa publicação.

À Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Assistência Estudantil (Proae-UFBA), pelo apoio através dos editais Permanecer 2014 e 2015, que viabilizou a participação de alunos em vulnerabilidade socioeconômica e afrodescendentes no desenvolvimento das pesquisas e editoração dos materiais coletados.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq), pelo apoio através do Edital CNPq/MCTI N.25/2015 – Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, que ampliou as possibilidades do projeto “Arquiteturas dos Quilombos da Bahia”, com a inserção de comunidades quilombolas de todas as macrorregiões do estado da Bahia estudadas e sistematizadas, contribuindo para o desenvolvimento e consolidação da disciplina de graduação “Arquiteturas Afro-brasileiras: discursos, representações e projetos”.

À Pró-Reitoria de Extensão (Proext-UFBA), pelo apoio fundamental em 2013 e 2014 com as edições da Atividade Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCs) Arquiteturas de Povos e Comunidades Tradicionais: Arquiteturas do Quilombo Salamina Putumuju, com a participação de alunos de graduação em Arquitetura e Urbanismo, Engenharia, Direito, Geografia e Ciências Humanas no desenvolvimento de projetos sociais, cartilhas, oficinas e projetos arquitetônicos para a comunidade quilombola, que redimensionou e recolocou a pesquisa como um instrumento de luta social e construção de cidadania.

À Fundação Cultural Palmares,¹ da regional da Bahia, que possibilitou o acesso a documentos, mapas, arquivos e processos dos quilombos baianos. Aos técnicos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), pelo acesso aos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) publicados sobre os quilombos da Bahia.

Ao prof. dr. Ubiratan Castro de Araújo (*in memoriam*), ex-presidente da Fundação Cultural Palmares, por sua luta pelo reconhecimento dos quilombos na Bahia, que, na condição de presidente da Fundação Pedro Calmon na Bahia, viabilizou os projetos da Cartografia Étnico-Racial das Comunidades Quilombolas e de Terreiros de Candomblé da Bahia em áreas de baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) do Sertão baiano junto à Secretaria de Pobreza e Desenvolvimento Social e da Cartografia Étnico-Racial das Comunidades Quilombolas de Cachoeira e Maragogipe, ao Ministério Público Federal (MPF) e à Fundação Cultural Palmares, num total de 30 comunidades, que teve como equipe técnica o antropólogo Vilson Caetano de Souza Junior, o arquiteto urbanista Fábio Macêdo Velame, a historiadora Magnair Barbosa e o artista plástico e cartunista Rodrigo Sirqueira.

Às lideranças e aos membros das comunidades quilombolas de todas as regiões do estado da Bahia, que colaboraram com o seu tempo, bem tão precioso, com suas memórias, falas e recordações: Morro da Sereia, Rio dos Macacos, Laje dos Negros, Salamina Putumuju, Laranjeiras, Cachoeira, Mocambo, Velame, Barra II, Queimada Nova, Nova Ferradas.

O quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo [...] compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos do sistema, articulando os diversos níveis da vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano

Abdias do Nascimento

A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união. [...] meu estudo do quilombo se prende a essa perspectiva de organização social do quilombo, uma organização social que tinha uma economia própria que tinha relações próprias e que fundamentalmente era não só uma necessidade de resistência cultural, mas também de resistência racial do negro

Beatriz Nascimento

É por isto que para compreendê-la (a quilombagem) temos de encará-la como um processo permanente de negação radical ao sistema escravista [...] Somente no sentido de totalidade — estrutural e dinâmica — a quilombagem pode ser decifrada, compreendida e a sua função sociológica resgatada. Em todos os níveis do universo escravista, o universo da quilombagem é a sua contestação concreta

Clovis Moura

Lista de siglas

Acbantu – Associação da Cultura e Tradição Bantu
ACQRBV – Associação Comunitária Quilombola Rural do Baixão Velho
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AFA – Preservação da Cultura Afro-Ameríndia
Athis – Assistência Técnica em Arquitetura e Urbanismo
CAR – Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional
Ceao – Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA
Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CEF – Caixa Econômica Federal
Cepaia – Centro de Estudos das Populações Afro e Indígenas Americanas-UNEB
Conaq – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
Conder – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia
CRQ – Certidão de Comunidade Remanescente de Quilombo
DAP – Declaração de Aptidão ao Pronaf
FCP – Fundação Cultural Palmares
Fenacab – Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros
FNHIS – Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social
FPC – Fundação Pedro Calmon
Funceb – Fundação Cultural do Estado da Bahia
IDH – Índices de Desenvolvimento Humano
Incrá – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Ipac – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia
Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LGPD – Lei Geral de Proteção de Dados
Minc – Ministério da Cultura
PDDU – Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano
PMCMV – Programa Minha Casa Minha Vida

PNHR – Programa Nacional de Habitação Rural
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Seagri – Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária do Estado da Bahia
Secneb – Sociedade de Estudo da Cultura Negra no Brasil
Sedes – Secretária da Pobreza e Desenvolvimento Social da Bahia
Sedur – Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia
Semur – Secretaria Municipal da Reparação
Seplam – Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia
Seppir – Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial
Sepromi – Secretaria de Promoção da Mulher e da Igualdade Racial
Siab – Sistema de Informação de Atenção Básica
Sinapir – Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial
SNHIS – Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social
Sudic – Superintendência de Desenvolvimento Industrial e Comercial

Sumário

Apresentação	15
No Brasil e na Bahia	
O Brasil africano, os quilombos do agora e a governança racista do Estado: algumas referências espaciais	25
<i>Rafael Sanzio Araújo dos Anjos</i>	
Em Salvador	
Morro da Sereia: um quilombo “enraizado” na Orla Atlântica de Salvador	63
<i>Flávio Cardoso dos Santos Junior</i>	
<i>Luis Guilherme Cruz Pires</i>	
<i>Thiago Augusto Ferreira da Costa</i>	
Pedra de Xangô: Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu?	89
<i>Maria Alice Silva</i>	
Na Região Metropolitana de Salvador (RMS)	
Quilombo Rio dos Macacos: (re)existência na Região Metropolitana de Salvador	119
<i>Gisa Maria Gomes de Barros Almeida</i>	
<i>Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira</i>	
<i>Paula Regina e Oliveira Cordeiro</i>	
No Sertão baiano	
Quilombos de Laje dos Negros: o Centro Odum Rondú, a casa da esperança	157
<i>Fábio Macêdo Velame</i>	
<i>Vilma Patrícia Santana Silva</i>	
<i>Josane dos Santos Oliveira</i>	
No Recôncavo baiano	
Quilombo Salamina Putumuju: arquiteturas da resistência quilombola	185
<i>Fábio Macêdo Velame</i>	
<i>André Lima O’Dwyer</i>	
<i>Sônia Mendes Reis Nascimento Silva</i>	

No Baixo Sul da Bahia

- Quilombo Laranjeira: análise de uma territorialidade
a partir da arquitetura quilombola 213
Delânia Azevedo
Lívia Fraga Celestino

Na Chapada Diamantina

- Um olhar para a habitação no território quilombola
de Mocambo e Cachoeira 245
Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira

- Habitação no rural? Experiências de assistência
técnica em comunidades da Chapada Diamantina:
Quilombos Velame, Barra II, Queimada Nova 301
Lílian Farias Gonçalves

No sul da Bahia

- Territórios afrodiaspóricos: entre quilombos urbanos
e bairros negros 343
Barbara Vitorino
Apoena Ferreira

- Carta-aberta às faculdades de
Arquitetura e Urbanismo do Brasil 363

Manifesto dos arquitetos e arquitetas negros do Seminário
Salvador e suas cores em defesa da presença nos currículos
dos cursos de graduação e pós-graduação em Arquitetura e
Urbanismo do ensino das relações étnico-raciais, história e
cultura africana e afro-brasileira
Por Afro-Cidades

- Sobre os autores 377

Apresentação

O livro *Arquiteturas dos quilombos da Bahia: território, natureza, tempo, cultura, etnicidade* é um projeto coletivo do grupo de pesquisa EtniCidades: grupo de estudos étnico-raciais em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba), que atua desde 2013 com as relações étnico-raciais, estudos africanos e afro-brasileiros em arquitetura e urbanismo no ensino, pesquisa e extensão no âmbito da graduação e pós-graduação.

O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, considera “os remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Nesse viés, definimos arquiteturas quilombolas aquelas que são constituídas pelas cosmologias (cosmopercepções) e *ethos* (ética, valores e estéticas) próprias das comunidades quilombolas compostas pelas relações circulares com o território, natureza, tempo, cultura e etnicidade.

O livro surge do acúmulo dos trabalhos desenvolvidos pelo grupo EtniCidades na Faufba, a partir das atividades de extensão junto a comunidades quilombolas no Recôncavo baiano e no Sertão, com o desenvolvimento de disciplinas extensionistas no formato de Atividades Curriculares em Comunidades e Sociedades (ACCs) na Faufba, de projetos de pesquisas em comunidades quilombolas de todas as regiões do estado da Bahia através do apoio de editais da Pró-Reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação (Propci) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Assistência Estudantil (Proae-UFBA) e órgãos de fomento à pesquisa, como o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com o edital CNPq/MCTI nº 25/2015 – Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas. Assim, articula e põe em diálogo pesquisas de especialização desenvolvidas na Residência de Arquitetura, Urbanismo e Engenharia (RAU+E) e diversas pesquisas oriundas de dissertações de mestrado realizadas no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU/Faufba).

O livro tem como objetivo inserir o campo da arquitetura e urbanismo nos estudos afro-brasileiros, africanos e afro-diaspóricos e, ao mesmo tempo, desenvolver o caminho oposto, propondo reflexões das relações étnico-raciais, estudos africanos e afro-brasileiros na área de arquitetura e urbanismo. Construir, assim, uma perspectiva histórica, teórica, metodológica e epistemológica negra para as arquiteturas afro-brasileiras. As arquiteturas afro-brasileiras são aqui definidas como aquelas edificadas pelos negros no Brasil, pelos africanos e seus descendentes, através de processos diaspóricos impostos pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, constituindo lugares de resistência, existência, persistência e ressignificação da cultura negra no Brasil, sendo compostas, em suas espacialidades, por temporalidades, cosmovisões, cosmopercepções, princípios, processos, valores e estéticas afro-centradas, afro-referenciadas e afro-diaspóricas.

As arquiteturas afro-brasileiras são compostas pelos territórios negros de fuga, resistência, existência e outras formas de vida constituídas nos quilombos, terreiros de candomblé, templos religiosos de matrizes africanas, blocos afro, afoxés, maracatus, congadas, reizados, foguedos, casas de samba de roda, casas de maculelê, escolas de capoeira, escolas de samba, centro de funk, *hip-hop* etc. Colocamos, nessa perspectiva, os negros e negras numa posição de centralidade

na produção das arquiteturas, territórios e cidades brasileiras, abordagem ainda lacunar e incipiente na arquitetura e urbanismo no Brasil. Combatem-se as diversas modalidades de racismo que constituem e atravessam a sociedade brasileira, os racismos estrutural, institucional, ambiental, simbólico, religioso operados pela mecânica do racismo à brasileira, caracterizado pela dissimulação que opera no corpo social através das engrenagens do eufemismo da linguagem, do mito da democracia racial, da ideologia do branqueamento, da lógica do colorismo e da amálgama em outros marcadores sociais (classe, gênero, sexualidade, religiosidade, regionalidade, idade etc.).

Propomos, assim, inserir a arquitetura quilombola como um objeto de estudo e investigação no campo da arquitetura e urbanismo nas cidades, periferias e áreas rurais, ainda lacunar na historiografia e teoria da arquitetura, possibilitando a formação profissional e acadêmica.

O livro busca, ainda, trazer os quilombos de um “esquecimento”, perdidos no passado, para suas complexidades, lutas, conflitos, existências e possibilidades contemporâneas, para as “guerrilhas quilombolas”, através da arquitetura e urbanismo num arco amplo, multifacetado e multiescalar.

Nesse viés, *Arquiteturas dos quilombos da Bahia: território, natureza, tempo, cultura e etnicidade* traz as arquiteturas dos quilombos urbanos e seus respectivos conflitos territoriais com a sociedade mais ampla. As arquiteturas tradicionais dos quilombolas constituídas a partir dos seus respectivos territórios ontológicos, das práticas culturais e dos processos de construção de identidades étnicas. As cosmopercepções, éticas, valores e estéticas quilombolas que criam processos singulares das arquiteturas quilombolas. A relação umbilical entre terra, natureza, homem e arquitetura, num contínuo ininterrupto, interpenetrando-se, atravessando-se e imbricando-se, constituindo uma coisa só, sem separação ou categoria na forma de ser e estar no mundo quilombola. Os processos coletivos, familiares, ancestrais de produção da arquitetura e território quilombola. As diversas políticas públicas de saneamento, infraestrutura, redes técnicas e habitação e suas implementações nos territórios quilombolas com impactos nos modos de vida, espacialidades e arquiteturas tradicionais e os diversos processos de ressignificação das formas de habitar. Os processos de racialização das arquiteturas e territórios quilombolas, os conflitos e táticas de resistências.

O livro traça um panorama das realidades quilombolas das diversas regiões do estado da Bahia, buscando desvelar as suas diversidades, pluralidades e complexidades nos processos históricos locais.

No primeiro capítulo, “O Brasil africano, os quilombos do agora e a governança racista do Estado: algumas referências espaciais”, de autoria de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, apresenta os quilombos do Brasil, especificamente os da Bahia, numa perspectiva panorâmica, a dimensão da colonização africana do território brasileiro proveniente da diáspora, os quilombos contemporâneos e a ação e a governança do Estado brasileiro sobre esses territórios, operando através de mecanismo racistas.

Os quilombos de Salvador estão representados no segundo e no terceiro capítulos. Em “Morro da Sereia: um quilombo ‘enraizado’ na Orla Atlântica de Salvador”, de autoria de Flávio Cardoso dos Santos Junior, Luis Guilherme Cruz Pires, Thiago Augusto Ferreira da Costa, problematiza-se um quilombo urbano inserido em uma área de grande disputa e conflito territorial proveniente da valorização imobiliária, apresentando as lutas empreendidas pelos quilombolas e o resgate das memórias, festividades e rituais, particularmente a Festa de Iemanjá do Rio Vermelho. Em “Pedra de Xangô: Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu?”, de autoria de Maria Alice Silva, aborda-se a presença da Pedra de Xangô, lugar sagrado afro-brasileiro dos terreiros de candomblé do miolo da cidade, como memória, resistência e construção imagética do Quilombo do Buraco do Tatu e do Quilombo do Urubu, que contribui para o processo de tombamento da Pedra de Xangô como patrimônio cultural da cidade.

Os quilombos da Região Metropolitana de Salvador (RMS) são tema do quarto capítulo, em “Quilombo Rio dos Macacos: (re)existência na Região Metropolitana de Salvador”, de autoria de Gisa Maria Gomes de Barros Almeida, Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira e Paula Regina e Oliveira Cordeiro, que trata de um quilombo urbano, no município de Simões Filho, com características eminentemente rurais, entrincheiradas e tensionadas pela especulação imobiliária, pelas ocupações populares e, principalmente, pelos conflitos com a Marinha do Brasil pela permanência no território e o acesso aos recursos naturais para a sua sobrevivência material, social e cultural.

Os quilombos do Sertão baiano estão desvelados no quinto capítulo, em “Quilombos de Laje dos Negros: o Centro Odum Rondu, a casa da esperança”, de autoria de Fábio Macêdo Velame, Vilma Patricia Santos Silva e Josane dos Santos Oliveira, que nos traz um conjunto de quilombos mais isolado do estado da Bahia, no município de Campo Formoso. Essa é uma rede quilombola que advém da época da escravidão e que persiste, até hoje, como um dos lugares mais pobres e miseráveis do estado. Lugar onde a arquitetura, a partir da ancestralidade, religiosidades de matrizes africanas e rituais afro-indígenas, se projeta para uma escala territorial, costurando resistências, lutas, mobilização social, laços de solidariedade, ajudas mútuas e cooperações que conectam o território, a cultura e a etnicidade quilombola no Centro Odum Rondu, a casa da esperança no coração do Sertão baiano.

Os quilombos do Recôncavo baiano emergem no sexto capítulo, em “Quilombo Salamina Putumuju: arquiteturas da resistência quilombola”, de autoria de Fábio Macêdo Velame, André Lima O’Dwyer e Sônia Mendes Reis Nascimento Silva, que aborda um dos maiores quilombos do complexo de quilombos do Rio Paraguassú e Baía do Iguapé, no município de Maragojipe. Constitui um conjunto de quilombos modernos surgidos após abolição da escravatura, mas que manteve práticas escravagistas até o século XXI. A arquitetura quilombola é problematizada em suas relações com a terra, natureza, temporalidades, astros, águas e marés permeados por ritos, mitos, memórias, recordações que condensam valores, éticas e estéticas da etnicidade quilombola. Também são abordados os diversos processos de obliteração dessas arquiteturas por agentes da sociedade mais ampla que desvelam o racismo em suas diversas facetas, no qual a resistência da arquitetura quilombola constituiu uma forma de sobrevivência das formas de ser e estar no mundo.

Os quilombos do Baixo Sul da Bahia estão representados no sétimo capítulo, em “Quilombo Laranjeira: análise de uma territorialidade a partir da arquitetura quilombola”, de autoria de Delânia Azevedo e Livia Fraga Celestino, que analisa a espacialidade da arquitetura quilombola tradicional, localizado no município de Igrapiúna, a partir da sua relação com o território, a ancestralidade e a cultura para, em seguida, problematizar os impactos, transformações e adequações do agenciamento do território quilombola e de suas arquiteturas a partir das redes

técnicas, equipamentos comunitários e habitações provenientes de políticas públicas do governo do estado da Bahia. Movimento que acontece numa travessia que permeia habitações quilombolas de terra (taipa de mão), casas de tijolos de programas habitacionais reutilizadas pelas comunidades quilombolas e as casas de madeira criadas pelos quilombolas para sobreviver entre essas duas, num movimento pendular das formas de (re)existir quilombolas.

Os quilombos da Chapada Diamantina estão representados no oitavo e nono capítulos. Em “Um olhar para a habitação no território quilombola de Mocambo e Cachoeira”, de autoria de Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira, aborda-se analiticamente as formas de habitar de duas comunidades quilombolas da Chapada Diamantina, no município de Seabra, que incorporam as relações com o território, a cultura e a etnicidade quilombola local e aponta-se os impactos do programa Minha Casa, Minha Vida Rural nessas formas de habitar o mundo, que tem na arquitetura quilombola o seu alicerce, desvelando as adequações, modificações, reformas e ampliações feitas pelos quilombolas nas casas entregues pós-ocupação, num movimento de resgate quilombola de suas formas de habitar o mundo.

Em “Habitação no rural? Experiências de assistência técnica em comunidades da Chapada Diamantina: Quilombos Velame, Barra II, Queimada Nova”, de autoria de Lílian Farias Gonçalves, apresenta-se três comunidades quilombolas da Chapada Diamantina no município de Morro do Chapéu, abordando os processos de projetos participativos, autoconstrução, assistência técnica e extensão universitária na produção das construções, reformas e ampliações das arquiteturas quilombolas, as casas tradicionais desses quilombos, construções de espaços coletivos, parques infantis e praças públicas, numa ação e crítica aos processos padronizados das políticas habitacionais do estado.

Os quilombos do sul da Bahia são questionados no décimo capítulo, em “Territórios afrodiáspóricos: entre quilombos urbanos e bairros negros”, de autoria de Barbara Vitorino e Apoena Ferreira, que trata de uma localidade na periferia da cidade de Itabuna cuja população negra que a constitui adveio das fazendas de cacau da região, num êxodo rural após a crise cacauífera oriunda da vassoura de bruxa. No período colonial, essas eram fazendas de charque com mão de obra escrava, e a sua população permaneceu nas fazendas de cacau enquanto escravos

modernos. O capítulo reflete e questiona a linha conceitual sobre o que consiste um quilombo urbano e um bairro negro, a partir de categorias afro-referenciadas.

Encerramos com o manifesto, de AfroCidades, “Manifesto dos arquitetos e arquitetas negros(as) do Seminário Salvador e suas cores em defesa da presença nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do ensino das relações étnico-raciais, história e cultura africana e afro-brasileira”.

Any Brito Leal Ivo

Fábio Macêdo Velame

No Brasil e na Bahia

O Brasil africano, os quilombos do agora e a governança racista do Estado: algumas referências espaciais

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Introdução

O território continua sendo o principal revelador dos espaços visíveis oficialmente, ou seja, os aceitos e formalizados pelo sistema dominante, e os invisíveis, que correspondem aos territórios usados que não devem ser mostrados na cartografia e na paisagem geográfica oficial, associados a expressões territorializadas pejorativas, como favelas, o povo da periferia, os pobres, os mocambos, os quilombos, entre outras.

No território brasileiro, esse conceito é emblemático, sobretudo

na encruzilhada destes 'Brasis' formal-informal e\ou incluído-excluído, onde estão os povos e os espaços de matriz africana secularmente à margem dos projetos do país com tratamento periférico e políticas de invisibilidade, onde a inexistência é uma das estratégias mais fundamentadas, ou seja, o Estado tem agido secularmente contra qualquer tipo de inserção das matrizes afrobrasileiras para terem um

‘lugar’ definido no sistema dominante. Estas são instâncias concretas no conjunto amplo das contradições dos cinco séculos de sistema escravista criminoso (aqui incluímos os quatro séculos do Brasil colonial e os 100 anos do século XX do Brasil República de mentalidade escravocrata), ainda pendentes de reconhecimento e reparação oficial não resolvidos no país. (ANJOS, 2020a, p. 24)

A espacialidade da exclusão e do conflito secular da nação é o que tratamos aqui e propomos outras representações, leituras e interpretações do espaço, em que a complexidade conflitante da África existente-resistente no Brasil seja considerada devidamente. Nesse sentido, caracterizar e interpretar espacialmente as estruturas existentes na formação territorial do Brasil e do seu povo diverso, tomando como referência os aspectos geográficos da herança africana configurada no território, é uma premissa básica.

Lembramos que no conceito de território estão agregados os sentimentos de apropriação de uma porção do espaço e, quanto ao limite, a sua fronteira. Entendemos que o território é o suporte da existência humana. Ele é, na sua essência, um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento.

Nessa direção, no território afro-brasileiro estão gravadas as referências culturais e simbólicas das matrizes da África na sua coletividade, ou seja, é o espaço multiescalar (cadastral, urbano, municipal, regional e nacional) construído e materializado a partir das suas referências identitárias e de pertencimento territorial, onde a sua população tem um traço de origem étnica e social predominante. (ANJOS, 2020c, p. 25)

No processo de leitura, interpretação e representação do território, os mapas são ferramentas eficazes que possibilitam revelar as construções sociais e feições naturais do espaço e, por isso, mostram os fatos geográficos e os seus conflitos. São imprescindíveis por constituírem uma ponte entre os níveis de observação da realidade e a simplificação, a redução e a explicação, além de fornecerem pistas para a tomada de decisões e soluções para a governança. Nesse sentido,

a cartografia afrobrasileira é sobretudo uma ferramenta estratégica básica para a cidadania negada secularmente, uma vez que este instrumento de certa maneira, ‘fala’ e torna ‘visível’ o ‘Brasil Africano’ que muitos e muitas não querem ‘ouvir’ e nem ‘ver’, mas é possível a sua construção e existência! Por isso a cartografia não é somente um desenho: ela produz documentos, ou seja, pode mostrar como a sociedade funciona, como anda a casa, a rua, o bairro, a cidade, o município, o estado, a nação, onde estão os excluídos e os incluídos no sistema. (ANJOS, 2020a, p. 26)

Lembramos também as modelagens gráficas das dinâmicas do território que estão no bojo das possibilidades eficazes de representações da informação espacial e constituem uma cartografia de síntese que possibilita revelar graficamente o que aconteceu na dinâmica do espaço. (ANJOS, 2008, p. 88) Outra referência importante é a fotografia como registro documental no processo do conhecimento geográfico, sobretudo pelas representações e interpretações do tempo, do espaço, da sociedade, que não se cristalizam e não são estáticas. (ANJOS, 2011)

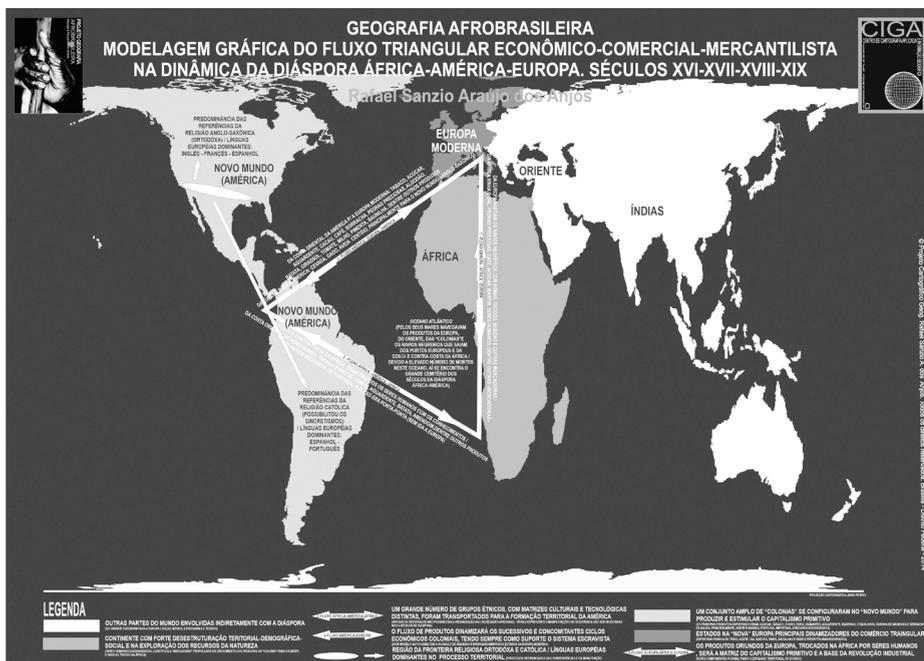
Tomamos como premissa que tratar do Brasil africano nos contextos espaciais, buscando reconhecer, valorizar e superar os racismos estrutural e institucional existentes é ter ação sobre um dos mecanismos fundamentais na manutenção da exclusão territorial e social secular do Brasil colonial ainda dominante. Neste capítulo, buscamos ampliar os conhecimentos e as informações sobre as referências espaciais da primeira instância territorial de resistência, sobrevivência e resgate ancestral conflitante na historiografia brasileira real: os quilombos! Dessa forma, trazemos os elementos fundamentais para o entendimento das configurações multiescalares existentes e do modelo perverso da governança excludente junto aos territórios quilombolas no país. Algumas referências sobre a geopolítica do modelo institucional da diáspora africana e da geografia quilombola do Brasil Colônia são tratadas a seguir.

Referências da geopolítica da colônia Brasil e os territórios dos quilombos

Ao longo dos séculos XV ao XIX, a cartografia e a geografia do mundo foram profundamente modificadas, sobretudo pelos novos territórios incorporados, as “novas” fronteiras constituídas e impostas e a evolução significativa das técnicas. O triângulo continental dos fluxos econômicos-comerciais do século XV ao XIX envolveu a Europa moderna; a África e a América tinham o Oceano Atlântico como grande espaço de ligação, e por seus mares navegavam as mercadorias da Europa, do Oriente, das colônias e os “navios negreiros” que saíam da rede de portos europeus e da costa e contracosta do continente africano para o Novo Mundo. A modelagem gráfica do Mapa 1, a seguir, mostra as principais referências das dinâmicas territoriais nessa triangulação envolvendo três continentes.

No fluxo Europa-África-Europa, os navios saídos dos portos escravagistas europeus levavam armas, tecidos, bebidas e outras mercadorias, e dos portos africanos vinham o sal, pedras preciosas, café, açúcar, marfim, entre outros produtos tropicais e seres humanos. O fluxo América-África-América caracterizava-se prioritariamente pelos deslocamentos dos distintos grupos étnicos com suas bagagens culturais e tecnológicas para a ocupação e formação dos novos territórios coloniais, e da sua costa oriental eram exportados o fumo de corda, aguardente, batata, amendoim, entre outros produtos. Do fluxo América-Europa-América saíam açúcar, aguardente, cacau, tabaco, café, borracha, pedras preciosas, algodão, batata, girassol, tomate, milho, pimenta, baunilha etc. e, para o Novo Mundo, eram encaminhados cevada, gado, aveia e centeio. Os pontos fixos de articulação e “nós espaciais” caracterizaram-se principalmente pela rede de cidades e portos que vão dar suporte locais e regionais na geografia da diáspora. (ANJOS, 2019)

No Brasil, esses fatos geográficos seculares mostram como a consolidação da sociedade escravagista conseguiu estabilizar-se e desenvolver-se mesmo com os conflitos políticos e as contradições socioeconômicas e territoriais. Aqui está a matriz fundamental da exploração perversa da natureza conduzida por um modelo em que o controle dos meios de produção, dos capitais, dos recursos tecnológicos e da concentração de terras vai se cristalizar por cinco séculos, tendo a manutenção das desigualdades como “pano de fundo” permanente.



Mapa I

Geografia Afrobrasileira – Modelagem Gráfica do Fluxo Triangular Econômico-Comercial-Mercantilista na Dinâmica da Diáspora África-América-Europa. Séculos XVI-XIX

Fonte: Anjos (2014b).

O processo de pulverização das distintas matrizes africanas no território colonial brasileiro pelo Estado escravagista tinha também como estratégia dificultar a organização social e espacial ao buscar extinguir a língua de origem e impossibilitar a continuidade das culturas, ou seja, foram criados dispositivos reais para que as populações oriundas da África perdessem as suas referências identitárias e, por conseguinte, houvesse uma diluição da identidade étnica africana. Esse é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral de origem da população afro-brasileira com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento geográfico. (ANJOS, 2010)

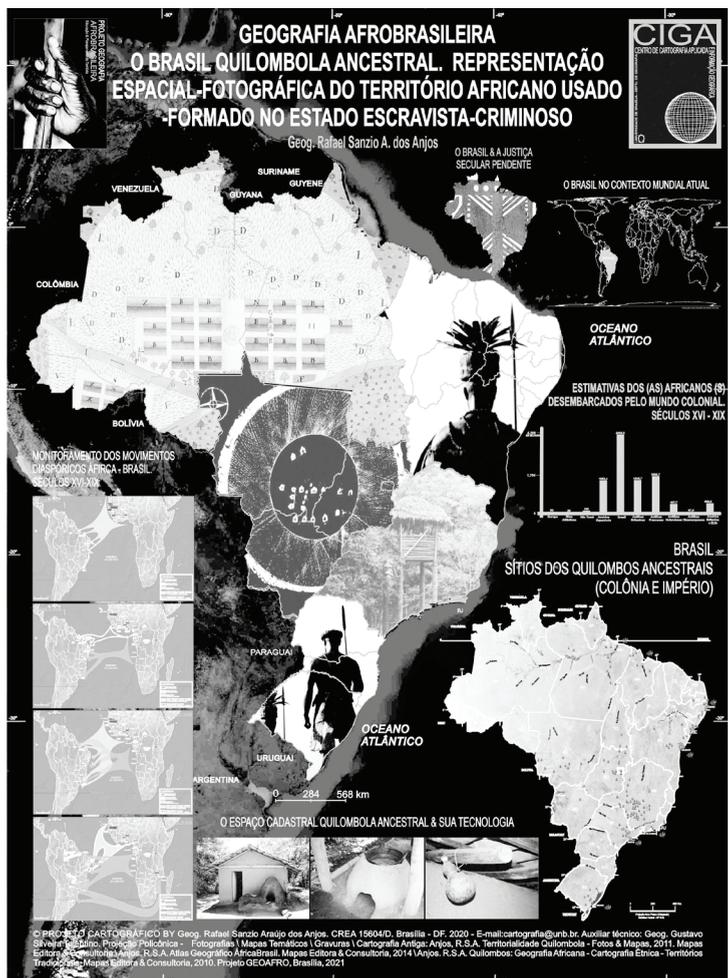
Na América escravocrata, o quilombo significava a expressão espacial concreta e mais significativa dos conflitos junto ao sistema dominante, e ali se

reconstruiu e elaborou um tipo de organização territorial existente na África bantu (Austral) que se consolidou no território. A grande extensão dos povoados “livres”, que se desenvolveram nas margens brasileiras do Oceano Atlântico, tem em comum a referência de um espaço seguro e protegido, não necessariamente isolado, com igualdade de condições na maioria das relações comunitárias, de liberdade de acesso à terra e de uma base possível de ter confrontos e guerras. (ANJOS, 2010)

As fotos e documentos do Mapa 2 reconstituem algumas referências do sistema escravocrata, destacando o espaço dos quilombos ancestrais, ou seja, os mais antigos territórios de resistência africana no Brasil. Nesse sentido, o quilombo africano e o quilombo americano apresentam semelhanças fundamentais. Esses sítios africanos no Novo Mundo eram um fato espacial de extensão continental e tinham um desejo coletivo de resistir à sociedade de opressão e exclusão. A Figura 1 mostra aspectos das similitudes da tipologia habitacional quilombola ancestral no Grande Congo (bacia hidrográfica) e no Brasil continental. No Uruguai e no território brasileiro, eram e são ainda denominados mocambos, *calhambo* e quilombos; *palenques*, na Colômbia, no Equador, no México e em Cuba; *cumbes*, na Venezuela; *marrons*, no Haiti, no Caribe, no Suriname, nas Guianas, nos Estados Unidos e na Jamaica; *cimarrons*, em diversas outras partes da América de língua espanhola; e *Bush Negrões*, na Guiana Francesa. (ANJOS, 2010)

No Brasil colonial, esses territórios étnicos organizados, independentes e numerosos eram uma ameaça à estabilidade da classe senhorial e, justamente por isso, foram duramente reprimidos, estimulando a criação de capitães do mato e das expedições para destruição dos seus territórios. As cartografias, fotos, gravuras, gráfico e a documentação incorporada no Mapa 2, com o registro aproximado dos sítios dos quilombos ancestrais, revelam a extensão e configuração dos quilombos no espaço de dominação portuguesa e a complexidade das engrenagens que moveram por quatro séculos a geopolítica da diáspora África-Brasil.

A primeira metade do século XIX caracterizou-se pelos vários tratados que visavam abolir o tráfico negreiro das ações de resistência colonial. Pelo quadro de ilegalidade e clandestinidade, os dados estatísticos dos movimentos demográficos são imprecisos, e por pressões geopolíticas europeias esse é o período em que são desfeitas as ligações bilaterais entre os continentes africano e o americano.



Mapa 2

Geografia Afrobrasileira – O Brasil Quilombola Ancestral, representação Espacial-Fotográfica do Território Africano usado-Formado no Estado Escravista-Criminoso

Fonte: Anjos (2010); Conferência... (2020).



Figura 1

Referências com similitudes na arquitetura e estrutura espacial em comunidades quilombolas tradicionais – registros fotográficos na República Democrática do Congo e Brasil

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

Entretanto, o Brasil, por 66 anos, e os Estados Unidos, por mais 90 anos, continuaram escravistas depois das suas independências. O Estado brasileiro se desenvolveu sobre esse contexto secular de fragilidade geopolítica, apostando na dominação e na exploração violenta dos territórios e dos povos inferiorizados, organizando o processo de desigualdade, institucionalizando a ineficiência nas ações governamentais, restringindo o acesso à educação, à cultura, à informação e à saúde. É pertinente lembrar que o Brasil colonial foi quem mais dinamizou o tráfico atlântico e importou forçosamente seres humanos africanos de distintas matrizes étnicas e culturais (ver gráfico vermelho no Mapa 2). Assim como foi o último a sair do sistema escravocrata, resolvido institucionalmente com a assinatura da Lei Áurea (1888), devido a pressões internacionais e num contexto interno

de tensão entre segmentos com interesses distintos da sociedade dominante e com desdobramentos traumáticos no território brasileiro nesses 133 anos “carregando” as referências do escravismo criminoso. (ANJOS, 2019)

É evidente que o fim institucional da escravidão visava consolidar a geografia oficial das desigualdades ao “engessar juridicamente” uma estrutura de privilégios seculares. Nesse sentido, alguns marcos são estruturais para o entendimento e explicação do Brasil desigual que se cristalizou ao longo dos últimos 200 anos. São eles: 1. A Lei nº 001, de 1837, que institucionalizava que os africanos e seus descendentes não podiam estudar e proibia estes de frequentarem escolas públicas; 2. A primeira Lei de Terras (Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850), que tinha como premissa geopolítica inviabilizar a possibilidade de propriedade e compra-aquisição de terras para os povos africanos e seus descendentes; 3. A Lei Saraiva Cotegipe (1885), que impunha que analfabetos não tinham direito a voto; 4. A Lei da Vadiagem (1890), que oficializava o uso da violência para os seguimentos excluídos da sociedade; 5. A “política de embranquecimento” desenhada a partir dos resultados do 1º Censo Demográfico (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1872) e oficializada pelo Estado brasileiro no Congresso Internacional das Raças (Londres, 1911) no discurso do seu representante político. Essas são referências jurídico-temporais que visavam promover a extinção do povo de matriz africana pela fome, deseducação, desterritorialidade e inexistência no sistema dominante.

Esses fatos do geodireito mostram porque o Brasil se mantém com um pensamento social dominante preconceituoso, pautado num conceito errôneo generalizado na nação continental até os dias atuais, materializado em ações discriminatórias em praticamente todos os segmentos da sociedade. Importante o reconhecimento da sobrevivência e manutenção dessa geopolítica conservadora no Brasil, que deixou o período escravocrata “zangado”, portanto, resistente e contrário na sua maioria a deixar as regras dos privilégios institucionais e sociais do sistema político-econômico-social. A resistência não resolvida de cinco séculos ainda se configura de forma predominante na sociedade atual e no território multiescalar contemporâneo com um racismo estrutural e institucional, ou seja, uma crença comportamental de seres superiores (existentes, visíveis e oficiais) e inferiores (inexistentes, invisíveis e marginais).

Algumas considerações referentes ao espaço dos quilombos contemporâneos e os conflitos institucionais na estrutura governamental do Brasil são tratadas no item a seguir.

A espacialização quilombola e o Brasil contemporâneo conflitante

Dentro do Brasil africano invisível, destacamos o esquecimento proposital dos territórios quilombolas descendentes dos quatro séculos oficiais do sistema escravocrata e do século XX de um “Brasil República de Mentalidade Colonial”. A história oficial e a governança brasileira ainda continuam associando à população de matriz africana uma imagem de “escravizados” e aos quilombos sempre como algo do passado, como se estes não fizessem parte da vida contemporânea da nação, implementando sistematicamente uma estratégia de “inexistência” social e territorial.

Nesse sentido, as ações do setor decisório mostram-se conflitantes e contraditórias, apesar das disposições constitucionais (1988) e da obrigatoriedade de alguns organismos oficiais para resolverem as demandas dos povos tradicionais de matriz africana. É como se uma parte significativa do Brasil (população, território e estruturas social-política) continuasse no século XIX.

A Figura 2 mostra graficamente os contextos sistêmicos operantes sobre os territórios, comunidades e organização quilombola no fim do século XX e início do século XXI, onde um conjunto de fatores externos e internos colaboram para melhorar a visibilidade e o conhecimento pelo setor decisório junto à sociedade, assim como os tensionamentos jurídicos-institucionais e o agravamento e impedimentos nos andamentos para regularização fundiária e atendimento às suas demandas estruturais.

No Brasil, as comunidades negras tradicionais, os remanescentes de quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades quilombolas ou terras de preto referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável, com seus saberes ancestrais parcialmente conhecidos e que apenas recentemente passaram a ter um interesse pela academia

e uma “aparente” atenção (fragmentária e hostil) do Estado com evidências de pouca prioridade na governança oficial.

A negligência estatal também não reconhece oficialmente as tradições e tecnologias que os antepassados trouxeram da África, como a agricultura comunitária, a medicina natural, a religião estruturada, a mineração eficaz, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, as línguas diversas, o sistema de numeração e matemática, a relação sagrada com o espaço geográfico, a amplitude da culinária, a forma comunitária de uso e ocupação do território, entre outras maneiras de expressão cultural e tecnológica.

Importante lembrar que

o melhor das tecnologias dos trópicos sustentou as dinâmicas produtivas e comerciais do Brasil Colônia agroexportador ao longo de quatro séculos. Aqui está um dos riscos estratégicos desses territórios tradicionais junto ao sistema opressor e explorador, expresso na ausência de ações consequentes para a sistematização e catalogação dos seus saberes e conhecimentos seculares que desenvolveram a nação. (ANJOS, 2010, p. 54)

As comunidades quilombolas no espaço brasileiro apresentam uma variedade de tipologias habitacionais e padrões de estruturas espaciais, entretanto, com sobrevivências e similitudes registradas em quase todo o território nacional, fatos que as unem em uma identidade arquitetônica e urbanística ancestral comum, conforme referência feita na Figura 1. As casas quilombolas têm características de serem polinucleadas, com distintos usos e ocupações no terreiro, com significativa interação com a natureza e uma marcante integração com as necessidades cotidianas e sistemas de crenças.

O Mapa 3 e a Figura 3 representam graficamente um terreiro tradicional na Comunidade da Ema, no Território Kalunga, em Goiás, o de maior extensão territorial no país. Chama a atenção a função comunitária, produtiva e agregadora das atividades nos espaços, fatos que conferem ao território quilombola uma autonomia e independência na sobrevivência. Essa arquitetura quilombola no espaço dos quilombos contemporâneos nos revela o passado resistente, sobretudo os tipos de técnicas usadas nas edificações e a natureza dos materiais utilizados, que continuam os mesmos dos seus antepassados.

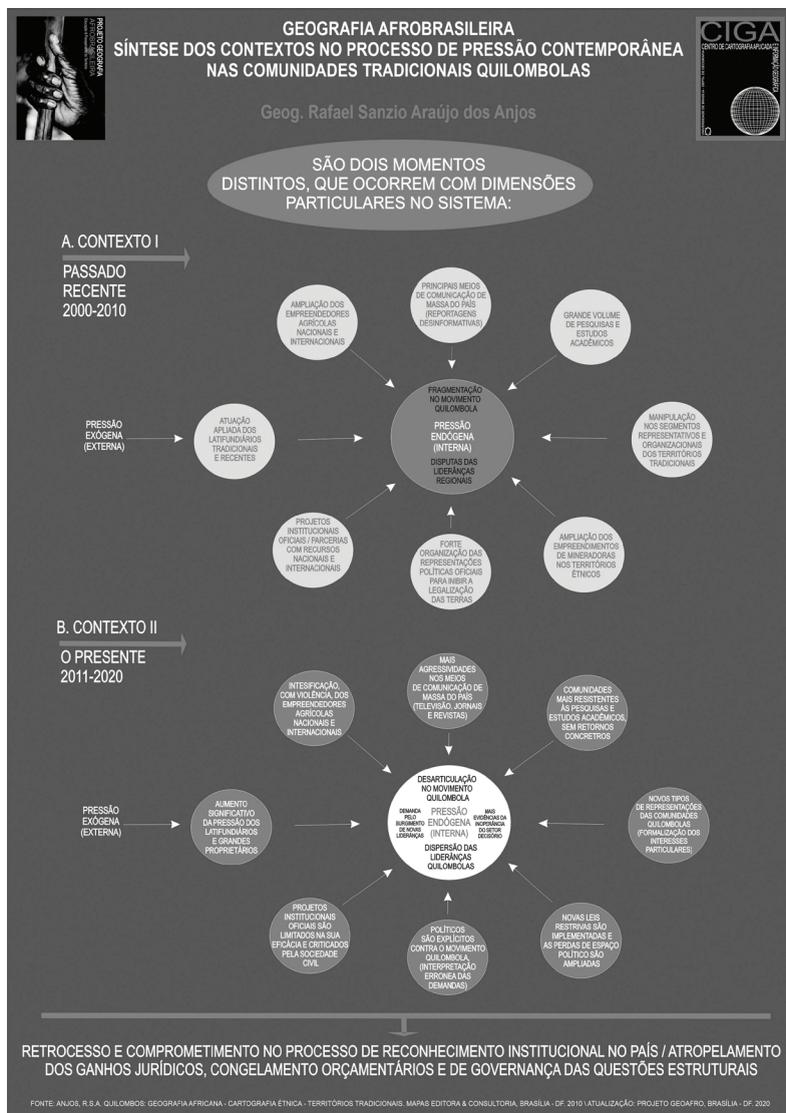


Figura 2

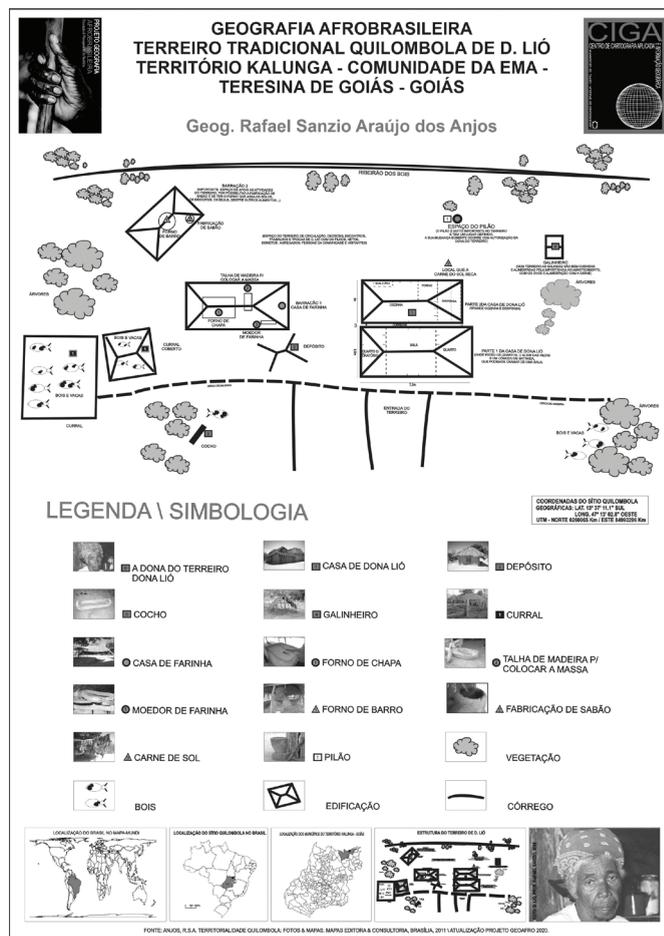
Geografia Afrobrasileira — Síntese dos contextos no processo de pressão contemporânea nas comunidades tradicionais quilombolas

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

Importante lembrar que as relações sociais variam no tempo e no espaço de acordo com as etapas dos processos historiográficos e das especificidades nos arranjos geográficos. Mesmo ocorrendo em diversas regiões do espaço brasileiro e em períodos diferenciados, os variados padrões de estruturas espaciais ocorrentes estão expressos na Figura 4. As configurações mais dominantes são as seguintes:

Configuração radial, Estrutura retangular, Estrutura esparsa com distribuição aleatória, Organização linear ordenada para o mar, Organização linear orientada pelo sistema viário, Estrutura conduzida pelo curso d'água principal, Estrutura de uma localidade e Estrutura de um bairro urbano. (ANJOS, 2010, p. 114)

As diferentes formas de ocupação são fruto, também, das relações de pertencimento e das diversas identidades socioespaciais. Na dinâmica dos processos territoriais quilombolas, ao tomar como premissa a área municipal como célula espacial de investigação, verificamos de forma sistemática que muitas dessas localidades tradicionais situadas em distritos do município (espaço rural), a depender da acessibilidade, da localização no território e dos fluxos no sistema viário, vão se integrar ou não nos processos dinâmicos da urbanização (fluxos crescentes, estabilizados ou decrescentes). A Figura 5 sintetiza graficamente os movimentos espaciais que nos permitem compreender a formação dos quilombos com características urbanas, sobretudo.



Mapa 3

Geografia Afrobrasileira – Terreiro Tradicional Quilombola de D. Líó – Território Kalunga – Comunidade da Ema – Teresina de Goiás – Goiás

Fonte: Anjos (2011). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

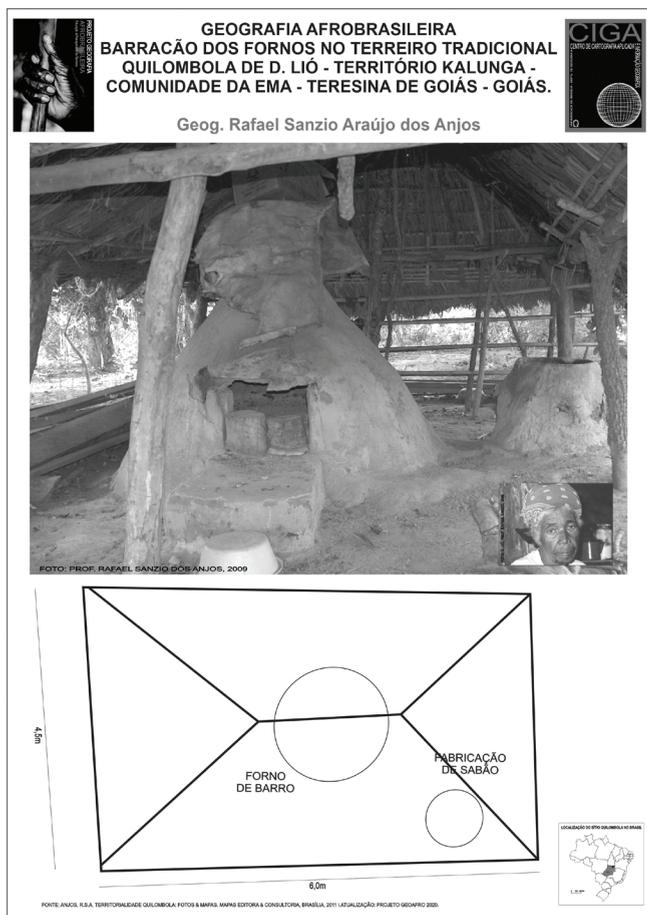


Figura 3

Geografia Afrobrasileira — Barracão dos fornos no terreiro tradicional quilombola de D. Lió — Território Kalunga — Comunidade da Ema — Teresina de Goiás — Goiás

Fonte: Anjos (2011). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

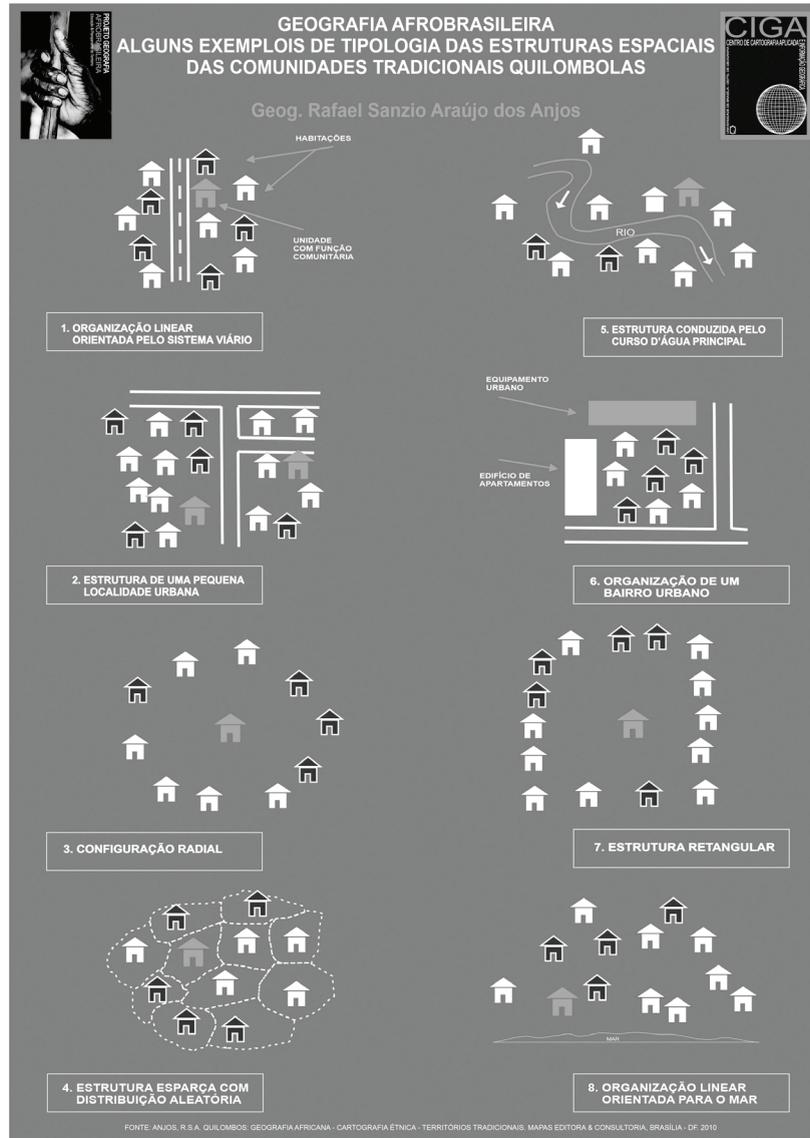


Figura 4

Geografia Afrobrasileira — Alguns exemplos de tipologia das estruturas espaciais das comunidades tradicionais quilombolas

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geofro, Brasília, DF, 2020b.

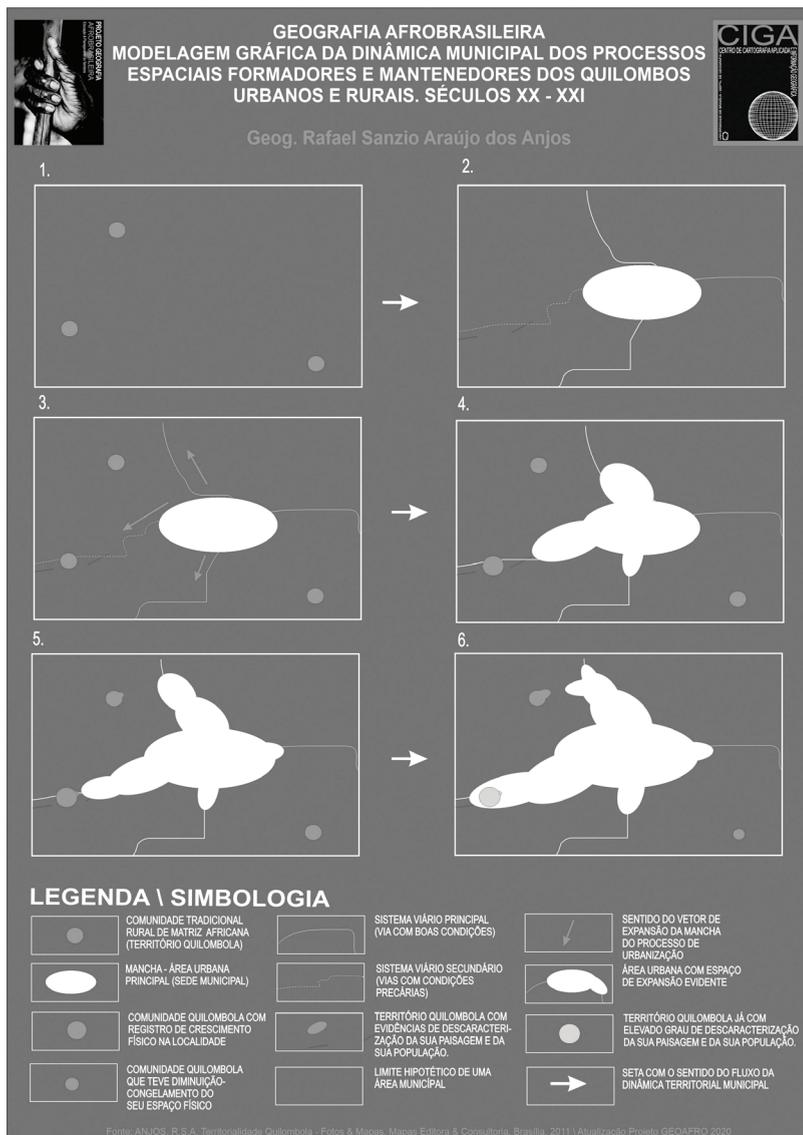


Figura 5

Geografia Afrobrasileira – Modelagem gráfica da dinâmica municipal dos processos espaciais formadores e mantenedores dos quilombos urbanos e rurais. Séculos XX-XXI

Fonte: Anjos (2020a).

Não podemos perder de vista que os quilombos rurais são significativamente mais recorrentes no espaço nacional, portanto estão mais à margem e invisibilizados pelo setor decisório do país. Esse fato espacial é um dos complicadores nas ações institucionais desarticuladas e fragmentárias, caracterizadas por um modelo de governança ineficiente, hostil, revelador de racismo dominante na nação; portanto, estrutural.

Nessa direção, tratar as comunidades quilombolas no contexto geográfico nacional significa deparar-se com uma luta política histórica e territorial atual e, sobretudo, com um processo de conhecimento científico ainda em construção. Daí a necessidade de um conceito geográfico dos quilombos do agora de forma mais “largo”, como um segmento socioespacial, portanto territorializado e sobrevivente-resistente na estrutura da mentalidade colonial-racista ainda dominante na sociedade brasileira contemporânea. Esses territórios afro-brasileiros têm como questão estrutural a fragilidade dos seus marcos jurídicos-constitucionais que negligenciam os seus direitos de fato e plenos para a definição oficial das suas fronteiras.

Essa constatação tem comprometido o direcionamento de uma política eficaz para o equacionamento dos seus problemas fundamentais, ou seja, o reconhecimento dentro do sistema social brasileiro e a demarcação e titulação dos territórios ocupados. O modelo institucional dispersivo praticado no país para as questões dos territórios tradicionais excluídos é revelador da fragmentação nas responsabilizações governamentais para resolução de fato das demandas dos quilombos. Dentre os danos reais, nesse contexto de desinteresse do Estado, está o enfraquecimento do movimento organizado quilombola e a fratura das ações concretas na implementação das políticas públicas reparatórias, conforme referências feitas na Figura 2.

Um dos desdobramentos, nesse panorama complexo de inexistência na estrutura do Estado, evidencia-se na ausência de uma base de dados espaciais quilombola oficial, ou seja, um documento cartográfico que o Brasil reconheça decisivamente as reparações para uma das respostas espaciais mais significativas dos séculos de escravidão criminosa. Este componente fundamental, o mapa como um registro governamental para a decisão e a intervenção, pode ser uma ferramenta estratégica para as ações de alteração nesse modelo operante.

Nesse contexto, várias outras questões, além do mapa oficial dos territórios quilombolas do país, ficam sem retorno: Quem se responsabiliza pelo banco de dados afro-brasileiro no país? E sua atualização e divulgação? Onde está a cartografia de Estado da população de matriz africana em que o povo quilombola faz parte? São pontos fundamentais que ficam sem respostas satisfatórias, ou seja, continua a opção pela manutenção do esquema fragmentário institucional que permite a ausência de uma cartografia esclarecedora e informativa para os diversos segmentos da sociedade e da governança pública e privada.

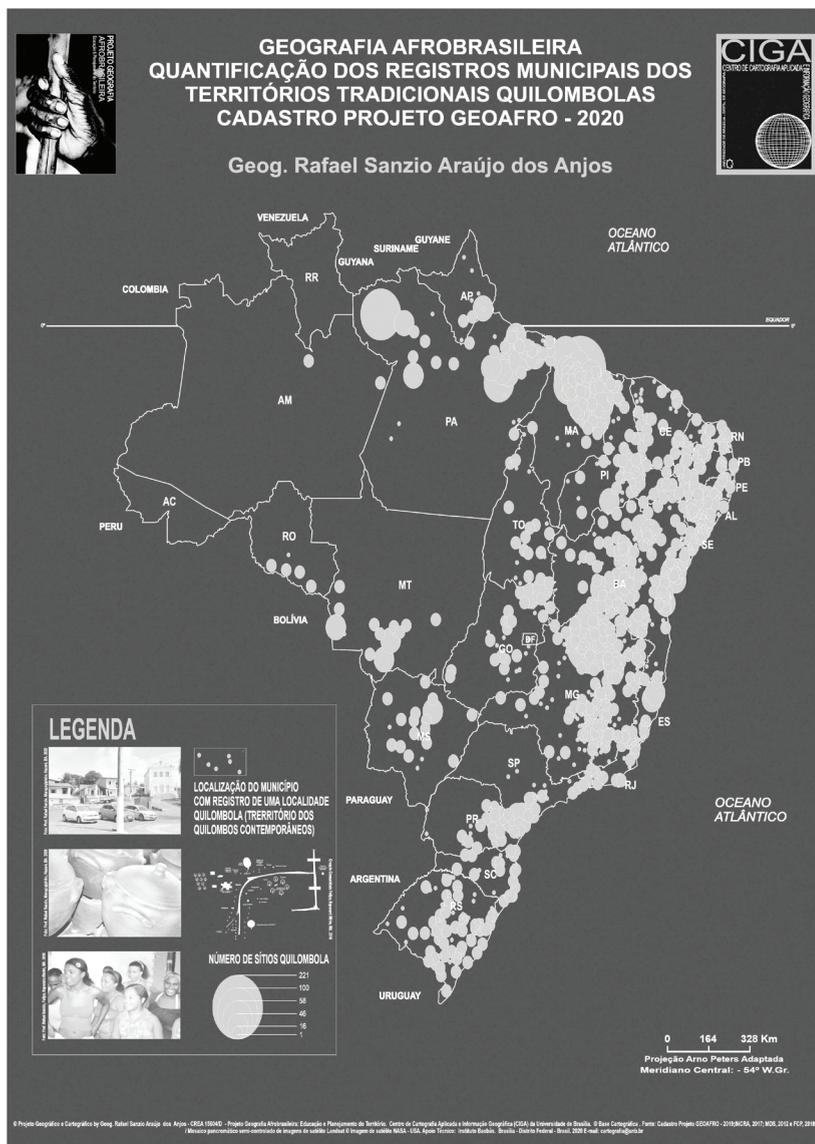
No Mapa 4 e no Gráfico 1 estão os dados sistematizados da Atualização do Cadastro dos Registros Municipais dos Territórios Quilombolas do Brasil – 2020, desenvolvido pelo Projeto Geoafro (www.portalprojetoGeoafro.com), que revelam e confirmam alguns aspectos espaciais nesse contexto institucional e social de negação do espaço dos quilombos no país. São os seguintes:

- 1) A constatação espacial dos registros em praticamente todo o país (exceção do Acre e Roraima). Esse fato cartográfico afirma o quanto o Brasil contemporâneo é quilombola, mesmo com a prerrogativa proposital de “invisibilidade”;
- 2) Outro aspecto espacial são as concentrações dos sítios em algumas regiões do país, dado que tem correspondência com as regiões geoeconômicas produtivas do Brasil colonial . Chama atenção a faixa territorial iniciada no norte do Pará, passando por todos os estados da Região Nordeste, seguindo por Minas Gerais e Goiás e indo até o sul de São Paulo. É revelador, também, os registros nos pontos das grandes metrópoles coloniais, caracterizando uma quantidade significativa de quilombos urbanos, com estruturas e fluxos espaciais particulares, diferenciados das dinâmicas dos quilombos rurais no país. Lembro que as unidades políticas com maior registro de quilombos (Bahia, São Paulo, Pará, Minas Gerais, Mato Grosso, Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Sul) são também as de maior registro de população escravizada (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1872) e apresentam ações de invisibilização institucional no Brasil

africano existente com negligências reais, como as posições junto ao Dia Nacional da Consciência Negra (20 de novembro). Ver Figura 6;

- 3) São relevantes as ocorrências nas zonas fronteiriças do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Pará e o Rio Grande do Sul, contextos que indicam a necessidade de alargarmos da compreensão espacial na extensão e influência dos territórios quilombolas formados no Brasil para além das fronteiras do país.

No entanto, como levanta Anjos (2019), mesmo com essa expressão espacial significativa não oficializada, o histórico dos territórios quilombolas reconhecidos e regularizados de fato desde a Constituição de 1988 até o momento atual revela esse quadro de desinteresse institucional. A questão estrutural de fundo é a posse jurídica efetiva do território étnico, ou seja, a definição oficial e não oficiosa da fronteira afro-brasileira.



Mapa 4

Geografia Afrobrasileira – Quantificação dos registros municipais dos territórios tradicionais quilombolas – Cadastro Projeto Geofafro – 2020

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geofafro, Brasília, DF, 2020b.

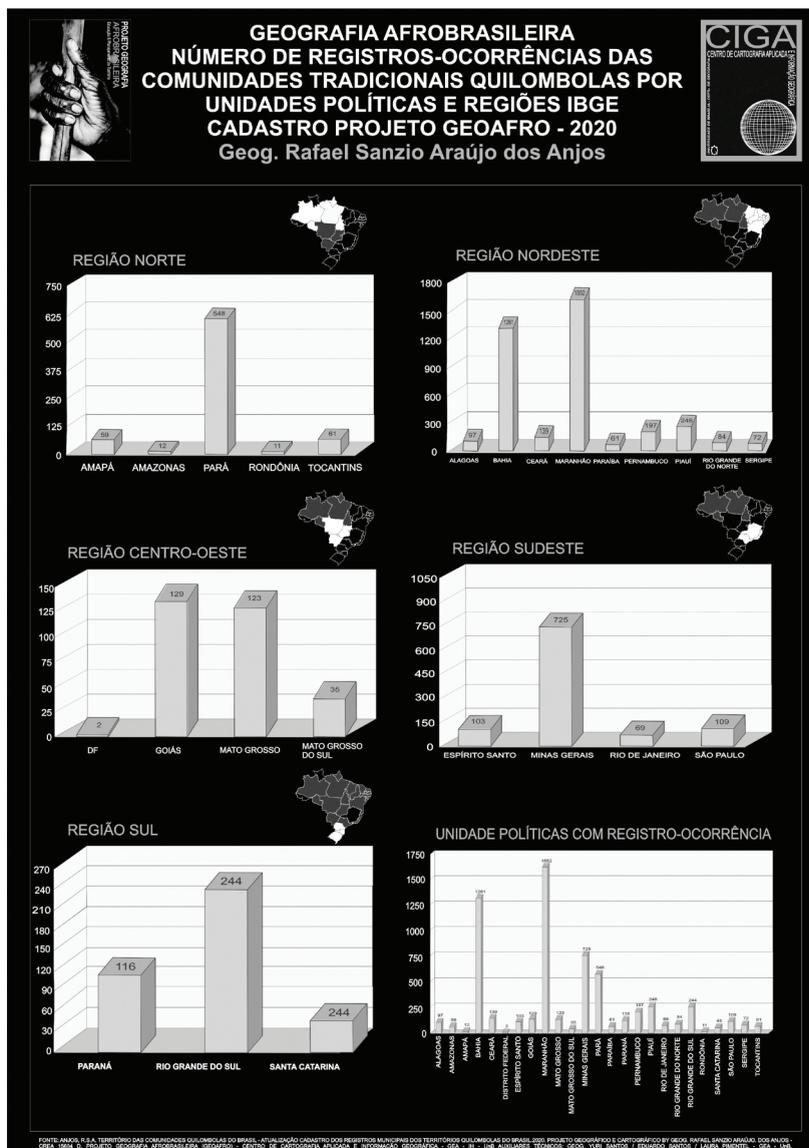


Gráfico 1

Geografia Afrobrasileira — Número de registros-ocorrências das comunidades tradicionais quilombolas por unidades políticas e regiões IBGE. Cadastro Projeto Geofro — 2020

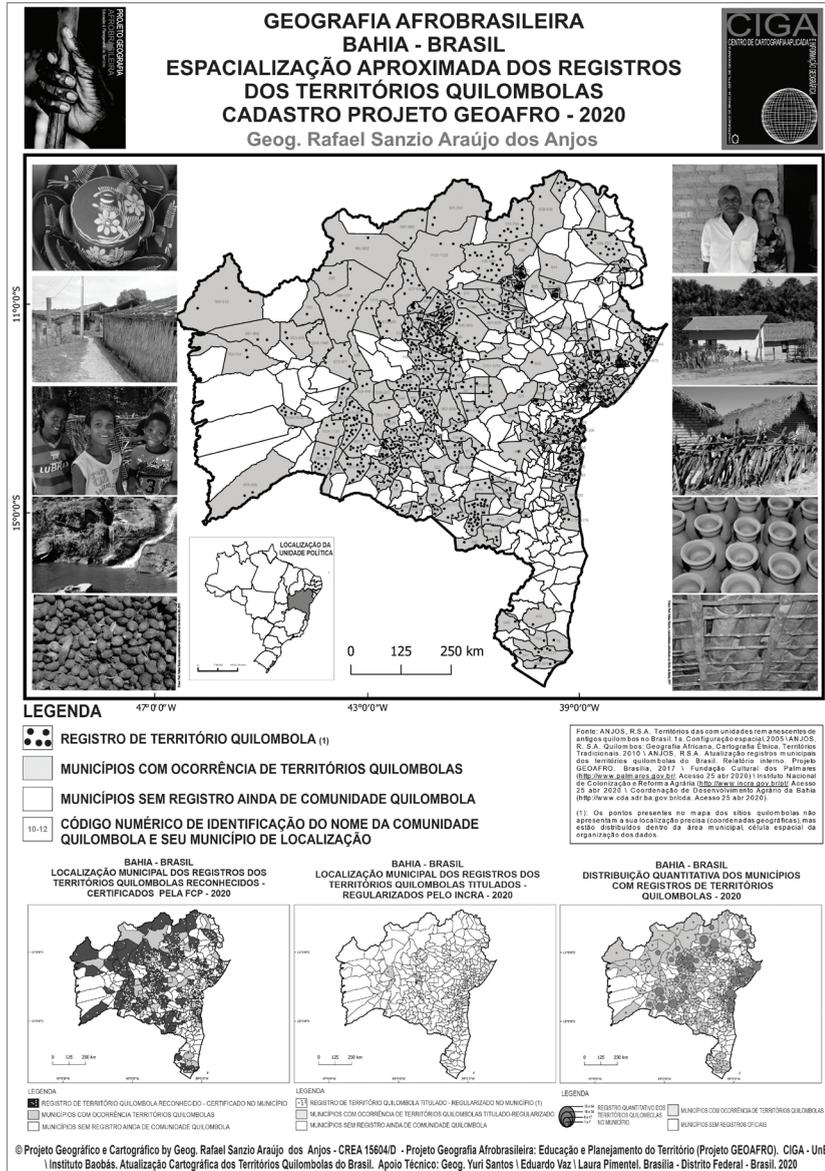
Fonte: Anjos (2010). Projeto Geofro, Brasília, DF, 2020b.

A organização do direto-administrativo no governo federal atual é de ações que revelam a estratégia de “não resolver de forma eficaz” as demandas territoriais conflitantes e, sobretudo, as incompatibilidades conceituais (abordagens para “terra” e “território”, por exemplo), mesmo com as referências constitucionais e os sítios terem a sua história espacial e já estarem de fato sendo usados e ocupados. Nessa direção, a falta de uma “Política de Estado”, consistente e duradoura, e não “Política de Governo”, pontual e cosmética, é um fator de temeridade para que não se instale no país um processo de extinção e descaracterização desses territórios étnicos, vistos erroneamente como “espaços de problemas”, mas que podem ser olhados com outra perspectiva, ou seja, “territórios das soluções” para muitas demandas sociais e econômicas da nação. A seguir, algumas referências da espacialidade dos quilombos na Bahia.

O espaço atual dos quilombos da Bahia

A Bahia é um dos pilares da historiografia real do Brasil, permeada por contradições e conflitos na sua dinâmica territorial. A Figura 6 é constituída por quatro mapas do Brasil sobre os temas: 1. A quantificação demográfica dos povos africanos e seus descendentes no 1º Censo (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1872) realizado no Brasil; 2. A distribuição das Regiões Geoeconômicas Coloniais (séculos XVI-XIX); 3. A constatação espacial dos estados atuais da nação que mais detém a herança de populações escravizadas; 4. A cartografia recente das unidades políticas que aderiram ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Esses pontos são reveladores das heranças e conflitos dos dois “Brasis”: o colonial e o contemporâneo, ambos conservadores.

Ao olhar para a Bahia nessas cartografias, algumas constatações espaciais são relevantes: 1. Depois de Minas Gerais, a Bahia, no censo de 1972, foi a unidade que apresentou o maior número de africanos e descendentes recenseados, ou seja, a Bahia é um estado de essência africana, comprovada cartograficamente; 2. Na densidade e superposição das regiões produtoras para atender às demandas do Brasil colonial, Bahia e São Paulo ganham um destaque no documento cartográfico; 3. Nos níveis de adesão da nação ao Dia Nacional de Zumbi dos Palmares, a Bahia, que enriqueceu e ainda se sustenta com os cinco séculos de sistema



Mapa 5

Geografia afro-brasileira – Bahia – Brasil. Espacialização aproximada dos registros dos territórios quilombolas – Cadastro Projeto Geoafro – 2020

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

- 1) Com lacunas em conjunto de municípios no extremo oeste e no médio sul da Bahia, os territórios tradicionais quilombolas estão distribuídos em praticamente todo o Estado, com linha de concentração sudoeste-nordeste e na faixa litorânea centro-norte. Alguns municípios chamam à atenção pelo elevado número de registros. São eles: Araçás (64), Vitória da Conquista (39), Caetité (35), Bom Jesus da Lapa e Conde (32) e Senhor do Bonfim (25). Essa expressão numérica dos registros está na Distribuição Quantitativa dos municípios no corpo do documento cartográfico do Mapa 5;
- 2) A maioria das comunidades no estado já estão com seus territórios reconhecidos-certificados pela Fundação Cultural Palmares (FCP); entretanto, o mapa desses registros revela um conjunto amplo de municípios no norte, no centro e no sul da Bahia sem reconhecimento oficial;
- 3) Com dados mais extremos na oficialidade quilombola no estado, o número de territórios titulados-regularizados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e pelo Instituto de Terras da Bahia estão restritos a poucos municípios e comunidades na região central da unidade política;
- 4) Com quase 1.300 sítios catalogados de comunidades quilombolas, a Bahia é o segundo maior estado com registro na nação, estando atrás apenas do Maranhão (1.552). Essa resposta espacial é reveladora da historiografia real que aconteceu e acontece na unidade política com entraves estruturais nas governanças nacional, estadual e municipal que dificultam a unidade política de estar em outro patamar de visibilidade, inserção, resolução e economia quilombola;
- 5) Importante lembrar que a Bahia tem apenas três municípios com registro de feriado no Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra (20 de novembro); entretanto, é o único estado nacional com adesão plena ao Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir), que tem como referência básica se constituir em uma forma de organização e de

articulação voltadas à implementação de um conjunto de políticas e serviços destinados a superar as desigualdades raciais no Brasil, buscando garantir à população afro-brasileira a efetiva igualdade de oportunidades, defesa dos seus direitos e combate à discriminação racial e demais maneiras de intolerância. O Sinapir foi instituído pela Lei nº 12.288, de 2010, no bojo do Estatuto da Igualdade Racial, e regulamentado pelo Decreto nº 8.136, de 2013, com a expectativa de promover uma transformação institucionalizada eficaz e efetiva no alcance dos benefícios à população de matriz africana no Brasil. Nesse paradoxo baiano do espaço quilombola real expressivo nacionalmente e uma posição institucional privilegiada na política de igualdade racial no âmbito nacional, é pertinente e urgente um plano de ordenamento territorial para os quilombos contemporâneos da Bahia, e que o Estado assuma o seu papel de referência nacional das soluções quilombolas.

Algumas conclusões e referências para a governança quilombola

Tomando como premissa que as construções analíticas e as especulações não se esgotaram, concluímos e recomendamos o seguinte:

O quadro de desinformação da população brasileira no que se refere ao continente africano continua sendo um entrave estrutural para uma perspectiva mais realista de melhora na democracia incompleta existente no país. Não podemos perder de vista que entre os principais obstáculos para a inserção da população de matriz africana na nossa sociedade está a inferiorização desta no sistema escolar com danos imensuráveis para as sucessivas gerações, uma vez que estamos tratando com uma ordem jurídica institucionalizada há quase 200 anos. Nesse sentido, coloca-se uma questão geopolítica-histórica básica, ainda sem resposta satisfatória: Qual o lugar geográfico oficial do(a) afro-brasileiro(a) na nação? Para o sistema dominante, que ficou congelado no século XIX, esse ponto continua sendo evitado, porque pressupõe que as políticas de extermínio, invisibilidade e embranquecimento resolverão a política de Estado que aponta claramente, desde

a 1ª Lei de Terras do Brasil (1850), que os povos africanos e seus descendentes não devem ter uma referência especial definida e nem definitiva no Brasil.

O Brasil tem registrado sete Constituições Federais (1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988), cujas capas e breves resumos estão na Figura 7. De uma maneira estrutural, todas as referências constitucionais brasileiras são impeditivas à inserção efetiva das matrizes africanas e afro-brasileiras numa perspectiva respeitosa e reparatória. Pelo contrário, esse quadro foi agravado, por exemplo, na Constituição de 1934, que estimulava a educação eugênica nas escolas, onde a referência era conduzida para inferiorização das pessoas de “cor” da pele “preta” (deveriam servir) e valorização das de pele “branca” (deveriam ser servidas). Importante lembrar que, nesse momento histórico, ocorreu a expansão geográfica dos Clubes Eugênicos e da Ação Integralista Brasileira, de concepção nazista, que pregavam a supremacia racial “branca” (científica, cultural e política), respaldada, dessa forma, pela Constituição Federal e o Estado. No que se refere às comunidades quilombolas, a palavra “quilombo” vai aparecer pela primeira vez num documento constitucional da nação apenas em 1988, ou seja, na nossa última Constituição, mesmo assim, nos Artigos Transitórios – portanto, frágeis – e tratados como “remanescentes de quilombos”, como se esse grupo não fizesse parte da contemporaneidade do país e fosse de número inexpressivo.

As demandas das comunidades quilombolas no território brasileiro não podem mais continuar sendo tratadas como ações pontuais, esporádicas, e nem atrapalhadas por conflitos de atribuições institucionais presentes de forma significativa neste início do século XXI e com indícios de manutenção. A cartografia do geodireito dos quilombos do agora é reveladora da forma como o Estado brasileiro “branco” e medroso age, atuando como uma empresa em sintonia com a sua elite e evitando qualquer tipo de inserção oficial das matrizes oriundas da África no sistema visível. Esse quadro conflitante e paradoxal é revelado no Mapa 6, com a expressão espacial real de aproximadamente 6,1 mil registros de territórios quilombolas (pontos vermelhos), nos quais 51% estão reconhecidos (pontos pretos), uma vez que foram certificados pela Fundação Cultural Palmares, instituição do governo federal com essa prerrogativa há pelo menos 30 anos.



Figura 7

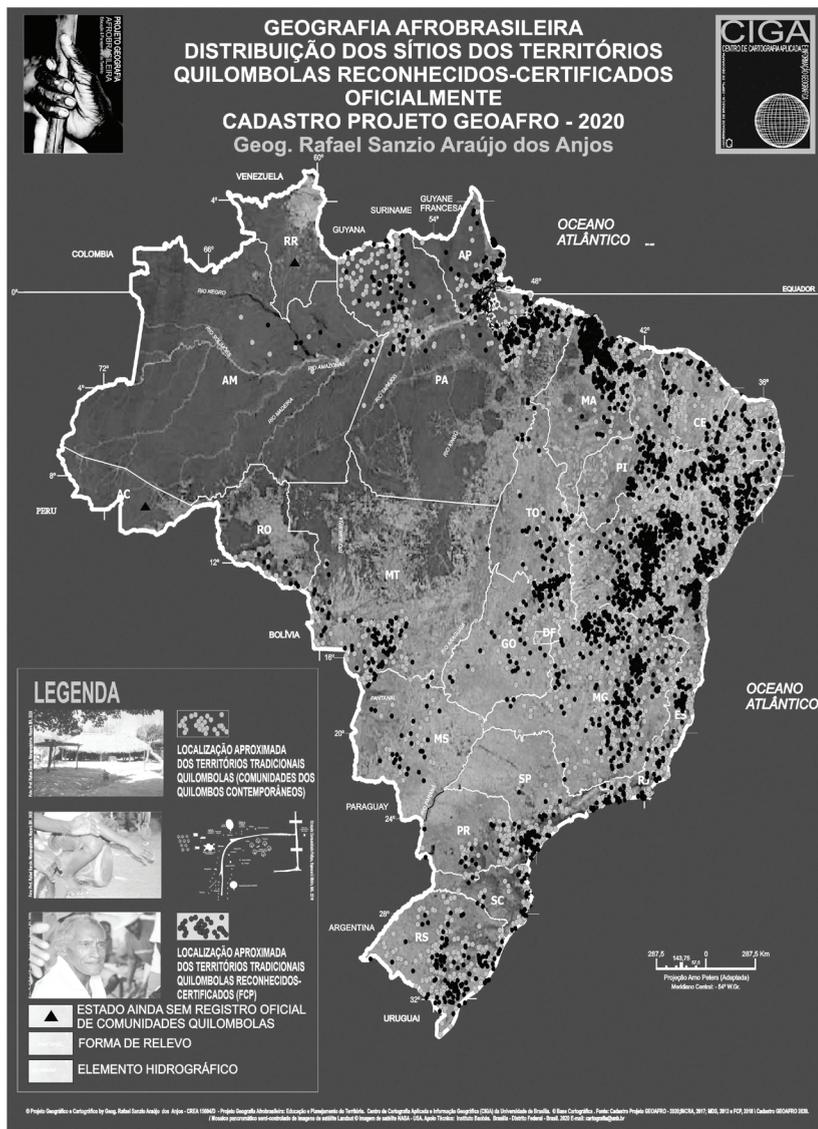
Geografia Afrobrasileira – Constituições oficiais nacionais e a exclusão secular nas políticas de Estado do Brasil. Séculos XIX-XX

Fonte: Anjos, 2020d.

O Mapa 7, com esse mesmo universo geográfico de registros quilombolas no país, informa que 322 comunidades étnicas estão tituladas, ou seja, 5,3% dos sítios no país foram regularizados pelo Incra e por distintos institutos de terras das unidades políticas do país. Mesmo não estando representado no mapa, a base de dados organizada revelou que 262 quilombos contemporâneos estão em processo de serem regularizados (4,3%). A violência espacial revelada pelos dois documentos cartográficos entre os territórios reconhecidos-certificados e os que de fato estão titulados-regularizados mostra o paradoxo das ações do Estado e o descumprimento das referências constitucionais para resolução dessa reparação secular no Brasil. Importante não perder de vista que esse modelo perverso é um componente fundamental para a manutenção do poder político sobre a dominação e controle de uso do território nacional.

Constatamos que o Brasil africano real continua invisível oficialmente há 133 anos (1888-2021), ou seja, a rejeição secular do Estado com o fim do sistema escravista é o fio condutor básico da frequente articulação para a naturalização-normalização da democracia precária e da manutenção dos privilégios. O Gráfico 2 mostra uma qualificação dos níveis de resiliência ao longo dos últimos cinco séculos de convívio com as referências escravocratas na sociedade e, sobretudo, no território. A constatação básica é a forma rígida como o Brasil se mantém com essas premissas conservadoras e com ações resilientes pontuais reveladas neste início de milênio, mas retrocedidas em intervenções da governança atual, ou seja, o Estado ressentido justifica a inexistência institucional mantendo a negação oficial secular e aprofundando o modelo das desigualdades. Apesar desse contexto resistente de racismo estrutural e institucional, a Foto 1 sintetiza o panorama quilombola atual na nação, ou seja, representa uma perspectiva que traz a manutenção ainda com fragilidades da existência territorial e comunitária e a resistência ancestral como estratégia de sobrevivência secular.

Acreditamos que as informações por si só não significam conhecimento, mas com o auxílio da ciência e da tecnologia, temos condições de colaborar com o conhecimento das inexistências territoriais na modificação das ações e das políticas pontuais e superficiais recorrentes no país. Nesse sentido, a geolocalização oficial como política pública configura-se como o principal instrumento de visibilidade na nação real, que tem sido invisibilizada pelo racismo estrutural e todo o mecanismo do Estado conservador. A localização geográfica assegurada institucionalmente – respeito à Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) e ao Marco Civil da Internet – é uma “porta concreta” para subsidiar a adoção de medidas consequentes para alteração das situações emergenciais e desumanas junto aos povos e territórios do Brasil africano.



Mapa 6

Geografia Afrobrasileira – Distribuição dos sítios dos territórios quilombolas reconhecidos-certificados oficialmente – Cadastro Projeto Geoafro – 2020

Fonte: Anjos (2010). Projeto Geoafro, Brasília, DF, 2020b.

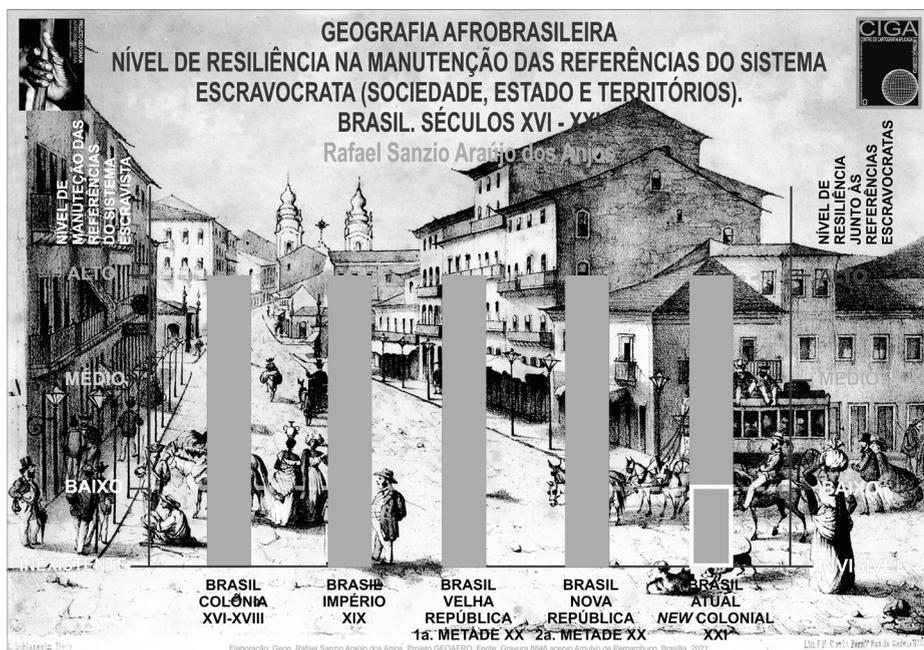


Gráfico 2

Geografia Afrobrasileira – Nível de resiliência na manutenção das referências do sistema escravocrata (sociedade, Estado e territórios). Brasil séculos XV-XXI

Fonte: Anjos (2020a).



Foto 1

Prof. Rafael Sanzio dos Anjos, Momento de agregação e perspectiva da Comunidade Quilombola de Tapuí, Queimada Nova – PI, 2005

Fonte: Anjos (2011).

Referências

- ANJOS, R. S. A. A geografia afro brasileira, o estado de mentalidade colonial e a governança racista. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo, n. 104, p. 23-60, jul./dez. 2020a.
- ANJOS, R. S. A. A geografia do século XXI e a educação antirracista. In: ENCONTRO NACIONAL DE ANTIRRACISMO NA EDUCAÇÃO EM GEOGRAFIA, 1., 2020, Uberlândia, MG. *Anais [...]*. Uberlândia, MG: UFU, 2020d. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=9IZF8\]kvDec](https://www.youtube.com/watch?v=9IZF8]kvDec). Acesso em: 10 fev. 2023.
- ANJOS, R. S. A. *ÁfricaBrasil: atlas geográfico*. Brasília, DF: Mapas Editora & Consultoria, 2014a.
- ANJOS, R. S. A. *Atualização do cadastro técnico dos registros municipais dos territórios quilombolas do Brasil: relatório preliminar*. Brasília, DF: Projeto Geoafro, 2020b.
- ANJOS, R. S. A. *Dinâmica territorial: cartografia, monitoramento, modelagem*. Brasília, DF: Mapas Editora & Consultoria, 2008.
- ANJOS, R. S. A. *O Brasil africano – algumas referências dos séculos XVI – XXI: cartografia para educação*. Brasília, DF: Mapas Editora & Consultoria, 2014b.
- ANJOS, R. S. A. O Brasil africano invisível-visível e geografia secular perversa. *Revista Humanidades*, Brasília, DF, n. 63, p. 75-99, dez. 2019.
- ANJOS, R. S. A. *Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília, DF: Mapas Editora & Consultoria, 2010.
- ANJOS, R. S. A. *Territorialidade quilombola: fotos e mapas*. Brasília, DF: Mapas Editora & Consultoria, 2011.
- ANJOS, R. S. A. Territórios invisíveis do Brasil Africano: cartografias e tensões sócio-espaciais nos terreiros religiosos. In: REGO, N.; AZEVEDO, A. F.; KOZEL, S. (org.). *Narrativas, geografias, cartografias: para viver, é preciso espaço e tempo*. Porto Alegre: Compasso Lugar, 2020c. *E-book*, v. 1, p. 39-64.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013. Aprova o regulamento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial - Sinapir, instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 5 nov. 2013. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2013/decreto-8136-5-novembro-2013-777373-norma-pe.html>. Acesso em: 18 nov. 2022.
- BRASIL. Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. Dia Nacional de Zumbi dos Palmares e da Consciência Negra. *JusBrasil*, Brasília, DF, 2011. Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/1029898/lei-125>. Acesso em: 18 nov. 2022.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. *Planalto*, Brasília, DF, 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 18 nov. 2022.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 12.288, de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial [...]. *Planalto*, Brasília, DF, 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 18 nov. 2022.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018. Lei Geral de Proteção de dados Pessoais (LGPD). *Planalto*, Brasília, DF, 14 ago. 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil03/_ato2015-2018/2018/lei/l13709.htm. Acesso em: 18 nov. 2022.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014. Marco Civil da Internet. TJDF, Brasília, DF, 23 abr. 2014. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/direito-facil/edicao-semanal/marco-civil-da-internet#:~:text=Lei%20n%C2%BA%2012.965%2C%20de%2023,Munic%C3%ADpios%20em%20rela%C3%A7%C3%A3o%20%C3%A0%20mat%C3%Agria>. Acesso em: 18 nov. 2022.

CONFERÊNCIA Territórios Quilombolas, dinâmicas, importância e enfrentamentos. Petrolina: Univas, 2020. 1 vídeo (146 min). Publicado pelo canal GEONEPST. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N8YxAovt7Mk>. Acesso em: 10 fev. 2023.

COPENECO – Homenagem à Dona Procópio. Brasília, DF: UnB, 2021. 1 vídeo (80 min). Publicado pelo canal Ceam UnB. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KMHLAkXogwQ>. Acesso em: 10 fev. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Recenseamento do Brasil 1872*. Rio de Janeiro: IBGE, 1872.

Em Salvador

Morro da Sereia: um quilombo “enraizado” na Orla Atlântica de Salvador

Flávio Cardoso dos Santos Junior

Luis Guilherme Cruz Pires

Thiago Augusto Ferreira da Costa

O Morro da Sereia pertence ao histórico bairro do Rio Vermelho, um dos berços da cultura imaterial da capital baiana devido à Festa de Iemanjá, realizada em todo 2 de fevereiro. A comunidade é dividida em duas partes, uma ao nível do mar, conhecida como Pedra da Sereia (Figura 1) e outra denominada Alto da Sereia, na parte acima do morro.

O acesso à Pedra da Sereia se dá por uma rua que leva o seu nome, local de vista privilegiada e importante ponto da gastronomia soteropolitana. Em 1957, o cantor Dorival Caymmi lançou o sucesso “Dois de Fevereiro”, tomando os primeiros lugares nas rádios de todo o país e fazendo do Rio Vermelho um lugar famoso no cenário nacional, “a ponto do governador da Bahia, Luís Viana Filho, em 1969, doar a casa de número 2 da Rua Pedra da Sereia, ao artista”. (PORTO FILHO, 2008, p. 28) Edgard Navarro e Raimundo Sodré, cineasta e cantor baianos, respectivamente, foram ilustres moradores daquela rua. Para chegar à comunidade Morro da Sereia, tem-se que subir uma escadaria localizada na Avenida Oceânica (Figura 2).



Figuras 1 e 2

A Pedra da Sereia e a entrada do morro, em dia de homenagens à Iemanjá

Fonte: acervo pessoal de Flávio Cardoso, 2019 e 2020.

Para entender as tensões que afetam essa comunidade, as quais revelaremos ao longo do texto, carecemos passear pela história. Convidamos o leitor a fazer uma breve viagem pelo tempo a fim de conhecer e entender como se desenhou a configuração sociocultural e urbana do bairro.

Antes de os europeus invadirem o Brasil, o bairro do Rio Vermelho era habitado pelos tupinambás. Foram esses povos que originaram o topônimo “rio de água barrenta e viscosa” – “Camorogipe” (hoje Rio Lucaia). Em tupi, *camoro* significa “vermelho” e *ipe*, “rio”. Esse foi o nome dado pelos povos indígenas ao curso fluvial com embocadura na Praia da Mariquita, no bairro do Rio Vermelho. (PORTO FILHO, 1991)

O aldeamento indígena do atual Rio Vermelho, com a chegada do português Diogo Álvares Corrêa (o Caramuru), entre 1510 e 1511, passou a ser uma espécie de entreposto comercial europeu, liderado por Caramuru, que “casou-se com uma índia Tupinambá” e, por essa razão, tinha uma relação de confiança com a população local, o que o permitia o contrabando de pau-brasil feito pelos franceses. (RISÉRIO, 2004)

Caramuru chegou a estabelecer um povoado, composto por um conjunto de casas de barro, onde viviam cerca de 100 europeus, “localizado a um quilômetro do atual Porto da Barra”. (AZEVEDO, 1959, p. 136) A partir do regime de capitânias hereditárias e com a chegada do donatário Francisco Pereira Coutinho, tornou-se complicada a afinidade de Caramuru com os franceses, pois houve um choque de interesses entre esses e os portugueses, que careciam legitimar a posse da terra. (DE SENA, 2011) Embora tenha sido uma relação de interesse econômico, Caramuru protagonizou o povoamento do lugar, que não passava de uma localidade relativamente distante da cidade do Salvador, que Tomé de Souza, mais tarde, construiria para ser a capital do Brasil.

O Rio Vermelho era, no século XVI, um porto de pescadores e pertencia à Freguesia de Nossa Senhora da Vitória,¹ que, segundo Costa (1989 p. 145), era “[...] considerada a mais antiga freguesia, onde se instalaram os primeiros povoadores, a chamada Vila Velha, constituída como freguesia em 1552 juntamente com a Sé”.

A ocupação do Rio Vermelho pelo colonizador português foi realizada de maneira gradual. O atual bairro, até a invasão dos holandeses,² “em 1624, não passava de uma rude povoação habitada basicamente por pescadores, com

núcleos nos portos da Mariquita³ e de Santana”. (PORTO FILHO, 2008, p. 14). Porto Filho (1991) segue nos informando que:

[...] com o passar dos anos, o antigo aldeamento indígena ganhou uma população fixa, que se estabeleceu em dois núcleos: Paciência e Mariquita. Mais tarde, durante o período que coincide com a Guerra do Paraguai (1864/70), surgiu entre os dois povoadamentos um terceiro núcleo, o de Santana. (PORTO FILHO, 1991, p. 25)

Dessa maneira, o local passou a ser um núcleo predominantemente de pescadores, reduto de pessoas escravizadas fugidas e “delinquentes pobres” (GRAHAM, 2010); portanto, trabalhadores braçais que, além da pesca, se dedicavam à produção de tubérculos, como a mandioca, usada para a fabricação de farinha, tapioca e beiju, como faziam os antepassados indígenas que ali viviam antes de serem expulsos.

O Rio Vermelho sempre teve a tradição com a pesca. (LOPES, 1984; PORTO FILHO, 1991) Os “riêros”, como eram conhecidos os pescadores da região “pelos colegas de outros núcleos pesqueiros”, juntamente com os pescadores de Itapuã, que se dedicavam à pesca das baleias,⁴ onde tinham a costa soteropolitana como rota. As baleias abatidas eram transportadas para os núcleos em terra de Itapuã e Manguinhos, na Ilha de Itaparica, e daí eram comercializados o seu óleo e a sua carne. (PORTO FILHO, 1991, p. 81)

O mar sempre teve grande influência na economia da cidade, sobretudo no que toca à pescaria. Costa (1989, p. 100) revela que “43% dos trabalhadores do mar eram escravos, em 1855, e a Província da Bahia cobrava impostos sobre escravos marinhos”. Porto Filho (1991) lembra que a pesca no bairro do Rio Vermelho viveu a plena atividade e teve o seu declínio com a construção do emissário submarino, em 1972. Destinado ao descarte de esgoto, o emissário aterrou parte da enseada da Mariquita, levando o local a passar por um processo de reurbanização.

Fora a atividade pesqueira, o Rio Vermelho também foi muito conhecido por se tornar uma estação de veraneio. Com a dilatação da cidade no sentido sul, lugares como o próprio Rio Vermelho, Pituba e Amaralina ganharam visibilidade e valorização. O sistema de bondes possibilitava a mobilidade e, por essa razão, o fluxo de pessoas em tais lugares aumentou.

[...] no século XIX, o antigo aldeamento indígena ganhou fama de possuir águas milagrosas. Pessoas de diversas procedências chegaram atraídas pelos ‘banhos de sal’ nas águas medicinais do mar do Rio Vermelho, que, segundo crença da época, curavam até beribéri. De ‘estação de cura’ para recanto preferencial do veraneio das famílias ricas foi um pulo. (PORTO FILHO, 2010, p. 212)

Entre os anos de 1880 e 1930, o Rio Vermelho foi considerado o “primeiro balneário turístico da Bahia”, constituindo-se um “s sofisticado centro de veraneio”. Nessa época, “foram construídos inúmeros palacetes e casarões, surgiram dois hotéis, um cinema, restaurantes, armazéns de secos e molhados, lojas de tecidos e miudezas e uma fábrica de cerveja”. Foram atraídos para o bairro, também, “um clube de tênis, um clube social, um hipódromo e um campo de futebol”. (PORTO FILHO, 2010)

É esse o momento em que a expansão urbana começou a ganhar força, e daí percebemos como o bairro se potencializou enquanto área privilegiada, de 1930 a 1950. A partir da década de 1950, com o rápido e intenso crescimento de Salvador devido à sua industrialização, o Rio Vermelho sofreu com a pressão da expansão da cidade, tornando o que já era uma área consolidada de ocupação em urbanização adensada. Em 1970, com a abertura decisiva das terras públicas à indústria imobiliária, houve a transformação do bairro em centralidade, fazendo com que passasse a ser uma extensão da “cidade de concreto”. Derrubaram-se antigos casarões, ao mesmo tempo em que antigas fazendas deram lugar a conjuntos de casas e apartamentos vendidos para pessoas de classes privilegiadas, como servidores públicos, empresários do Polo Petroquímico de Camaçari e prósperos comerciantes.

Dentro desse contexto, muitas famílias, tidas como “tradicionais” do bairro, migraram para outras regiões da cidade. Em contrapartida, o Rio Vermelho cooptou “[...] legiões e mais legiões de novos habitantes, adquirentes ou simples inquilinos das centenas de apartamentos das dezenas de edifícios que foram febrilmente construídos no bojo do ‘boom’ imobiliário, irrompido em praticamente toda capital baiana”. (PORTO FILHO, 1991, p. 32) Se, de um lado, o Rio Vermelho ganhou novos habitantes, donos de razoável poder aquisitivo; por outro, o sossego e a tranquilidade do bairro antigo se foram também.

E junto com a paz e a população “tradicional”, como disse Porto Filho, foram embora a maioria dos pescadores, pequenos lavradores e demais pessoas

humildes que ali habitavam. Gradativamente foram “empurrados” para as periferias do próprio bairro, como, por exemplo, as bordas das avenidas Vasco da Gama, Juracy Magalhães e Cardeal da Silva, para a Chapada do Rio Vermelho e o Nordeste de Amaralina, conforme narrou um dia o professor Cid Teixeira:

[...] eu ainda alcancei muito pescador morando na Fonte do Boi, na Ladeira de São Gonçalo, no Beco do Moraes, por ali..., e depois eles vão realmente sendo empurrados já mais pro antigo hipódromo, onde hoje está o Parque Cruz Aguiar, pro Buraco Doce, pro Caminho de Baixo..., em suma para as áreas menos procuradas pelos veranistas, as menos valorizadas pelos veranistas. (FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DA BAHIA, 1988, p. 78)

Aqueles que resistiram em ficar, pagaram o preço do preconceito gerado pela diferença social, porém ressignificam o espaço urbano com a sua cultura, como é o caso da Vila Matos e da comunidade Morro da Sereia, ambas com registro de ocupação existente em 1920. São os que vivem nas “zonas opacas”, ou sombreadas da cidade, e resistem à ocupação dos novos imobiliários. Paola Berenstein Jacques (2012) fala da tensão entre os espaços “opacos” e “luminosos”:

[...] como dizia Milton Santos, das zonas escondidas, ocultadas, apagadas, que se opõem às zonas luminosas, espetaculares, gentrificadas. Uma outra cidade, opaca, intensa e viva se insinua assim nas brechas, margens e desvios do espetáculo urbano pacificado. O Outro urbano é o homem ordinário que escapa – resiste e sobrevive – no cotidiano, da anestesia pacificadora. Como bem mostra Michel de Certeau, ele inventa seu cotidiano, reinventa modos de fazer, astúcias sutis e criativas, táticas de resistência e de sobrevivência pelas quais se apropria do espaço urbano e assim ocupa o espaço público de forma anônima e dissensual. (JACQUES, 2012, p. 15)

Em contrapartida, “[...] o espaço luminoso é o espaço hegemônico da mercadoria, do espetáculo, da imagem – ou do que ofusca – enquanto o espaço opaco é o espaço do corpo a corpo, da tentativa, da cegueira ou do tato, do conhecimento cego”. (JACQUES, 2012, p. 283) Essa discussão é retomada com a devida atenção

que merece mais à frente no texto. Por enquanto, vamos demarcar os espaços “opacos” e “luminosos” da região que estamos analisando.

Em primeira mão, concordamos com o estudo feito pela Fundação Cultural do Estado da Bahia (Funceb), que, em 1988, realizou a valorização da memória coletiva, cultura e religiosidade através de imagens, entrevistas e pesquisa bibliográfica: “Precisar a abrangência do Rio Vermelho e a sua delimitação, em termos de área espacial, suscita de imediato as questões referentes ao conceito de bairro, tanto à nível de critérios técnico-administrativos, quanto de definições da cultura local”. (FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO BAHIA, 1988, p. 15) Ou seja, quando se fala de bairro, duas questões vêm à tona, uma de ordem burocrática e outra cultural.

Ao ser questionada com a pergunta “Em que bairro você mora?”, uma pessoa que resida na comunidade Morro da Sereia pode responder de diferentes maneiras: “moro no Rio Vermelho”, “moro no Alto da Sereia”, ou simplesmente “moro em Ondina”.⁵ Existe um marcador de identidade que envolve essa questão e as respostas da pergunta anterior, podendo variar de acordo com quem está perguntando. Por exemplo, se o mesmo questionamento fosse realizado em uma abordagem policial, a resposta dificilmente seria Morro da Sereia, devido à estigmatização do lugar quanto à relação imprópria de violência com a menor renda de sua população. Em relação à legislação oficial, a Lei Municipal nº 1.038, de 15 de junho de 1960 (SALVADOR, 1960) diz que o bairro do Rio Vermelho estaria localizado:

[...] na confluência dos subdistritos de Amaralina, Brotas e Vitória [...] A Lei Municipal número 2.454, de janeiro de 1973, porém já não divide a cidade em bairros, ficando a área do Rio Vermelho como integrantes dos subdistritos de Amaralina (margem direita do Rio Camurujipe), Vitória (margem esquerda do rio, até o ponto em que coincide com o término da Avenida Vasco da Gama, na altura da Avenida Waldemar Falcão) e Brotas (a partir da interseção do rio com o eixo longitudinal da ponte – prolongamento da Rua Osvaldo Cruz). Considerando, que em termos culturais, um bairro existe enquanto representação de seus habitantes, no caso do Rio Vermelho, a delimitação aceita por seus moradores não obedecem a uma forma única. As definições aí brotam a partir de ligações afetivas e da aceitação da tradição oral. (FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DA BAHIA, 1988, p. 15)

A mesma lei foi revogada pela 9.278, de 2017, onde foi criado o subdistrito de Amaralina (SALVADOR, 2017), que compõe os bairros de Amaralina, Pituba e Rio Vermelho. O Rio Vermelho atualmente é predominantemente:

[...] habitado principalmente pela classe média de Salvador, o mesmo possuindo uma atividade comercial intensa, sendo composta por hotéis, pousadas, shoppings, lojas, cafés, supermercados e principalmente bares e restaurantes. O Rio Vermelho é famoso pela boemia, a vida noturna é intensa atraindo pessoas de todas as partes da cidade. A maior parte dos frequentadores é composta por jovens e intelectuais. Os tabuleiros de acarajé são famosos, e no fim de tarde é comum a concentração de pessoas nos pontos de venda e bares próximos, para degustar as iguarias. Embora a ocupação e o crescimento urbano do bairro tenham sido historicamente voltados para o benefício das classes mais privilegiadas economicamente, as tradições ainda resistem e se mantêm vivas na memória dos pescadores e dos antigos moradores. (SOBRINHO-COSTA, 2017, p. 30)

São a essas comunidades, com tradição na arte da pesca e mariscagem, que este capítulo busca dar visibilidade. Os protagonistas de cultura e de religiosidade afro-brasileira (como vemos adiante), ao longo do processo histórico, tiveram suas práticas encortinadas e/ou moldadas na cena urbana e, por essa razão, vivem nas zonas da opacidade e da lentidão.

[...] para Milton Santos, o homem lento está associado ao espaço opaco, espaços abertos 'do aproximativo e da criatividade', em oposição ao espaço luminoso, espaços fechados da exatidão, 'racionalizados e racionalizadores'. Os espaços do tempo rápido são os espaços sedentários esquadrihados, predefinidos. O esquadrihamento do espaço estriado ou luminoso se rebate também no esquadrihamento do tempo, do tempo rápido. Nos espaços lisos, espaços indeterminados ou espaços opacos – que também são 'zonas de resistência', de insistência e de sobrevivência – os tempos são mais lentos e livres. (JACQUES, 2012, p. 283)

Morro da Sereia: um quilombo urbano inserido na cidade de Salvador

O Morro da Sereia foi reconhecido oficialmente como comunidade quilombola pelo Governo do Estado da Bahia em 2005 (HÖLLDAMPF; ROTHFUSS, 2013) e aparece em alguns levantamentos que registram a presença de quilombos na cidade de Salvador e demais municípios da Bahia. Em 1996, o historiador Walter Passos publicou um levantamento que registrou a presença de quatro comunidades quilombolas na cidade de Salvador (Alto da Sereia, Calabar, Candeal e Curuzu).

Em 2005, um outro levantamento foi elaborado pelo geógrafo Rafael Sanzio dos Anjos e divulgado pela Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária do Estado da Bahia (Seagri), acrescentando duas comunidades à lista (Ilha de Maré e Grande/Bananeira/Martelo). (ANJOS, 2005; BAHIA, 2005) Em 2015, foi divulgado um levantamento pela Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (Sedur), que inclui mais três comunidades quilombolas ao município de Salvador (Ponta Grossa, Porto dos Cavalos e Alto do Tororó). (BAHIA, 2015)

Morro da Sereia
Calabar
Candeal
Curuzu
Praia Grande
Bananeiras (Ilha de Maré)
Martelo (Ilha de Maré)
Ponta Grossa
Porto dos Cavalos
Alto do Tororó

Quadro I

Comunidades quilombolas de Salvador/BA

Fonte: Anjos (2005); Bahia (2012); Passos (1996).

As comunidades listadas possuem em comum o fato de estarem inseridas no contexto urbano e serem reconhecidas como territórios negros. Além disso, adequam-se à conceituação contemporânea de quilombo, que engloba, além das comunidades negras rurais, os grupos urbanos que se autodefinem como comunidades negras e reivindicam que seus espaços sejam registrados como territórios, ou, em uma outra acepção, como quilombos urbanos. (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA, 2008) Contudo, o Morro da Sereia diferencia-se das demais comunidades quilombolas da cidade, pois apresenta algumas particularidades devido à sua situação geográfica, sendo o único quilombo a ocupar um território da Orla Atlântica de Salvador. Isso o coloca como território de resistência frente à especulação imobiliária que atinge essa porção valorizada da cidade, diferenciando-se das demais áreas e localidades do Rio Vermelho, bairro onde está situado. Dessa forma, o Morro da Sereia afirma-se como um quilombo urbano “enraizado” na Orla Atlântica de Salvador.

Em se tratando dos quilombos urbanos, o antropólogo José Maurício Arruti (2002) defende que, no contexto atual, o conceito de quilombo foi ampliado e não está mais preso no termo histórico, ou seja, para além dos quilombos formados durante o regime escravocrata, a exemplo de Palmares. Existem os quilombos contemporâneos, fundados em outras bases históricas e territoriais, como é o caso do Morro da Sereia. Ainda segundo o autor, o quilombo hoje é reconhecido pelas suas características antropológicas e territoriais, com destaque para alguns aspectos que devem ser levados em consideração: a relação da comunidade com o território (uso e apropriação), com a cultura de matriz africana e com a política. Em síntese, para Arruti (2002), esses aspectos definirão se uma comunidade é quilombola ou não. (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA, 2008) Com base nessa perspectiva antropológica proposta por Arruti (2002), a equipe do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes)⁶ elaborou uma definição do conceito para fins da pesquisa,⁷ que foi desenvolvida junto às comunidades quilombolas de Minas Gerais, afirmando que: “[...] uma comunidade quilombola é aquela que apresenta relações de parentesco entre seus membros; descendência africana e vínculos históricos e culturais com determinado território, independentemente da época em que foi formada”. (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA, 2008, p. 37)

Outro conceito, que dialoga com a definição do Cedefes, foi elaborado pelo historiador Walter Passos (1996, p. 7), ao afirmar que: “[...] é característica destes ‘quilombos contemporâneos’ a família extensa como base de organização social, podendo mesmo abranger todo o grupo local, caso em que ‘todos são parentes, e assim se consideram’”.

Complementando os conceitos já apresentados, que nos trazem perspectivas de historiadores e antropólogos, cabe destacar a definição de quilombo que consta no art. 4º do Decreto Estadual nº 11.850, de 23 de novembro de 2009,⁸ em que:

Consideram-se Comunidades Remanescentes de Quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BAHIA, 2009)

Todos os conceitos de quilombos que foram apresentados nos auxiliam a compreender o Morro da Sereia como uma comunidade quilombola inserida no contexto urbano da cidade de Salvador. É evidente que possui uma relação própria com o território e com a cultura de matriz africana: faz uso e apropria-se do mar para atividades como a pesca, onde expressam a tradição da religiosidade de matriz africana através do culto à Iemanjá. Também é notável a descendência africana ou ancestralidade negra da comunidade: seus moradores descendem de uma população negra escravizada, que anteriormente habitava o bairro do Rio Vermelho em suas extensões, mas que, por conta da expansão urbana e da valorização do bairro, foi sendo expulsa para as periferias. Contudo, parte dessa população permaneceu ocupando o Morro da Sereia, fazendo desse lugar um território negro de resistência na Orla Atlântica da cidade de Salvador.

O reconhecimento da comunidade como um quilombo também está presente nas narrativas dos moradores acerca da identidade quilombola, atendendo aos critérios de autoatribuição, conforme estabelecem os marcos jurídicos-legais –Decreto Federal nº 4887/03⁹ (BRASIL, 2003) e Decreto Estadual nº 11.850/09 (BAHIA, 2009). Sendo assim, existe uma consciência coletiva entre os moradores que respalda a coesão social da comunidade e fortalece a noção de pertencimento à um quilombo, expressa nas falas dos moradores: “O Alto da Sereia segundo

relatos é remanescente de quilombo, então tem uma força cultural muito forte, então isso pesa muito pro nosso lado, é legal porque é um forte aliado pra gente, sendo remanescentes de quilombos”. (HÖLLDAMPF; ROTHFUSS, 2013, p. 21)

A “Morada da Sereia”: tradição, ritos e ancestralidade

O bairro do Rio Vermelho é famoso pela vida boêmia e pela gastronomia. Porém, nele acontece anualmente um evento religioso conhecido mundialmente: a Festa de Iemanjá, todos os anos no dia 2 de fevereiro. (COUTO, 2010; LOPES, 1984; PORTO FILHO, 2008)

Na literatura não há unanimidade em precisar o ano e quais foram as primeiras pessoas que deram início a esse ritual. Existem muitas versões entre os autores. Ubaldo Marques Porto Filho (2008) fez uma densa cartografia do bairro e nos dá pistas de que teria sido em 1924, quando um grupo composto de 29 pescadores resolveu organizar a entrega de um presente à Iemanjá. Era um período em que tinham rompido com a Igreja, por conta da recusa a pagar o dízimo em relação à vendagem dos peixes, quando a pescaria também estava “fraca”. (PORTO FILHO, 1991, p. 95) A Festa de Iemanjá, de acordo com Porto Filho (1991), até o início da década de 1960, era conhecida como o “Presente da Mãe d’Água”, que depois ganhou a denominação atual, Festa de Iemanjá.

A devoção ao orixá do panteão dos deuses africanos chegou ao Brasil juntamente com as pessoas negras que vieram escravizadas no processo de Diáspora Atlântica. Por ser a “Senhora da Águas”, existe uma predileção que “[...] envolve o orixá Iemanjá com os pescadores, os marinheiros, as marisqueiras, as lavadeiras e as mulheres do cais”. (SANTOS-JUNIOR, 2018, p. 16)

Existem no Brasil três vertentes que propõem imagens de significados diferentes para Iemanjá. A primeira vem do imaginário africano que nos apresenta o orixá propriamente dito. Nas palavras de Pierre Verger: a “mãe cujos filhos são peixes”. (VERGER, 2002, p. 190) A segunda versão associa o orixá às diversas Nossas Senhoras da Igreja Católica, a mulher de cabelos longos e vestida de azul. A terceira figura está intimamente ligada aos pescadores, pois esses reinventaram o “[...] mito da sereia latina associada ao Orixá Iemanjá”. (MARTINS, 2008, p. 149)

Atualmente a Festa de Iemanjá reúne cerca de um milhão de pessoas durante todo o dia, segundo a organização. O evento conta com espacialidades e temporalidades diferentes. O espaço é dividido, de forma horizontal, e em três sítios: O *asfalto*, a faixa de *areia* da praia e o *mar*. E o tempo se organiza de maneira vertical, em função do horário. Dois momentos marcantes são a *alvorada* (ao amanhecer) e a *saída do presente* (ao pôr do sol)¹⁰ em formato de romaria marítima para lançar ao mar um presente coletivo, que é depositado em um barracão pelos fiéis, e outro conhecido como presente principal, que é elaborado pelos pescadores da Colônia de Pesca Z-1.

Os cultos religiosos acontecem na areia da Praia do Rio Vermelho, porém a história oral nos conta que as primeiras festividades para Iemanjá aconteceram na comunidade do Morro da Sereia. A Praia da Sereia, na encosta do morro, tem um trecho defronte da Rua Manoel Rangel que, no início do século XX, era conhecido como Praia do Canzuá. Licídio Lopes (1984) nos lembra dessa parte, do caminho entre as pedras que circundam o morro até a Praia da Paciência:

[...] por cima das pedras, havia uma gruta muito grande que os antigos diziam que era a casa da Sereia ou Mãe D'água, porém ela não morava mais ali e a gruta estava abandonada. A gruta era muito grande e parecia uma casa, cabia um homem em pé. Era uma espécie de salão onde cabiam muitas pessoas, havia lugares que diziam que eram prateleira, pilão e outras coisas. O mais importante é que no meio do salão havia uma poça em forma de banheira, que conservava sempre água doce, que minava das próprias pedras. Muita gente, quando estava com sede, ia beber água ali, pois a água era muito boa. Diziam que a Mãe D'água depois que tomava banho doce, ia para aquela pedra em frente da gruta e perto do mar, que se chamava Pedra da Mãe D'água, ou Pedra da Sereia, como chamam até hoje, sentava-se e ficava penteando os cabelos [...]. Só os moradores antigos do Rio Vermelho conheceram essa gruta, porque houve uns exploradores de pedreira que destruíram muitas pedras, inclusive A Casa da Mãe D'Água ou da Sereia. (LOPES, 1984, p. 58)

Em nota de rodapé, o autor anuncia que a destruição teria acontecido na década de 1920, e que, após isso, as pessoas passaram a oferecer seus “[...] presentes em todas as praias”. (LOPES, 1984, p. 59) De mão dessas informações,

podemos analisar que, na mesma década que se registra a primeira comemoração para Iemanjá, já existia um lugar de adoração: a gruta na Pedra da Sereia. A revista eletrônica *Terreiro de Griôs* (2014) concorda com essa linha de raciocínio: “[...] antes era chamado de ‘Alto de Bibiano’, e antes, ‘Canzuá’. História dos antigos... Foi aqui que nasceu a festa do 2 de fevereiro, em homenagem a Iemanjá, a orixá protetora do mar e dos pescadores. Sendo aqui uma comunidade de pescadores”. Nesse sentido, Porto Filho (1991) identificou em seus estudos que, nas décadas de 1950, 1960 e 1970, no bairro do Rio Vermelho, existiam seis casas que cultuavam Iemanjá:

[...] todas de origem Ketu; a da ialorixá Massu, no Corte Grande; do babalorixá Álvaro Boa Morte, no Alto do Canjira; das ialorixás Lourdes e Luzia, ambas na Vasco da Gama; do babalorixá Manoel Folha Direta na Ladeira do Inferno; e da ialorixá Etelvina, na Ladeira do São João, hoje Rua Coronel José Galdino de Souza, uma das extremidades do bairro. (PORTO FILHO, 1991, p. 19)

Quem frequentava esses terreiros era a camada mais pobre da sociedade, e ali se formava uma rede de relações e solidariedade. O professor Vilson Caetano (2018) narra em seu estudo a perseguição a pessoas que praticavam o candomblé na cidade de Salvador, entre os anos de 1938 e 1976. As pessoas eram:

[...] presas e/ou acusadas de tocar candomblé; botar feitiços ou bozós nas ruas ou na porta de vizinhos [...] acusadas de curandeirismo; cantos de magia negra ou do baixo espiritismo; donos de tendas; pessoas acusadas de manter menores de idade em cárcere privado (na camarinha); e práticas associadas ao universo afro-brasileiro. (SOUZA-JUNIOR, 2018, p. 28)

Uma preocupação da Igreja era reformar os costumes do povo, com o objetivo de manipular ideologicamente a grande massa, pois o clero:

[...] reformador considerava que o catolicismo dos baianos, sobretudo da população negra e de baixa renda, restringia-se a um nível puramente exterior, sem atingir a alma. Frequentemente misturava-se a fé católica com outras crenças religiosas, a superstição e o sincretismo. As festas em homenagem aos santos tradicionais – Santa Bárbara, São Gonçalo, São Jorge, São Cosme e São Damião, São Jerônimo, Santo Antônio, São Lázaro, São Roque,

São Sebastião, Sant’Ana, Nossa Senhora e o Senhor do Bonfim – apropriados pelos descendentes de africanos em seus terreiros de candomblé, na impossibilidade de serem extintas, deveriam ser aos poucos substituídas. (COUTO, 2010, p. 79)

Em contrapartida, no Rio Vermelho “[...] dentre as festas religiosas relacionadas aos pescadores de Salvador, a festa de Iemanjá (Figura 3) é a única que não possui sincretismo religioso com o catolicismo, sendo o Candomblé e a Umbanda as principais religiões presentes na festa”. (SOBRINHO-COSTA, 2017, p. 72)



Figura 3

A Festa de Iemanjá

Fonte: acervo pessoal de Flávio Cardoso, 2020.

Apesar de a pesca ser um ofício, geralmente passado de geração para geração, com o tempo boa parte dos pescadores, principalmente os mais novos, mostraram-se resistentes em se render às tradições ligadas à religião afro-brasileira, apesar do:

[...] avanço dos que permanecem ligados aos cultos afro-brasileiros, relacionam sempre o sucesso da pescaria ao Orixá e quando realizam pescas fartas compram um balaio no qual colocam oferendas e depositam na gruta de Iemanjá, na Pedra da Sereia ou no mar. Os mais velhos ensinam que “se deve sempre zelar as águas e confiar, que aí sempre teve uma dona, o mar não é de qualquer um, tem dona”. (Pescador Vavá) [...] Esse ritual está acontecendo cada vez com menos frequência entre os pescadores, pois os mais velhos estão morrendo ou se aposentando e os que estão ingressando na pesca mostram resistência em relação às tradições religiosas. (SOBRINHO-COSTA, 2017, p. 66)

Resistência, insistência e sobrevivência

O Morro da Sereia atual, enquanto marco geográfico, possui uma característica ímpar. Ladeado pela Avenida Oceânica e pelo mar, divide-se horizontal e simbolicamente em dois lados, apesar de constituírem o mesmo maciço, onde predominam uma população de menor renda (o lado da Sereia, a oeste) e outra de alto poder aquisitivo (o lado da Paciência, a leste). Segundo Britto (2012), são partes isoladas pelos altos muros das mansões do Alto da Paciência, e praticamente não existe comunicação entre elas. Trata-se da perda de metade da área da comunidade tradicional, que ocupava todo o morro, para o avanço do mercado imobiliário de alto padrão.

Na história brasileira, muitos quilombos se tornaram urbanos em função do crescimento acelerado das cidades, nos séculos XIX e XX. “Engolidos”, os quilombos urbanos foram envolvidos pelas áreas residenciais recém-construídas, tornando-se alvo de intensa especulação imobiliária. Assim encontra-se o Morro da Sereia (Figura 4). Para Carril (2006), a identidade quilombola é construída em função de uma história de luta e escassez – e esse comum unifica o que o contexto espacial parece dividir: o desemprego, a falta de saneamento básico, a insegurança etc.

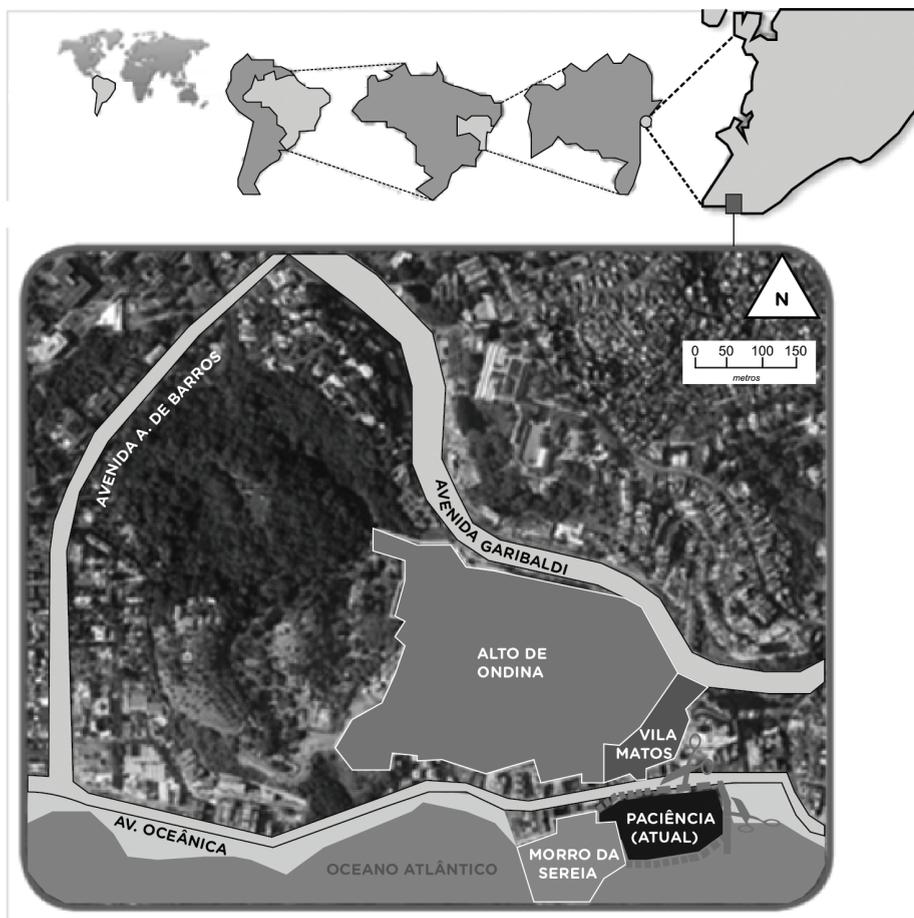


Figura 4

Mapa de localização do Morro da Sereia e comunidades vizinhas

Fonte: elaborada por Thiago Costa, 2020.

Para a Prefeitura de Salvador (2016), o zoneamento proposto pelo Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU) define o Alto da Sereia (aqui chamado Morro da Sereia) como uma Zona Especial de Interesse Social 5 (Zeis-5), “assentamentos ocupados por comunidade quilombola e comunidade tradicional, especialmente aquelas vinculadas à pesca e mariscagem”, o que permite a criação

de diretrizes para a permanência desta comunidade no local. Caracteriza-se, ainda, segundo a prefeitura, por um assentamento espontâneo, com alta densidade construtiva e predomínio de uma população de menor renda, embora seja possível identificar a presença de outros estratos da sociedade dentro da própria comunidade, como investidores estrangeiros em hotelaria, devido à sua localização privilegiada na cidade.

O Morro da Sereia, na sua parte oeste, que é uma Zeis, abriga 783 moradores, segundo o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010). Como vimos, a comunidade é dividida em duas partes: a Pedra da Sereia e o Alto da Sereia. Para subir de um local ao outro, ruelas estreitas levam às escadas irregulares que dão acesso às casas coloridas da comunidade. Segundo a página do Facebook “Alto da Sereia” (2018), essas casas vão passando de geração a geração, o que mantém a união e a confiança entre os moradores.

Michael David Lynch, americano morador da comunidade Morro da Sereia desde 1993, em entrevista à mesma página, disse fazer parte “dessa grande família”. Ele falou que a vila era formada originalmente por apenas quatro famílias, e que todos se consideravam tios ou primos. Há dois anos, ele abriu o Albergue Pedra da Sereia, esperando receber principalmente turistas de outros países; no entanto, segundo ele, a procura foi grande inclusive entre brasileiros. A localização fora dos circuitos turísticos, em um ponto estratégico da cidade e com uma vista privilegiada para o mar, foi o que conquistou os hóspedes, segundo Michael. Todavia o entrevistado incomodava-se com a falta de policiamento e o lixo nas ruas da comunidade, dizendo, ainda, que pessoas de fora, muitas vezes, traziam entorpecentes para a região.

Existe uma Associação de Moradores, segundo a página “Alto da Sereia” do Facebook (2018), que se reúne na Escola Ana Nery (onde quase todas as crianças da vila estudam) para discutir questões e propor soluções à comunidade. O Alto da Sereia é onde se encontra a vista mais bonita, segundo os moradores, e o movimento de pessoas é maior. Duas escadarias voltadas para a Av. Oceânica (Figura 5) levam aos bares, ao armazém e à igreja, que são pontos de concentração dos moradores da comunidade, principalmente aos sábados e domingos.

Segundo a página “Alto da Sereia” no Facebook, no dia 7 de maio de 2018, por volta das 20 horas, desabou a casa de Dona Iracema naquela comunidade.

Ninguém se feriu. No dia seguinte, segundo a página, a Codesal, órgão de Defesa Civil da Prefeitura de Salvador, veio ao Morro da Sereia e, após uma análise inicial, condenou sete casas, prestando os atendimentos iniciais às famílias, somando-se 29 pessoas afetadas diretamente.

No contato inicial, segundo os moradores das casas condenadas, a Codesal realizou um pré-cadastro dos afetados, orientando a saída das casas e para que se dirigissem, nos dias seguintes, ao órgão para finalizar o cadastro, de modo a avançar nos processos de aluguel social. Os técnicos da Codesal, segundo os moradores, só deixaram a vila quando todos os habitantes saíram das casas condenadas.

Cabe lembrar que o aluguel social é um auxílio de R\$ 300,00/mês e dura, em média, três meses, ou seja, um valor insuficiente para alugar uma casa nas redondezas do valorizado Rio Vermelho, e por um tempo que muito possivelmente não seria suficiente para que as autoridades resolvessem o problema da habitação dessas pessoas. O desabamento atingiu diretamente 29 pessoas, mas afetou indiretamente toda a comunidade do Morro da Sereia.

Em conversa com a professora Susana Olmos (ALTO DA SEREIA, 2018), da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba), a respeito da situação do Quilombo Morro da Sereia junto às autoridades municipais, ela disse que 40 casas com vista ao mar, “filé mignon desse lado do Morro”, tiveram decretada a desapropriação porque, repetindo as palavras da prefeitura, “há perigo de acidente por ruptura do maciço neste lado da encosta”. Peritos engenheiros, segundo ela, foram convocados pelos moradores, reunidos em associação, e afirmaram que as casas se assentavam em terreno firme, rochoso, e que a única ação necessária seria a devida canalização da saída de efluentes domésticos e pluviais. Três ou quatro casas, segundo a professora, que efetivamente corriam risco, foram desocupadas e as famílias realocadas.

Considerações finais

Ao perder o anonimato e se transformar em arrabalde de veranistas, o Rio Vermelho ganhou novas configurações e roupagens, que são refletidas na paisagem urbana e nas relações socioculturais. Por exemplo, a vida noturna, que traz consigo elementos

de ordem afetiva e arquitetônica, através da construção de bares, restaurantes e boates para atender a boemia. Podemos citar também o “boom imobiliário”, antes e, mais ainda, depois da capitalização da terra, no século XX, transformando o antigo lugar de fazendas e casarões em uma “selva de concreto”.

Na contramão da modernidade, percebemos os traços da tradição e dos legados ancestrais, encontrados em práticas culturais e religiosas construídas e ressignificadas constantemente pela comunidade de trabalhadores negros e adeptos das religiões de matrizes afro-brasileiras. Na umbanda e no candomblé, assim como na Festa de Iemanjá, onde “[...] forças sociais subalternizadas entram em diálogo ou confronto, no campo simbólico, com a ordem estabelecida” através de disputas que “podem desestabilizar a ordem hegemônica” e assim revelar o seu “potencial transgressor”. (ÁGUAS, 2012, p. 63)

Se, de um lado, a força imobiliária, da hotelaria, do turismo e das cervejarias (na festa) contribuem para mercantilização e a folclorização do evento dedicado à Iemanjá; do outro emerge a potência da cultura quilombola, que através de sua arte, fé e devoção faz da festa um espaço formativo de saberes. Sobretudo de autoafirmação perante a sociedade, tanto que, no ano de 2020, o festejo entrou no Livro de Registro Especial dos Eventos e Celebrações, da Fundação Gregório de Matos, salvaguardando a Festa de Iemanjá como Patrimônio Imaterial da cidade.

O Morro da Sereia geográfico divide-se tanto horizontalmente quanto verticalmente, como vimos. Apesar de essas partições serem físicas (leste e oeste, alto e baixo), mostram-se também simbólicas no primeiro aspecto. Desde a abertura das terras municipais ao capital imobiliário, em marco regulatório de 1968, o Morro da Sereia já perdeu metade de sua área de comunidade tradicional para o mercado de luxo de casas, restaurante e loja de automóveis. Assim, a divisão Paciência/Sereia demonstra o embate de duas forças, do “espaço luminoso” x “espaço opaco”, da “rapidez” x “lentidão”. (JACQUES, 2012, p. 283)

A luta é contínua, atual e desigual, como vimos na narrativa das interferências de autoridades municipais sobre desapamentos no Alto da Sereia. As entrevistas mostraram que há grandes interesses imobiliários e do poder público na vista que o alto do morro tem ao mar; portanto, se casas desabam por lá, isso facilmente pode se tornar um argumento técnico, um indício de que aquela comunidade “não

deveria estar ali”, e o que foi feito no lado da Paciência “deveria completar” o Morro da Sereia. Não cabe outra alternativa à comunidade senão a resistência.

Apesar da opressão histórica que tentou expulsar a população negra e tradicional de pescadores que habitavam o bairro do Rio Vermelho, a comunidade do Morro da Sereia afirma-se como um território de resistência no enfrentamento aos interesses do mercado imobiliário e às iniciativas do poder público que ameaçam sua permanência no território. O fato de a comunidade ter sido reconhecida oficialmente como um quilombo pelos órgãos oficiais do Governo do Estado, possibilita que possa reivindicar direitos que garantam a proteção da identidade do grupo étnico-racial e a propriedade do solo urbano onde está assentada.

Dessa forma, alguns instrumentos legais, nos âmbitos federal, estadual e municipal, podem orientar a comunidade nessa luta. Na esfera federal, temos o Decreto nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003), que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; na esfera estadual, o Decreto nº 11.850/2009 (BAHIA, 2009), que instituiu a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos; e, na esfera municipal, a inserção da comunidade como uma ZEIS no zoneamento proposto pelo Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano, instituído pela Prefeitura de Salvador em 2016. O desafio aqui colocado consiste em unir esforços coletivos que possam se articular aos marcos legais já instituídos pelo Estado, no sentido de avançar para salvaguardar o patrimônio (material e imaterial) do Morro da Sereia e das demais comunidades quilombolas da cidade.

Notas

1. Segundo Ana Amélia, as freguesias eram regiões que tinham a igreja como matriz. Tratava-se de um conjunto de casas e propriedades construídas inicialmente em volta de uma igreja que fazia o papel do Estado na configuração e organização da cidade. (NASCIMENTO, 2007)
2. Por ocasião dessa invasão, Dom Marcos Teixeira, bispo da cidade, conseguiu fugir, juntamente com um grupo de refugiados, instalando-se em Abrantes. Assim que puderam se deslocaram para um ponto mais próximo de Salvador – o arraial do Rio Vermelho – que tinha um monte com visão panorâmica para o mar e se tornaria um posto de observação avançada para a entrada e saída da Baía de Todos-os-Santos. Acerca disso, o lugar ficou conhecido como Morro do Conselho, pelo fato de ali ter sido “realizada uma reunião do bispo com os chefes que iriam comandar a luta de guerrilha contra os holandeses”. (PORTO FILHO, 1991)

3. O núcleo da Mariquita foi a primeira sede da Colônia de Pesca Z-1, cujo ano de fundação é desconhecido. A atual sede da Z-1 localiza-se ao lado da Igreja de Santana. (PORTO FILHO, 2008)
4. A carne da baleia alimentava a população negra da cidade e o seu óleo era usado na iluminação pública. (NASCIMENTO, 2007)
5. Bairro vizinho ao Morro da Sereia.
6. Organização Não-Governamental com sede em Belo Horizonte/MG, que atua com especial atenção para os segmentos excluídos do campo no Estado de Minas Gerais, onde estão inseridas parte das comunidades quilombolas.
7. Essa pesquisa desdobrou-se como um dos principais resultados do Projeto Quilombos Gerais, iniciativa voltada para a promoção das comunidades quilombolas de Minas Gerais, em execução desde 2003.
8. Esse decreto institui a política estadual para comunidades remanescentes de quilombos e dispõe sobre a identificação, delimitação e titulação das terras devolutas do estado da Bahia por essas comunidades.
9. Esse decreto federal regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.
10. No final da tarde, não necessariamente ao acaso, mas sim do horário em que a maré está cheia (preamar).

Referências

ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. *Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

ALTO DA SEREIA. *Nascimento do Movimento Somos Todos Sereianos*. Salvador, 24 maio 2018. Facebook: (@altodasereia). Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/altodasereia/posts/>. Acesso em: 8 abr. 2020.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005. 1 mapa temático articulado. Escala aproximada de 1: 6.000.000. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/30504>. Acesso em: 28 abr. 2020.

ARRUTI, José M. *Etnias federais: o processo de identificação entre comunidades “remanescentes” indígenas e quilombolas*. 2002. 430 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade de Salvador*. 2. ed. Salvador: Itapuã, 1959.

BAHIA (Estado). Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária do Estado da Bahia. Superintendência de Agricultura Familiar. *Municípios com Registro de Comunidades Quilombolas*. Salvador: Seagri, 2005. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/>

document/read/12997154/comunidades-quilombolas-bahia-Seagri. Acesso em: 28 abr. 2020.

BAHIA. Decreto nº 11.850, de 23 de novembro de 2009. Institui a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos e dispõe sobre a identificação, delimitação e titulação das terras devolutas do Estado da Bahia por essas comunidades. Salvador: Assembleia Legislativa, [2009]. Disponível em: <https://governo-ba.jusbrasil.com.br/legislacao/820305/decreto-11850-09>. Acesso em: 25 nov. 2022.

BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia. *Relatório síntese do Plano Estadual de Habitação e Regularização Fundiária do Estado da Bahia* (PLANEHAB) 2010/2013. Salvador: Sedur, 2015. Disponível em: <http://www.Sedur.ba.gov.br/wp-content/uploads/2021/10/RelatorioSintesePLANEHAB20102013.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2022.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília, DF: Palácio do Planalto, [2003]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 25 nov. 2022.

BRITTO, Mel Travassos. *Rua lúdica: liberdade e curiosidade na construção de um mundo infantil urbano*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Quilombo, território e geografia. *Agrária* (São Paulo. online), São Paulo, n. 3, p. 156-171, 17 dez. 2005.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. Um primeiro olhar: os estudos e a busca pelos quilombolas. In: SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência*. Belo Horizonte: Autêntica: Cedefes, 2008. p. 31-39.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. *Ekabó! Trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1989.

COUTO. Edilece Souza. *Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador: Edufba, 2010.

DE SENA, Consuelo Pondé. As histórias dos Tupinambás contadas pelos portugueses. In: GAMA, Hugo; NASCIMENTO, Jaime (org.). *A urbanização de Salvador em três tempos: Colônia, Império e República. Textos críticos de história urbana*. Salvador: IGHB, 2011. v. 1.

FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DA BAHIA. *Rio Vermelho: projeto história dos bairros de Salvador*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1988.

- GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal* (Salvador, 1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HÖLLDAMPF, Katja; ROTHFUSS, Eberhard. Auto-organização urbana em bairros desprivilegiados: possibilidades e limites para a articulação autônoma em Salvador, Bahia. *GeoTextos*, Salvador, v. 9, n. 1, p. 11-40, jul. 2013.
- JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. Salvador: Edufba, 2012.
- LOPES, Licídio. *O Rio Vermelho e suas tradições: memórias de Licídio Lopes*. Salvador: FUNCEB, 1984.
- MARTINS, Suzana. *A dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo*. Salvador: EGBA, 2008.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade do Salvador: Aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: Edufba, 2007.
- PASSOS, Walter de Oliveira. *Bahia: terra de quilombos*. Salvador: Edição do Autor, 1996.
- PORTO FILHO, Ubaldo Marques. *Dois de fevereiro no Rio Vermelho*. Salvador: Acirv, 2008.
- PORTO FILHO, Ubaldo Marques. Rio Vermelho, o Montparnasse Baiano. In: FUNDAÇÃO PEDRO CALMON (org.). *Encontro com o escritor*. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2010. p. 228-229.
- PORTO FILHO, Ubaldo Marques. *Rio Vermelho*. Salvador: [s. n.], 1991.
- RISÉRIO, Antônio. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.
- SALVADOR. Prefeitura da Cidade. Secretaria Municipal de Urbanismo (SUCOM). Mapa 3: Zonas Especiais de Interesse Social (Zeis). *Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano (PDDU)*. Salvador: SUCOM, 2016.
- SALVADOR. *Lei nº 1.038, de 15 de junho de 1960*. Da divisão da cidade de Salvador em bairros. Salvador: Câmara Municipal, [1960]. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/1960/104/1038/lei-ordinaria-n-1038-1960-fixa-a-delimitacao-urbana-e-suburbana-dos-distritos-e-sub-distritos-do-municipio-do-salvador-divide-a-cidade-em-bairros-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- SALVADOR. *Lei nº 9.278, de 29 de setembro de 2017*. Dispõe sobre a delimitação e denominação dos bairros do Município de Salvador, Capital do Estado da Bahia, na forma que indica, e dá outras providências. Salvador: Câmara Municipal, [2017]. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2017/928/9278/lei-ordinaria-n-9278-2017-dispoe-sobre-a-delimitacao-e-denominacao-dos-bairros-do-municipio-de-salvador-capital-do-estado-da-bahia-na-forma-que-indica-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 25 nov. 2022.

SANTOS-JUNIOR, Flávio Cardoso dos. “Odoiá, minha mãe!”: Desenhando as danças de Iemanjá. Curitiba: Apris, 2018.

SOBRINHO-COSTA, Cristiane. *Pescadores do Rio Vermelho: ritos, tradições e ancestralidade da pesca artesanal*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SOUZA-JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)*. Salvador: Edufba, 2018.

TERREIROS DE GRIÔS. Alto da Sereia, comunidade quilombola. *Revista eletrônica: oralidade, arte, cosmovisões, educação e africanidades*, 27 out. 2014. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2014/10/alto-da-sereia-comunidade-quilombola.html>. Acesso em: 7 abr. 2020.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

Pedra de Xangô: Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu?¹

Maria Alice Silva

Entre os séculos XVI e XIX, o Estado brasileiro recebeu, aproximadamente, 5 milhões de negros, de várias nações e etnias, oriundos do continente africano. (SILVA, 2017, p. 50) Durante mais de três séculos, os negros escravizados foram os únicos trabalhadores a construir, forçosamente, a estrutura desse país. O sistema escravagista no Brasil não foi pacífico. Houve resistências e mesmo sob a ameaça de açoitamentos, flagelos, os escravizados agrediam os seus senhores e feitores, fugiam, rebelavam-se individual ou coletivamente contra as péssimas condições de vida e trabalho.

A essa modalidade de resistência, muito presente na escravidão, caracterizada pela fuga de negros escravizados, deu-se o nome de quilombos ou mocambos.

A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, aos quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas onde vicejou a escravidão. Tinha nomes diferentes: na América espanhola, palenques, cumbes etc.; na inglesa, marrons; na francesa, grand marronage (para diferenciar da petit marronage, a fuga individual, em geral

temporária). No Brasil, esses grupos eram chamados principalmente quilombos e mocambos e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros. (REIS; GOMES, 1996, p. 9-10)

Segundo Kabenguele Munanga (1996, p. 63), o quilombo brasileiro equiparou-se ao quilombo africano. Os negros escravizados revoltados organizavam-se para fugir das senzalas e das plantações e ocupavam parte dos territórios brasileiros não povoados, geralmente aqueles de acesso difícil. Imitando o modelo africano, transformaram esses territórios em lugares de resistência.

O Conselho Ultramarino Português (1740) definiu o termo quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões neles”. (PEDREIRA, 1962, p. 76)

José Alípio Goulart (1970, p. 129-130) observa que:

A existência de quilombos imprimia tal receio aos brancos, que qualquer ajuntamento de escravos fugidos já era como tal considerado, não importando seu número diminuto. Consoante Provisão de 6 de março de 1741, ‘Era reputado quilombo desde que se achavam reunidos cinco escravos’. No art. 20 do Código de Posturas da Cidade de S. Leopoldo, no Rio Grande do Sul, aprovado pela Lei Provincial nº 157, de 09 de agosto de 1848, lê-se que: ‘Por quilombo entender-se-á a reunião no mato ou lugar oculto, de mais de três escravos’. E a Assembleia Provincial do Maranhão, querendo ser mais realista que o próprio Rei, votou a Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, classificando ‘quilombo’ a reunião de apenas [...] dois escravos: ‘Art. 12. Reputar-se-á escravo quilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho’.

Da análise dos textos supracitados, afere-se que o conceito jurídico de quilombo, no período colonial, atendia aos critérios de: I – ausência de um número significativo de fugitivos, ou seja, cinco ou mais escravos já caracterizava um quilombo; II – a não obrigatoriedade de ranchos levantados ou moradia fixa; III – inexistência de organização formal militar de resistência, pois entendia-se que a existência de um simples quilombo já significava desobediência à ordem escravocrata e, por conseguinte, declaração de guerra à monarquia portuguesa.

O quilombo foi uma das estratégias que a população negra escravizada encontrou para fugir dos maus tratos a que eram submetidos pelos senhores durante o período escravocrata. Modelo de resistência, a palavra quilombo abriga um leque de significados. Grandes estudiosos, como Muniz Sodré, Beatriz Nascimento, Cunha Júnior, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez e outros conceituam a palavra quilombo com base nas atitudes e modos particulares de perceber o mundo.

Muniz Sodré (2002, p. 68), no livro *O terreiro e a cidade*, afirma que o quilombo era espaço organizado pelo africano em terras brasileiras, com objetivos lendários e políticos ao mesmo tempo.

Veja o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, como uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. Na verdade, 'quilombo' era uma designação de fora (do jargão jurídico da Colônia): os negros preferiam chamar seus agrupamentos de 'cerca' ou 'mocambo'. E iam desde grupos isolados no interior do país até morros (dentro da metrópole carioca) ou sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região do Cabula, em Salvador. Foi precisamente nessa região, atual São Gonçalo do Retiro, onde se achavam sepultados muitos quilombolas (lugar de axé, portanto), que se instalou o terreiro do Axé Opô Afonjá, que tem Xangô (orixá político e guerreiro) como patrono. (SODRÉ, 2002, p. 68)

Cunha Júnior (2019, p. 51) aduz que “o conceito de quilombo fugiu a simplificação exaustiva de negros fugidos para o mato e migrou para uma proposta de comunidade de resistência ou comunidade de história autônoma e revolucionária”.

Assim, “quilombo passou a ser entendido como espaço social, político e de produção cultural. Manutenção e perpetuação do fazer africano e afrodescendente no Brasil; continuidade de fazeres identitários de matriz africana”. (CUNHA JÚNIOR, 2019, p. 51)

Beatriz Nascimento conceitua o termo quilombo a partir de uma abordagem histórica, evidenciando o lugar e a época. Para a autora, quilombo é sinônimo de povo negro, resistência popular, esperança de melhores dias.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz para a gente não mais o território geográfico, mas o território a nível [sic] duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, a terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A terra é meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (NASCIMENTO apud RATTS, 2006, p. 59)

Abdias Nascimento (2009, p. 203), na década de 1980, atualiza a sua tese sobre “quilombismo” ao afirmar que o quilombo é um autêntico movimento amplo e permanente deflagrado por africanos e seus descendentes que se “recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista”. Localizava-se nas florestas, em lugares de difícil acesso, possibilitando, assim, a defesa da organização. Muitos eram permitidos, outros apenas tolerados. Nascimento defendia que todas as organizações desempenhavam um relevante papel, pois eram verdadeiras redes, focos de resistência física e cultural.

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, afoxés, escolas de samba e gafieiras foram e são os *quilombos* revelados que conhecemos. Porém, tantos os permitidos quanto os ‘ilegais’ foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a essa práxis afro-brasileira, eu denomino quilombismo. (NASCIMENTO, 2009, p. 203, grifo nosso)

Atemporais, permanentes, com grandes ou pequenas dimensões, os quilombos foram e são, atualmente, um conjunto de práticas afro-brasileiras legais ou ilegais que formam uma rede de solidariedade e apoio em defesa da liberdade ao longo da história. (NASCIMENTO, 2009, p. 203)

Lélia Gonzalez busca entender as insurgências quilombolas, na época escravista e na atualidade, a partir da expressão “amefricanidade”, palavra por ela cunhada para explicar a proposta do povo negro contra a dominação colonial.

[...] à categoria amefricanidade floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcam a presença do negro no – continente. Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégia de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e marron societies, espreiadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente (Larkin Nascimento, 1981) [...] Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: americanos. (GONZALEZ, 1988, p. 79)

Segundo Lélia Gonzalez, o quilombo é uma categoria político-cultural de amefricanidade. A autora fez severas críticas às produções do conhecimento com bases epistemológicas eurocêntricas, procurando desconstruí-las, posto que “toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão”. (ASANTE apud GONZALEZ, 1988, p. 78)

A categoria político-cultural de amefricanidade possui conexões e enormes similaridades com a teoria da afrocentricidade,² de Molefi K. Asante, que sustentava o princípio de que “uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular”. (ASANTE apud GONZALEZ, 1988, p.79)

Feitas essas digressões preliminares, passemos a examinar a história da Pedra de Xangô de Cajazeiras, também conhecida como Pedra do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Buraco do Urubu.

Pedra de Xangô de Cajazeiras

A corrida era frenética e só na pedra eles se sentiam seguros. A pedra dividia a parte rasa e a funda do rio, mas quem conseguia chegar se sentia salvo da escravidão, da opressão e da prisão [...]. (SILVA, 2021)

Bairros antigos de Salvador, a exemplo de Cajazeiras, Itapuã, Pirajá, Cabula, Brotas, sediaram e carregam os símbolos, as marcas indelévels da escravidão. Muitos, na atualidade, disputam os títulos de territórios culturais negros, área de remanescentes de quilombos, lugares sagrados. (MARIANO, 2000)

O bairro de Cajazeiras abriga a Pedra de Xangô, também conhecida como Pedra de Nzazi, Pedra de Sogbo, Pedra da Onça, Pedra da Godia, Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu, Pedra do Quilombo do Urubu, entre outras nomenclaturas.

A Pedra de Xangô entra em evidência, na sociedade soteropolitana, em 2005, durante a construção da Avenida Vale do Assis Valente. O monumento sagrado, que por séculos viveu completamente rodeado de matas, num local isolado, de difícil acesso, seria implodido e só não desapareceu porque a comunidade gritou em seu socorro. (SILVA, 2019)

A partir daí, inicia-se, também, uma disputa sobre a nomenclatura da Pedra. Seria sítio arqueológico do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou do Quilombo do Urubu?

A Pedra de Xangô é uma formação geológica de bilhões de anos, localizada na região central da cidade de Salvador, no limite sul da Área de Proteção Ambiental (APA) Estadual Joanes-Ipitanga, na sub-bacia hidrográfica do Ribeirão, Itapuã-Mirim – (afluente do Ipitanga), mais precisamente na Avenida Vale do Assis Valente –, principal logradouro que interliga Cajazeiras X, Fazenda Grande I, Fazenda Grande II, Boca da Mata e a Estrada Velha do Aeroporto, em Salvador. (SILVA, 2019, p. 17)



Figura 1

Pedra de Xangô

Fonte: Mônica Silveira.

Na época da colonização, o território onde jaz a Pedra de Xangô era um núcleo cercado de várias fazendas e quilombos, dentre eles: Quilombos de Nossa Senhora dos Mares, do Cabula, do Rio Vermelho, do Urubu e do Buraco do Tatu ou de Itapuã. Os Quilombos eram unidades móveis, sem perímetros definidos. Daí alguns defenderem que a Pedra de Xangô é a Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu; e outros, que é a Pedra do Quilombo do Urubu.

Além de serem ·móveis· em virtude da repressão, conforme assinalou Reis, esses quilombos eram também bastante heterogêneos do ponto de vista numérico: ao lado de ajuntamentos de maior porte, como o do quilombo do Buraco do Tatu, localizado ao norte de Salvador, para os lados da freguesia suburbana de Santo Amaro de Ipitanga, ou o quilombo do Urubu, no Cabula, outros menores existiram, constituindo-se e desfazendo-se em pouco tempo e reunindo poucas pessoas. (GOMES, 2015, p. 14)

Através da tradição oral, da transmissão dos saberes e fazeres, membros das comunidades locais e líderes das religiões de matriz afro-brasileiras buscam resgatar e preservar a história, a memória, os valores ancestrais do sítio natural sagrado Pedra de Xangô.

Núbia Nascimento, moradora da Fazenda Grande II, relata-nos:

[...] aquelas terras eram devolutas ao Rei da Coroa Portuguesa e entre Itapuã e Cajazeiras existiu o Quilombo do Buraco do Tatu, onde fica a Pedra de Xangô. Era uma mata fechada banhada pelo Rio Ipitanga com vários grotões. Conheci a Pedra na década de 1980, ao descer uma trilha, onde a água corria como uma cachoeira e era doce. Parecia que estava num safari em África, era tudo verdinho. (NASCIMENTO apud SILVA, 2019, p. 54)

Mãe Diala (2016), do Ilê Asé Baba Ulufan, localizado em Cajazeiras X, fala sobre o território ter sido sede do Quilombo do Buraco do Tatu. A Iyalorixá menciona o discurso de uma das mais velhas sacerdotisas da comunidade, Mãe Zil, do terreiro Angola-Congo Tingongo Muende, localizado em Cajazeiras XI, que em suas narrativas comentava as constantes fugas de negros, através da fenda na Pedra de Xangô.

Nesse sentido, “ a ideia de que a Pedra de Xangô foi local de um quilombo está cada vez mais recorrente no imaginário popular, enquanto discurso de resistência no contexto da luta para a sua preservação como lugar de memória afro-brasileira” (SILVA, 2019, p. 50) e, sobretudo, enquanto território sagrado.

As mãos agitadas tiravam da frente, com ágil reflexo, os galhos das árvores e arbustos. O suor escorria em seus corpos negros. Ofegavam. Olhos vermelhos, veias do rosto alteradas e pernas ditavam o ritmo frenético da corrida. Eles só queriam chegar à Pedra do Buraco da Onça – a hoje rebatizada Pedra de Xangô –, o refúgio mais seguro naquelas ocasiões [...]. Eles corriam ainda mais rápido, as escoriações na pele deixadas pelos espinhos das plantas não os incomodavam. Chegar à Pedra de Xangô era o que importava, lá não seriam capturados. (FREITAS; FRUTUÔSO; GOMES, 2008)

O trecho acima foi extraído da pesquisa “A Pedra de Xangô e a saga épica do quilombo Orobu na Bahia”, trabalho de conclusão do curso de jornalismo na Universidade Jorge Amado, em 2008, de autoria de Freitas, Frutuoso e Gomes.

Assim, utilizando como principal argumento que a Pedra de Xangô é a Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu, símbolo de resistência quilombola, três requerimentos foram protocolados junto à Fundação Gregório de Mattos com vistas à preservação e reconhecimento da pedra sagrada como patrimônio cultural afro-brasileiro.

Quilombo do Buraco do Tatu

[...] mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados, mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade. (SANTOS, 2015, p. 24)

Um dos principais quilombos estudados pela historiografia oficial nas imediações de Salvador foi o Quilombo do Buraco do Tatu, no bairro de Itapuã – Ipitanga. A literatura e a história não confirmam a Pedra de Xangô como propriedade do sítio do Quilombo do Buraco do Tatu. Não obstante, há sinais de práticas religiosas africanas e indígenas na região. A obra *Caminho das águas em Salvador: bacias hidrográficas, bairros e fontes*, ao discorrer sobre a história do bairro Fazenda Grande I, afirma:

Neste bairro existe um local chamado de Pedra da Onça, área pertencente ao antigo Quilombo do Buraco do Tatu. Conta a lenda que lá existia uma pedra, utilizada como passagem e esConderijo dos escravos perseguidos, através da qual conseguiam escapar da perseguição dos feitores. (SANTOS et al, 2010, p. 328)

Núbia Nascimento, em entrevista ao jornalista Agnes Mariano, do *Diário Correio da Bahia* (2000, p. 7), assim se manifestou sobre a Pedra de Xangô:

[...] a pedra, que possui um vão, era usada como passagem e esConderijo pelos quilombolas, quando perseguidos [...]. Toda a

área que vai do subúrbio a Itapuã, passando por Cajazeiras, era considerada tão valiosa que foi durante muito tempo preservada da ocupação, reservada para o rei D. João VI, que designava fidalgos para apenas administrá-la. Como se trata de uma região muito grande, aos poucos a área foi sendo desmembrada, doada a famílias importantes. O bairro de Cajazeiras, como o conhecemos hoje, só surgiu com a construção dos primeiros conjuntos habitacionais, há apenas 17 anos.

Barbosa (2009, p. 50), em sua dissertação *Um texto identitário negro: tensões e possibilidades em Cajazeiras, periferia de Salvador (Bahia)*, ao discorrer sobre o Quilombo do Buraco do Tatu, faz o seguinte comentário:

Entre esses territórios, o mais importante foi o do Buraco do Tatu, situado na estrada que ligava Campinas de Pirajá a Santo Amaro de Ipitanga (atual cidade de Lauro de Freitas). Nessa área, também hoje chamada de Miolo Urbano de Salvador, encontravam-se ainda os Quilombos de Pirajá, Campinas de Pirajá, Mata Escura e do Urubu. Hoje nesse território encontram-se: a mata pertencente à Área de Proteção Ambiental (APA) Joanes-Ipitanga; o bairro de Itapuã; e os bairros que hoje constituem o Complexo Habitacional Cajazeiras, um aglomerado de bairros ou conjuntos habitacionais populares e favelas construídos a partir dos anos 1970.

Ora, o Quilombo Buraco do Tatu (1743-1763) durou apenas 20 anos. Localizava-se a leste-nordeste da cidade de Salvador, nas proximidades da atual praia de Itapuã-Ipitanga, às “margens da atual estrada que liga a localidade de Campinas e a Vila de Santo Amaro do Ipitanga”. (PEDREIRA, 1973, p. 129)

O Quilombo do Buraco do Tatu, muito bem-organizado, foi depositário de um ardiloso sistema de defesa militar. Trilhas falsas, artefatos, arapucas, armadilhas eram fabricadas para dificultar e confundir as expedições e facilitar, por conseguinte, a fuga dos quilombolas durante os ataques. (SILVA, 2019, p. 53)

O Quilombo do Buraco do Tatu foi um exemplar modelo de comunidades quilombolas. Constituídas de apenas cem habitantes, localizadas nas cercanias populacionais, seus membros não exerciam atividades econômicas, nem agrícolas, apenas cultivavam ervas, viviam à custa dos vizinhos, extorquindo alimentos a título

de tributos. Complementavam a dieta com peixe, por estarem localizadas numa área litorânea. (SILVA, 2019, p. 53)

Segundo Anna Amélia Vieira Nascimento (2007, p. 44), no século XIX, o bairro de Itapuã era uma freguesia suburbana da cidade que fazia limites com a Freguesia de Brotas, próximo à Armação e ao Rio das Pedras, estendendo-se até a área central da cidade, onde antigas fazendas foram desapropriadas, em 1976, com a finalidade de implantação do Projeto Urbanístico Cajazeiras.

A Fundação Gregório de Mattos, nos autos do processo de tombamento (SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA E TURISMO; FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS, 2016), solicitou esclarecimento ao professor João José Reis sobre a possibilidade de o Quilombo do Buraco do Tatu ter existido próximo à Pedra de Xangô. O ilustre historiador respondeu que após a destruição do quilombo, em 1763, alguns negros quilombolas fugiram mais para o interior e que, possivelmente, poderiam ter se instalado na Estrada Velha do Aeroporto – logradouro que liga a BR 324 ao bairro de São Cristóvão.

Ainda sobre o assunto, em entrevista concedida à jornalista Fabiana Mascarenhas (2005, p. 12), do *Jornal A Tarde*, na matéria “Símbolo do Quilombo será preservado: localizada próximo da Estrada Velha do Aeroporto, a Pedra do Buraco do Tatu foi usada como esConderijo de escravos”, o prof. João José Reis disse que “[...] existia a possibilidade de se tratar de uma área pertencente ao Buraco do Tatu. Acho que é uma oportunidade para fazer uma prospecção arqueológica. Acredito que um quilombo que durou 20 anos pode ter deixado algum traço interessante e valioso”.

Cleide Avelino (2016), líder comunitária, presidente do Movimento Mude Salvador, em entrevista concedida à signatária desta, disse que a Pedra de Xangô em Cajazeiras é a Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu, e que no bairro existem comunidades remanescentes de quilombos que ainda mantém viva a memória do passado, seus valores e práticas afro-brasileiras.

Muitas são as vozes em defesa e pelo reconhecimento da Pedra de Xangô enquanto patrimônio cultural afro-brasileiro. Os argumentos do Agbagigan do Terreiro do Bogun retratam de forma poética e lúdica a importância do sítio natural sagrado.

A Pedra de Xangô não é somente um símbolo religioso. É também um marco na história do desenvolvimento do povo brasileiro. E como tal, se prontifica a ser vista como Grande atração turística e de ensinamento aos jovens estudantes e interessados. Ali se desenrolaram fatos notáveis no processo de escravidão/abolição que precisam ser conhecidos e divulgados pelos historiadores, para o bem da humanidade. Acreditamos que a grandeza desse projeto reside também no fato de que provavelmente não teremos que lamentar no futuro outra perda de referência na história do Brasil e de nossa religião. (DUARTE apud SILVA, 2019, p. 142)

A Pedra de Xangô é uma rede “um lugar sagrado afro-brasileiro compartilhado pelo conjunto de terreiros do miolo da cidade [...] tornando-se uma coisa só, [...] um uno indivisível, inseparável, caminhos entrelaçados em encruzilhadas diversas. Uma única Arquitetura”. (VELAME, 2019, p. 11)

Com os dados apresentados por Maria Alice, visualizamos claramente a razão simbiótica que marca pessoas e Pedra: os sujeitos atingidos pelo evento dramático de abertura da Avenida Assis Valente ‘salvam a Pedra’ (da implosão e de outras ameaças simbólicas), porque, ao fim e ao cabo, a Pedra cumpre a missão de salvá-los cotidianamente diante das mazelas e da labuta da vida. Mais que isso: a Pedra induz ao bem viver, evoca memórias de trajetórias pessoais, mas também de todo um ‘povo’ que precisou aprender a se ver num contexto diaspórico. (PENTEADO JÚNIOR, 2019, p. 12-13)

Somam-se a essas vozes muitas outras, notadamente dos adeptos das religiões de matriz afro-brasileira da cidade de Salvador que realizam rituais e ressignificam a história. Ao cultuarem seus orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados, demonstram possuir nomes, identidades, memórias, crenças, valores, culturas, enfim, que a cidade lhes pertence; é uma extensão dos terreiros, ou melhor, transforma-se em terreiros. (SILVA, 2019)

Quilombo do Urubu

Mata branco: Viva negro! A luta foi violenta e as tropas do governo usaram armas de fogo, fazendo com que os quilombolas recuassem, ficando apenas a negra Zeferina lutando de arco e flecha até ser presa. (PASSOS, 1996, p. 27)

A expressão Quilombo do Urubu diz respeito ao excesso de urubus atraídos pelos restos de animais abatidos nos cultos africanos dos templos lá existentes. Os hábitos dessas aves estão inclusos na mitologia iorubá, à qual compete conduzir as oferendas dos devotos a seu destino. (REIS, 2003, p. 103) No Quilombo do Urubu ou Floresta do Urubu, atual Parque São Bartolomeu, os negros fugidios eram autônomos e independentes. Lá de tudo se plantava não só para o consumo interno, mas, também, para a comercialização e troca com aldeias próximas. (SERPA, 1996, p. 179)

De acordo com o historiador Walter Passos (1996, p. 27), autor do livro *Terra de quilombos*, o Quilombo do Urubu localizava-se nas imediações da lagoa do Orobu, em Cajazeiras, na cidade de Salvador-Bahia. Os negros escravizados reuniam-se numa casa de candomblé que recebia negros alforriados de diversas localidades de Salvador, a exemplo dos bairros de São Caetano, Misericórdia, Queimadinho. O autor afirma, ainda, que existem versões de que o candomblé do Orobu tenha sido o atual candomblé do Bate-Folha da nação Congo-Angola. Afirma, também, que mapas da cidade de Salvador de 1831 e 1837 já registravam esse terreiro e que, caso prospere essa versão, o candomblé do Bate-Folha seria o mais antigo do Brasil.

Em 1826, uma rebelião irrompida por escravos foragidos, reunidos inicialmente em Cajazeiras, no distrito de Pirajá, deu origem à Revolta do Urubu. Roubaram farinha e mandioca dos lavradores e saquearam várias casas. Mataram e mutilaram três capitães do mato. Em seguida, os rebeldes dirigiram-se ao sítio do Urubu, no Cabula, onde, após um breve enfrentamento, foram contidos pelas forças legais. (REIS, 2003, p. 100-102) Prossegue o autor:

[...] se achou várias coisas de danças de ‘preto’ [...]. Entre os objetos rituais confiscados havia búzios (ou ‘conchas’), chocalhos,

atabaques, estatuetas de ‘vacas pintadas de encarnado’ e ‘um chapéu encarnado com três plumas’. Os panos, torsos e varinhas encontrados eram também pintados predominantemente de vermelho, o que podia indicar o culto de Xangô. (REIS, 2003, p. 102)

Walter Passos relata com detalhes uma luta de quilombos com um batalhão do governo, ocorrida em 1826:

O combate entre as tropas do governo (Batalhão Pirajá) e os quilombos do candomblé do Orobú aconteceu no dia 17 de dezembro de 1826, quando os negros foram acusados de cometerem assassinatos, roubos, incêndios de casas e raptos de uma menina branca. Os quilombolas estavam armados de arcos e flechas, facões, foices, espadas antigas, lazarinhas e lanças. O ataque estava programado para o dia 24 de dezembro, véspera do Natal, com o apoio dos negros nagôs e escravizados do recôncavo, tendo finalidade de matarem todos os brancos da cidade. No confronto do dia 17, os quilombos saíram do mato gritando: Mata branco: Viva negro! A luta foi violenta e as tropas do governo usaram armas de fogo, fazendo com que os quilombolas recuassem, ficando apenas a negra Zeferina lutando de arco e flecha até ser presa. Com a derrota dos quilombolas se iniciou uma violenta perseguição policial contra os negros da região, sendo realizadas diversas prisões e destruição dos objetos de culto. (PASSOS, 1996, p. 27)

Sobre a existência de quilombos na localidade de Cajazeiras, conforme Lisa Earl Castilho, uma Carta de Alforria concedida, a título gratuito e imediato, pelo senhor José Ferreira Matos à mulata Delfina, filha da sua escrava Anna, é sinal de comprovação. Tal carta está registrada no Livro de Notas nº 237, folhas 135 v e 136 r do Arquivo Público da Bahia, expedida em 15 de fevereiro de 1825, e registrada no tabelionato Manoel Pinto da Cunha, em Salvador, em 13 de março de 1832. A correspondência não cita o nome da fazenda, mas comenta sobre a presença de escravos na localidade, deduzindo-se a existência de engenhos. Dessa forma, não se pode inferir que a palavra Cajazeiras, citada na carta de alforria, diga respeito à mesma deste estudo. À procura de registro da região de Cajazeiras em Salvador, a pesquisadora realizou busca na Hemeroteca Digital de jornais antigos da Biblioteca Nacional, mas nada foi encontrado. Mesmo assim,

tudo indica que existia ou existe um local. Próximo à cidade Coração de Maria, no interior, há um lugar com esse nome, além de uma roça perto de Nazareth das Farinhas (jornal *Correio Mercantil*, em 9 de dezembro de 1839). Havia ainda cidades com esse nome no Piauí e no Ceará. (SILVA, 2019, p. 55)

Amaral, citado por Vasconcelos (2002) e outros autores aqui mencionados citam a existência de Cajazeiro, uma povoação pertinente à Freguesia de Pirajá, na capital. Por isso, é possível que estejamos referindo-nos ao mesmo lugar. Além disso, achamos por bem frisar que os quilombos, na busca de proteção, eram móveis, não possuindo um espaço demarcado. (SILVA, 2019, p. 55)

Então, não dispomos de dados definidos que reconheçam narrações verbais que liguem a Pedra de Xangô a um espaço de remanescentes de quilombos. Entretanto, podemos dizer que Cajazeiras e circunvizinhanças formavam uma área propriamente rural com velhas fazendas agrícolas. A criação oficial do bairro ocorreu em 20 de outubro de 1975, pelo Decreto nº 24.922, havendo, também, a desapropriação das fazendas União, Cajazeiras, Jaguaripe de Cima ou Fazenda Grande e Chácara Nogueira. (SILVA, 2019, p. 55)

É importante saber que a Pedra de Xangô se limita ao sul da APA Estadual Joanes-Ipitanga – na sub-bacia hidrográfica do Ribeirão – Itapuã-Mirim (afluente do Ipitanga). Fica na Avenida Vale do Assis Valente, rua que conecta Cajazeiras X, Fazenda Grande I, Fazenda Grande II, Boca da Mata e a Estrada Velha do Aeroporto, em Salvador. (SILVA, 2019, p. 17)

Em 1962, com um reordenamento fundiário, o distrito de Santo Amaro de Ipitanga foi emancipado e, atualmente, pertence ao município de Lauro de Freitas.

Em 1969 parte do território de Lauro de Freitas foi reintegrada à Salvador, ficando a divisa entre os dois municípios, demarcada por uma linha imaginária distante 1 km a leste da rodovia BA-256 (CIA-Aeroporto) e pelos limites das instalações do Aeroporto e da Base Aérea, que voltaram a pertencer a Salvador. (SECRETARIA MUNICIPAL DE DESENVOLVIMENTO URBANO, HABITAÇÃO E MEIO AMBIENTE, 2009, p. 29)

Cajazeiras limita-se com Pirajá, Cabula, Itapuã, Aeroporto. Na década de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, foi construída a Estrada Velha do Aeroporto (EVA), atual Avenida Aliomar Baleeiro, para ligar a base aérea

(Aeroporto) à base naval (São Tomé de Paripe). Essa avenida situa-se entre o bairro de Pirajá e o bairro de Muçurunga, próximo ao Aeroporto Internacional de Salvador, dois locais essenciais para o armazenamento e escoamento de produtos bélicos. (SILVA, 2019, p. 55-56)

É provável que os escravizados utilizavam o mesmo itinerário para chegar ao Quilombo do Urubu ou ao Quilombo do Buraco do Tatu, pois, em meados de 1940, Cajazeiras já era considerada uma via direta para atingir o outro lado da cidade, nas insurreições negras.

De acordo com Anjos (2006), os africanos detinham boa cultura espacial, o que se constata pela dificuldade de acesso dos seus perseguidores às áreas dos quilombos que, além de escondidas, eram terras ideais para a agricultura, pecuária, caça e pesca, com água de boa qualidade.

A Pedra de Xangô, conforme tem-se informação, outrora era cercada de cumeadas, grotões, encostas, fundo de vales e extensas florestas. É provável que o local, distante e acessível a áreas distintas, facilitasse a organização de insurreições, tendo sido palco de resistência. Para facilitar a fuga durante as perseguições e ataques, confundindo as expedições escravocratas, acredita-se que os quilombolas construíram mocambos para seus abrigos, trilhas falsas e armadilhas. (SILVA, 2019, p. 56)

A terra, o terreiro não significam apenas uma dimensão física, mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos os que têm os registros da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim uma instância de trabalho concreto e das vivências do passado e do presente. (ANJOS, 2006, p. 49)

Segundo Anjos (2006, p. 46), “A palavra quilombo tem origem na língua banto e se aproxima de termos como: habitação, acampamento, floresta e guerreiro. Na região central da Bacia do Congo, significa ‘lugar para estar com Deus’”. A Pedra de Xangô, portanto, é também um quilombo, sítio natural sagrado, ancestralidade e morada das divindades afro-brasileiras.

Processo de tombamento da Pedra de Xangô

Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (HAMPATÉ BÂ, 1980, p. 181)

Em 2014, o movimento em defesa da Pedra de Xangô ressurgiu de uma forma mais intensa e contou com o apoio efetivo da academia, através do projeto de pesquisa “Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador”.

Nesse período, foram protocolados na Fundação Gregório de Mattos pedidos com vistas ao tombamento municipal da Pedra de Xangô, através da Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Ameríndia (AFA), representando as comunidades de terreiros da cidade de Salvador, a Associação Pássaros das Águas e a Câmara Municipal de Salvador, por indicação do vereador Sílvio Humberto.

A abertura do processo de tombamento foi publicada no Diário Oficial do Município, em 29 de abril de 2015, tendo sido notificados o proprietário fundiário da área, os órgãos da estrutura administrativa da Prefeitura Municipal de Salvador, os órgãos do Governo do Estado da Bahia (Ipac e Conder) e o Ministério Público do Estado da Bahia.

O processo de tombamento municipal foi instaurado com fulcro na Lei nº 8.550/2014, que instituiu normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural. (SALVADOR, 2014) A lei foi regulamentada pelo Decreto nº 27.179, de 29 de abril de 2016. (SALVADOR, 2016)

Mesmo que não existam fontes escritas que comprovem a existência de quilombos nas proximidades da Pedra de Xangô, tais ausências não constituíram obstáculos para o seu reconhecimento como sítio de remanescentes de quilombos.

Um parecer do Laboratório de Arqueologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), por solicitação da Fundação Gregório de Mattos, constatou:

O tombamento significa o reconhecimento oficial de um lugar de memória coletiva, com alto valor simbólico; a Pedra de Xangô não

precisa passar por intervenções arqueológicas para provar seu uso ritualístico imemorial, a história oral é suficiente para a sua comprovação [...]. (ETCHEVARNE, 2016)

A título de exemplo, cita-se o reconhecimento do Quilombo dos Palmares, cujo tombamento federal não exigiu provas arqueológicas, tendo como referência apenas o seu valor simbólico. As fontes orais suprimiram essas lacunas.

Os primeiros resultados do estudo arqueológico no Quilombo dos Palmares, iniciado na década de 1990, não foram “suficientes para reinterpretar a serra da Barriga enquanto macro sítio arqueológico e, menos ainda, a organização política de Palmares no século XVII”. (FUNARI, 1996, p. 46)

Baseado na experiência de Palmares, o Laboratório de Arqueologia recomendou o tombamento municipal da Pedra de Xangô, considerando as irrefutáveis provas orais produzidas, notadamente, pelas comunidades de terreiros que ali realizam, cotidianamente, rituais para os orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados.

A dissertação de mestrado *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador* (SILVA, 2017) foi indicada pela Fundação Gregório de Mattos como material etnográfico, considerando que a pesquisa: investigou a importância da Pedra de Xangô enquanto elemento cultural na cidade de Salvador, aglutinador das teias de terreiros de Cajazeiras e adjacências; cartografou e conectou os lugares sagrados circunscritos à Pedra de Xangô; identificou e mapeou as manifestações culturais, as articulações, as estratégias, as tessituras das redes em defesa da área considerada sítio natural sagrado, território quilombola e espaço de remanescentes do bioma Mata Atlântica.

No estudo, ficou evidenciado que a Pedra de Xangô é, ao mesmo tempo, “o lugar e a linha em que é tecida a teia dos terreiros de candomblé do Miolo da cidade do Salvador, tornando-se encruzilhada religiosa, comunitária e política do povo-de-santo da cidade”. (SILVA, 2019, p. 143)



Figura 2

Ritual do Orô

Fonte: Mônica Silveira.

Dessa forma, os rituais realizados na Pedra de Xangô foram provas inofismáveis de que o monumento lítico é “um lugar sagrado, lugar de memória, testemunho da presença, permanência e resistência da cultura e religiosidade afro-brasileira na cidade de Salvador” (SILVA, 2019, p. 143) e que, portanto, merece ser reconhecido como patrimônio cultural. O relator do processo de tombamento, ao fundamentar o seu parecer, destacou:

Assim, esse processo de tombamento oportuniza a proteção da dimensão subjetiva de valores espirituais imateriais como, também, de valores históricos dos afrodescendentes na diáspora. Quanto a estes últimos aspectos, nos referimos à Pedra de Xangô como uma representação simbólica de um marco do acesso ao Quilombo do Urubu. Portanto, há de se reconhecer esse quilombo como uma ‘cidadela’, fortaleza defensiva de um sítio, alma da resistência, uma passagem para a liberdade dos povos oprimidos

e a Pedra de Xangô como um ponto focal de adoração, rocha que deu proteção contra o inimigo. (SOUZA, 2016, p. 6)

Mais adiante, o relator comenta:

Lembremos que 83% da população de Salvador é composta de negros e, mesmo com a ideologia oficial do Estado brasileiro ter amenizado as questões da discriminação racial e da liberdade de culto, o impulso culposo das suas elites parece querer silenciar esse numeroso segmento social. O tombamento almejado do monumento lítico – Pedra de Xangô –, na condição de Patrimônio Cultural de Salvador, significa promover um acesso maior à realidade do outro. É um sonoro não à supressão das experiências cognitivas de hereditariedades; é um sim, ao conhecimento do passado; é um não, às perdas de referências simbólicas e ancestrais de nossa sociedade, em particularmente do povo de santo. (SOUZA, 2016, p. 7)

Finalmente, recomenda ao Conselho Consultivo “a aprovação do Tombamento Municipal da Pedra de Xangô e Área Considerada Sítio Histórico do Antigo Quilombo do Urubu.” (SOUZA, 2016, p. 9)

Em 4 de maio de 2017, o município de Salvador celebrou o tombamento da Pedra de Xangô pelo Decreto nº 28.434/2017.

Aprova os Tombamentos do Monumento Afro Religioso, conhecido como Pedra Sagrada do Antigo Quilombo do Buraco do Tatu, ‘Pedra de Xangô’, ‘Pedra de Nzazi’ – e ‘Pedra de Sogbo’ – e, também da Área Considerada Remanescente de Antigo Quilombo, bens culturais situados na Fazenda Grande II e Cajazeiras. (SALVADOR, 2017, p. 2)

O tombamento municipal da Pedra de Xangô é o reconhecimento público de um símbolo sagrado das religiões de matriz afro-brasileira. É justiça, ação afirmativa, rede, solidariedade, resistência, voluntariado, assessoria popular, ciência, protagonismo, festa, conquista.

Para Fernando Guerreiro (2017), presidente da Fundação Gregório de Mattos, órgão responsável pela preservação e salvaguarda dos bens culturais do município

de Salvador, a cidade ganhou um novo símbolo identitário que confirma a história e tradição da divindade da Justiça, na cosmopercepção de mundo dos adeptos das religiões de matriz afro-brasileiras.

“Pedra de Xangô é terra de preto, quilombo contemporâneo, um terreiro, lugar da história e memória do povo negro da diáspora em constante luta pelo direito à cidade, pelo direito à vida em todas as suas dimensões”. (SILVA, 2019, p. 140)

Velame (2019, p. 11) corrobora com a questão ao afirmar que a Pedra de Xangô é uma “arquitetura sem paredes, portas, janelas, telhados, sem fora e dentro, mas o lugar do abrigo de histórias de índios fugidos, morada de lendas de lutas e resistência de negros quilombolas, cabana de caboclos, e habitar de Orixás, voduns, inquices”.

Considerações finais

Portal da ancestralidade, da liberdade, lugar da resistência do povo negro da cidade de Salvador, a Pedra do Quilombo do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu era rota de fuga dos negros escravizados que muito lutaram e sofreram, por mais de três séculos, às atrocidades praticadas pelo regime escravista.

A Pedra de Xangô assistiu o povo negro, na época da escravidão, fugir dos seus alagoes através da sua fenda. O acesso era difícil, mas Xangô de lá de cima, com o seu machado e oxê dava o comando, abria os caminhos.

Desbravando as matas fechadas, os quilombolas tinham acesso aos mocambos. Era preciso muita rapidez, força e fé nos orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados para alcançar a tão sonhada liberdade. As lembranças desses dias difíceis estão gravadas na mente dos africanos em diáspora, de cada adepto das religiões de matriz afro-brasileira.

Os rituais privados, semipúblicos e públicos realizados na Pedra de Xangô (as caminhadas, amalás, ossés, orôs, xirês, oferendas para caboclos e encantados) são representações do Axé, da força ancestral que mantém viva e pulsante a cultura afro-brasileira. O candomblé é sinônimo de luta, resistência, resiliência e aquilombamento. Cada terreiro que nasce é um quilombo que brota com a força

da ancestralidade e a Pedra de Xangô é esse quilombo que pulsa a cada dia nos corações dos corpos negros

Se estamos a falar da Pedra do Quilombo do Tatu e/ou Quilombo do Urubu não faz muita diferença. Até porque os quilombos eram unidades móveis, não tinham limites definidos. O que importa é o sentimento de pertencimento, o compromisso com a preservação e transmissão dos valores ancestrais, os saberes e fazeres da cultura do povo negro e dos povos originários dessa terra chamada Brasil.

Pedra de Xangô, Pedra Sagrada do Antigo Quilombo do Buraco do Tatu e Pedra de Xangô, Pedra de Nzazi – e Pedra de Sogbo – e também da Área Considerada Remanescente de Antigo Quilombo é tradição oral, é enredo, é rede, mora nos corações dos africanos em diáspora e no imaginário popular como Pedra Sagrada, terra de preto e de quilombo. Ela é resistência e na resistência foi tombada enquanto patrimônio cultural da cidade de Salvador.

Notas

1. Este texto é um desdobramento do capítulo “Cajazeiras, uma cidade dentro da cidade” da dissertação de mestrado *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. (SILVA, 2017) Buscamos aprofundar o debate sobre o enunciado de que a Pedra de Xangô, também conhecida como Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu e/ou Pedra do Quilombo do Urubu, teria sido sede de território quilombola, rota de fuga, portal da liberdade. O objetivo é investigar a disputa de narrativa. Tentemos entender essa dinâmica, debruçando-nos sobre o tema.
2. A afrocentricidade surgiu no início da década de 1980, com a publicação do livro *Afrocentricidade*, de Molefi K. Asante (1980), seguido por *A ideia afrocêntrica* (1987) e *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990). “No cerne da ideia afrocêntrica está a afirmativa de que nós africanos devemos operar como agentes auto-conscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora. Cada vez mais controlamos o nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva”. (MAZAMA, 2009, p. 111)

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombolas: tradições e culturas da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

AVELINO, Cleide. *Depoimento* (1 mar. 2016). Entrevistadora: Maria Alice Pereira da Silva. Entrevista concedida para o projeto de pesquisa “Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. 2016.

BARBOSA, Neuma Cristina Silva. *Um texto identitário negro: tensões e possibilidades em Cajazeiras, periferia de Salvador (Bahia)*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/9289>. Acesso em: 20 fev. 2021.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. A espacialidade urbana das populações negras: conceitos para o patrimônio cultural. In: SANTOS, Marlene Pereira dos Santos; CUNHA JÚNIOR, Henrique (org.). *Afro patrimônio cultural*. Fortaleza: Via Dourada, 2019. p. 2-49.

DIALÁ, Mãe. *Depoimento* (20 mar. 2016). Entrevistadora: Maria Alice Pereira da Silva. Entrevista concedida para o projeto de pesquisa “Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. 2016.

ETCHEVARNE, Carlos. *Parecer sobre o potencial arqueológico do local denominado Pedra de Xangô*. No bairro de Cajazeiras X, Salvador. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFBA, Laboratório de Arqueologia, 2016.

FREITAS, Carlos Eduardo; FRUTUÔSO, André; GOMES, André Luís. A Pedra de Xangô e a saga épica do quilombo Orobú na Bahia. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo) – Universidade Jorge Amado, Salvador, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 00-00.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2015.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GOULART, José Alípio. Os quilombos. *Revista Brasileira de Cultura*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 129-141, 1970. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=140074&pagfis=1083>. Acesso: 20 jul. 2022.

GUERREIRO, Fernando. *Processo de Tombamento da Pedra de Xangô*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2017.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. Brasília, DF: Unesco, 2010. v. 1, p. 167-212.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *CPROD – Processo nº 01502.000938/2005-54*. Interessado: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia/BA. Procedência: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia/BA. Assnto: solicita

- verificar a possibilidade de tombamento do monumento “Pedra do Quilombo do Buraco do Tatu” localizado na Fazenda Grande I, em Cajazeiras, Salvador-Bahia. 2005.
- MARIANO, Agnes; CELESTINO, Monica; SANTANA, Andreia. Bairros antigos sediaram quilombos importantes: territórios culturais negros sobrevivem e guardam tradições. *Correio da Bahia*, Salvador, p. 7, 7 maio 2000.
- MARIANO, Agnes. *Sobre a Pedra de Xangô*. Salvador: Correio da Bahia, 2000.
- MASCARENHAS, Fabiana. Símbolo do quilombo será preservado: localizada próximo da Estrada Velha do Aeroporto, a Pedra do Buraco do Tatu foi usada como esconderijo de escravos. *A Tarde*, Salvador, p. 12, 17 jul. 2005.
- MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-128.
- MUNANGA, Kabenguele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, mar. 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi28p56-63>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade de Salvador: aspectos*. Salvador: Edufba, 2007.
- PASSOS, Walter de Oliveira. *Bahia: terra de quilombos*. Salvador: [s. n.], 1996.
- PEDREIRA, Pedro Tomás. Os quilombos baianos. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, p. 76, out./dez. 1962. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg-1962.v24.n4.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- PEDREIRA, Pedro Tomás. *Os quilombos brasileiros*. Salvador: Mensageiro da Fé, 1973.
- PENTEADO JÚNIOR, Wilson Rogério. Prefácio II. In: SILVA, Maria Alice Pereira da. Fundação Gregório de Mattos; BARBOSA, Magnair Santos (coord.). *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Recife: Linceu, 2019. p. 12-13.
- PREFEITURA faz tombamento da Pedra de Xangô nesta quinta (04). *Prefeitura Municipal de Salvador*, Salvador, 4 maio 2017. Disponível em: <http://reparacao.salvador.ba.gov.br/index.php/noticias/1789-prefeitura-faz-tombamento-da-pedra-de-xango-nesta-quinta-04>. Acesso em: 28 fev. 2022.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos. Uma história da liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 9-15.

SALVADOR. Decreto nº 27179, de 29 de abril de 2016. *Leis Municipais*, Salvador, 3 maio 2016. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/2016/2717/27179/decreto-n-27179-2016-regulamenta-a-lei-n-8550-de-28-de-janeiro-de-2014-que-instituiu-normas-de-protecao-e-estimulo-a-preservacao-do-patrimonio-cultural-do-municipio-de-salvador>. Acesso em: 28 fev. 2022.

SALVADOR. Lei nº 9609, de 1º de julho de 2016. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município de Salvador – PDDU 2016 e dá outras providências. *Diário Oficial do Município*. Poder Legislativo, Salvador. Disponível em: <http://www.sucom.ba.gov.br/wp-content/uploads/2016/07/LEI-n.-9.069-PDDU-2016.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2017.

SALVADOR. Decreto nº 28.434, de 5 de maio de 2017. Ano XXX – 6835. Aprova os Tombamentos do Movimento Afro Religioso, conhecido por Pedra Sagrada do Antigo Quilombo do Buraco do Tatu, “Pedra de Xangô”, e também da área considerada de Remanescente de Antigo Quilombo, bens culturais situados na Fazenda Grande II e Cajazeiras. *Diário Oficial do Município*, Poder Legislativo, Salvador, 6 a 9 maio 2017, p.2.

SALVADOR. Lei Ordinária nº 8550, de 28 de janeiro de 2014. *Leis Municipais*, Salvador, 26 jun. 2018. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2014/855/8550/lei-ordinaria-n-8550-2014-institui-normas-de-protecao-e-estimulo-a-preservacao-do-patrimonio-cultural-do-municipio-de-salvador-e-da-outras-providencias#:~:text=INSTITUI%20NORMAS%20DE%20PROTE%3%87%C3%83O%20E,SALVADOR%2C%20E%20D%3%81%20OUTRAS%20PROVID%3%8ANCIAAS>. Acesso em: 28 fev. 2022.

SANTOS, Antônio Bispo do. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCT, 2015.

SANTOS, Elisabete; PINHO, José Antônio Gomes de; MORAES; Luiz Roberto Santos; FISCHER, Tânia. *O caminho das águas em Salvador: bacias hidrográficas, bairros e fontes*. Salvador: CIAGS/UFBA:SEMA, 2010. (Gestão Social). Disponível em: http://www.meioambiente.ba.gov.br/arquivos/File/Publicacoes/Livros/caminhoda_saguas.pdf. Acesso em: 4 mar. 2020.

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA E TURISMO; FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS. Pedra de Xangô e área considerada sítio histórico do antigo Buraco do Tatu

– outubro – 2016. *Dossiê Processo de Tombamento Municipal nº086/15*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2016.

SECRETARIA MUNICIPAL DE DESENVOLVIMENTO URBANO, HABITAÇÃO E MEIO AMBIENTE. *Cadernos da cidade: uso e ocupação do solo em salvador*. Salvador: SEDHAM, jun. 2009, v. 1.

SECRETARIA MUNICIPAL DE DESENVOLVIMENTO URBANO, HABITAÇÃO E MEIO AMBIENTE; COORDENADORIA CENTRAL DE PRODUÇÃO E INDICADORES URBANO-AMBIENTAIS. *Cadernos da cidade: volume 1: uso e ocupação do solo em Salvador*, Salvador: SEDHAM; COPI, ano 1, n. 1, jul. 2009.

SERPA, Angelo (org.). *Territórios da Bahia: regionalização, cultura e identidade*. Salvador: Edufba, 2015.

SERPA, Angelo. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 177-190, maio 1996.

SILVA, Maria Alice Pereira da et al. *Apa Municipal Assis Valente e Parque em Rede Pedra de Xangô*. [S.l.: s.n.].

SILVA, Maria Alice Pereira da. *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. 2017. 405 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SILVA, Maria Alice Pereira da. *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2019.

SILVA, Maria Alice Pereira da; ALMEIDA, Silvio. *Pedra de Xangô é enredo, é rede*. Pedra de Xangô, YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_kJ4VF9NI8g. Acesso: 26 jul. 2022.

SILVA, Maria Alice Pereira da; ROCHA, Regina Célia Santos. Espaços de matriz africana na cidade de Salvador-Bahia: a feira dominical do Nordeste de Amaralina e a Pedra de Xangô. In: CONGRESSO BAIANO DE PESQUISADORES NEGROS, 5.; ENCONTRO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS 4.; SEMANA DE EDUCAÇÃO DA PERTENÇA AFRO-BRASILEIRA 11.; SEMINÁRIO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE, 2., 2015, Jequié, BA. *Anais [...]*. Jequié, BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia UESB, 2015.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago: Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Luiz Antonio de. *Parecer referente ao processo nº 086/2015 – PR – FGM – Fundação Gregório de Mattos, relativo ao Tombamento Municipal da Pedra de Xangô e Área Considerada Sítio Histórico do Antigo Quilombo do Urubu*. Relator: Luiz Antônio de

Souza. Membro do Conselho Consultivo de Patrimônio da FGM – representante da UNEB – Universidade do Estado da Bahia. Salvador: [s.n.], 22 nov. 2016.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. *Salvador: transformações e permanências (1549-1999)*. Ilhéus, BA: Editus, 2002.

VELAME, Fábio Macêdo. Prefácio I. In: SILVA, Maria Alice Pereira da. Fundação Gregório de Mattos; BARBOSA, Magnair Santos (coord.). *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Recife: Linceu, 2019. p. 9-11.

Na Região Metropolitana de Salvador (RMS)

Quilombo Rio dos Macacos: (re)existência na Região Metropolitana de Salvador

Gisa Maria Gomes de Barros Almeida

Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira

Paula Regina e Oliveira Cordeiro

A conceituação de quilombo no Brasil passou por um processo de ressemantização a partir do século XX, quando, após a abolição, junto aos movimentos sociais de luta pela terra e contra o racismo, o termo assumiu uma conotação não apenas histórica, referente às estruturas socioespaciais que ofereceram resistência à sociedade escravista colonial, mas também como referência simbólica de luta e organização social e política do povo africano escravizado.

A organização socioespacial brasileira traz em si o passado da desigualdade na concentração e negação do acesso à terra a determinadas camadas da população, especialmente a negra. Dessa forma, a leitura contemporânea que se faz de quilombo é de espaço de resistência cultural, histórica e de organização social e política no qual é afirmado o direito do povo negro, diante de uma sociedade racista, a permanecer em seu território ancestral.

Destaca-se os diferentes desafios oriundos do contexto geográfico em que o quilombo se insere. No contexto rural, os recursos naturais encontram-se geralmente em disputa com o agronegócio e com a pecuária extensiva, além de grandes empreendimentos de infraestrutura, sendo, contudo,

relativamente mais comum, diante do distanciamento geográfico dos centros urbanos, a manutenção de costumes e tradições relativas aos modos de produção e do culto aos elementos da natureza, como as divindades das águas dos rios e os elementais das matas.

No contexto urbano, essa relação ganha contornos mais complexos e variados, tendo em vista a acirrada disputa pelo solo urbano com diversos atores nas mais variadas escalas, desde a especulação imobiliária ao tráfico de drogas.

Na Região Metropolitana de Salvador, a comunidade quilombola de Rio dos Macacos apresenta desafios inerentes ao contexto rural e urbano, pois, ao mesmo tempo em que busca manter a relação com os elementos naturais existentes no seu território, preservando os modos de vida relacionados ao cultivo da terra, disputa com os atores da expansão urbana as fronteiras do seu território, sofrendo os impactos através da poluição das águas e do solo pela zona industrial do entorno, pela ocupação informal e espontânea inerente à falta de habitação das camadas populares nas bordas do município e, ainda, luta pelo direito a permanecer no espaço ancestral que ocupa, sendo constantemente ameaçados pela Marinha do Brasil.

Neste capítulo se constrói uma narrativa diferenciada para apresentar o território quilombola de Rio dos Macacos. Primeiramente, apresenta-se o conflito e as questões inerentes à luta dessa comunidade para permanecer em seu território e, em seguida, faz-se uma inversão na percepção escalar da narrativa, de forma a subverter a lógica de olhar o território “de cima”, propondo, assim, uma narrativa descritiva “desde dentro” do território. Buscamos criar outra epistemologia para olhar e perceber a espacialidade dessa comunidade; para isso, por fim, elabora-se os principais pontos de crítica e análise da questão socioespacial presente na disputa desse território.

O capítulo tem como base o trabalho de Etnomapeamento e Assessoria Técnica realizado pelas autoras¹ durante a Especialização em Habitação, Assistência Técnica e Direito à Cidade, pela primeira turma da Residência Profissional da UFBA (RAU+E) para a Comunidade Quilombola de Rio dos Macacos, em 2014, assim como a continuidade do apoio técnico e relações entre as autoras e a comunidade mantidas desde então.

Quilombo Rio dos Macacos: território de terra e água no contexto metropolitano-colonial

Rio dos Macacos é o nome do rio que pertence e é pertencido às pessoas que vivem na comunidade autodenominada Quilombo Rio dos Macacos. “Quilombo”, por sua vez, é uma palavra-conceito² oriunda do kimbundu. É preciso afirmar que há, na origem da formação do território quilombola, a confluência entre os povos africanos e os povos pindorâmicos³ que já estavam em terras brasileiras. (SANTOS, 2019)

O Quilombo Rio dos Macacos está localizado na Região Metropolitana de Salvador (RMS) e seu território encontra-se no limite dos municípios de Salvador e Simões Filho. Por ter mais de 90% de seu território vinculado a Simões Filho, esse município responde administrativamente pelo território.

Apesar de encontrar-se em um contexto metropolitano, essa comunidade negra é caracterizada como rural, por sua situação de fronteira, tanto material, geográfica entre os municípios, quanto imaterial, entre os modos de vida urbano e rural.

A formação da Baía de Todos-os-Santos, no período colonial, deu-se pela escravização dos corpos e pela tentativa de desafricanização dos povos africanos que para ali foram sequestrados.

Trazidos durante a primeira diáspora africana forçada às Américas, os povos bantu ocuparam a região denominada Recôncavo baiano, banhada pelas águas da Baía de Todos-os-Santos para trabalhar compulsoriamente no ciclo da cana-de-açúcar no Brasil Colônia.

Nesse contexto, sobre a comunidade de Rio dos Macacos, Cordeiro (2019, p. 80) relembra:

A memória da comunidade afirma que seu território teve início com a compra do Engenho e da Usina Aratu, em 1783, pelo então capitão Manoel de Oliveira Barrozo. Com a morte do capitão, a usina foi transferida para seu filho Sutério. Segundo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Incra, em 1822 existiam 74 escravizados/as no Engenho açucareiro de Aratu. Em 1839, após a morte de Sutério o Engenho foi a leilão, sendo arrematado por João Vaz de Carvalho. Em 1930 há a desativação da Usina Aratu. Foi nessa usina que boa parte dos moradores de Rio

dos Macacos trabalhou. A memória de seus antepassados é narrada a partir das histórias vivenciadas a partir do trabalho [escravizado] no engenho e na usina. Essas terras atualmente estão localizadas ao Norte de Rio dos Macacos, sendo boa parte ocupada pelos/as quilombolas-pescadores/as, pela Sudic e pelas famílias assentadas pelo sindicato dos trabalhadores rurais de Mapele.

Outras fazendas estão presentes na memória dos quilombolas-pescadores,⁴ a saber, a Meireles e a Macacos, que faziam fronteira com o engenho Aratu. Uma parte das famílias de Rio dos Macacos ocupa as áreas dessas antigas fazendas. No mapa abaixo, reproduzido do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) e pertencente ao arquivo cartográfico da Base Naval de Aratu, observa-se as fronteiras dessas fazendas. No centro, há o Rio dos Macacos já represado (Figuras 1 e 2).



Figura 1

Mapa de Localização do Quilombo Rio dos Macacos

Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (2012).

O território que hoje conhecemos como Quilombo Rio dos Macacos é fruto do processo moderno-colonial, que teve como marca a escravização dos povos afropindorâmicos.⁵ A memória dos quilombolas afirma que, após a falência dessas fazendas, eles permaneceram na terra e reconstruíram suas vidas a partir do extrativismo da mata, da agricultura e da pescaria nos manguezais, na Baía de Todos-os-Santos e nos rios, com destaque para o Rio dos Macacos e o Rio do Barroso.

O cotidiano do Quilombo Rio dos Macacos “começa a ser modificado em meados da década de 1950, processo consolidado na década de 1970, com o barramento do Rio dos Macacos e a construção da Vila Naval da Barragem”. (CORDEIRO, 2019, p. 97)

Seu Edgar (*in memoriam*) nos contava que com a construção e ampliação da Vila Naval a comunidade perdeu o seu coração, pois agora, para chegar na casa de Dona Olinda, tem-se que andar por dentro da vila ou então dar uma volta enorme dentro do território. Ele disse: (“Eu sinto falta de ir conversar com Dona Maria, mas sempre que nós íamos acontecia alguma coisa”). Seu Crispim afirma ainda que o momento mais difícil dele no território foi quando, em 1965, a Marinha retirou as casas de onde está hoje a Vila Naval da Marinha:

Memésio era quem respondia pela barragem. Ele chegou várias vezes e falou pra gente que a gente tinha que sair dali, a mandado da Marinha. Ah, para onde vai, pra onde não vai. Não vai. Não vai pra lugar nenhum. Um dia ele chega lá com o carro de choque e aí ameaçou todo mundo. Deram mais oito dias. Nesses oito dias teve que sair todo mundo. [...] Aí foi todo mundo procurando sair. Foi gente dormindo até debaixo do viaduto. Outros fazia casa de plástico, ou ia pra casa de parentes, outros vinha dormir na estação. Foi um negócio triste, triste mesmo! Foi triste na época. Foi horrível! (INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2012, p. 42)

Esse momento marca a chegada da Marinha no território e a alteração das práticas espaciais quilombolas. A terra, atualmente ocupada pelos(as) quilombolas-pescadores(as) de Rio dos Macacos, está cercada pelo muro construído pela Marinha do Brasil e pode ser acessada apenas por duas entradas: a primeira é pela portaria da Vila Naval da Barragem, a outra é pela Ilha de São João (Figura 2) ao norte do território.



Figura 2

Ilha de São João

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

A necessidade de afirmação da identidade quilombola na comunidade teve início quando, em 2009, após mais de 50 anos de violências exercidas pela Marinha do Brasil, essa deu entrada em pedido judicial solicitando a desocupação da área, afirmando serem os quilombolas invasores. Essa foi a primeira das quatro ações ajuizadas com o mesmo objetivo. Em novembro de 2010 foi proferida a primeira decisão interlocutória determinando a desocupação do local, não sem resistência. No mesmo ano, os quilombolas se articulam com outras comunidades quilombolas e com o Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP).

Em setembro de 2011, os quilombolas deram entrada na Fundação Cultural Palmares (FCP) e conquistam a Certidão de Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ). No mesmo ano, deram entrada no pedido de regularização fundiária, amparados no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)⁶ e no Decreto nº 4.887/2003.⁷ Em novembro de 2011, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) iniciou o RTID.

O RTID foi apresentado à comunidade em agosto de 2012, reconhecendo como território quilombola 301 hectares (ha). Apesar de elaborado, o RTID não foi publicado, conforme preveem os procedimentos para a regularização fundiária. Os impedimentos colocados à publicação do RTID causaram reação entre os quilombolas, dando início a uma conflituosa mesa de negociação entre o Estado e o Quilombo Rio dos Macacos.

Em 2014, duas lideranças da comunidade foram agredidas quando saíam do território pela portaria da Vila Naval.⁸ Após nova onda de mobilização contra as violências e a paralisação do processo de regularização fundiária, em março de 2014, o governo federal apresentou a quarta proposta para o “ordenamento fundiário do território quilombola Rio dos Macacos”, com destinação de 86 hectares para a regularização fundiária. A linha do tempo (Figura 3) apresenta o resumo do histórico da negociação do território.

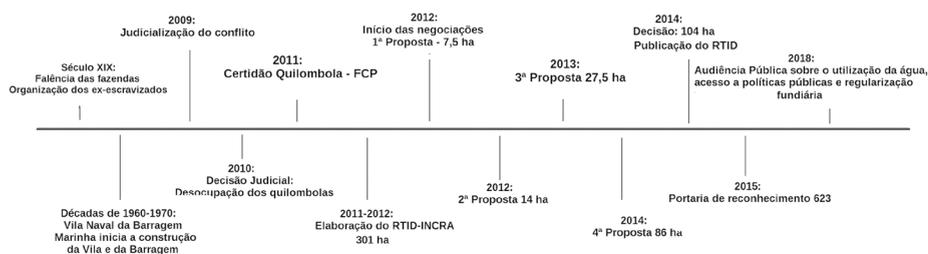


Figura 3

Linha do tempo

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

Insatisfeita com as propostas apresentadas, a associação quilombola apresentou uma contraproposta⁹ (Figura 4), demonstrando que a proposta apresentada pelo governo federal de 86 hectares retirava todos os cursos hídricos da comunidade, o acesso à barragem do Rio dos Macacos e desarticulava a parte sul do território. Apresentada pela comunidade, a contraproposta tinha como princípio o compartilhamento da barragem, a preservação dos sítios sagrados (gameleiras e locais de arreo de oferendas)¹⁰ e a consolidação de área de produção

agrícola e agroflorestal. A área disponibilizada pela comunidade para negociação foi de 28 hectares, no entorno da Vila Naval da Marinha do Brasil, margeando a barragem, uma parte dos 301 hectares. Restariam ainda para o uso, ocupação e desenvolvimento dos quilombolas 273 hectares. Em 6 de junho de 2014, após apresentação da contraproposta por Rose Meire e Dona Olinda, ao contrário do que se esperava, não houve questionamentos sobre a delimitação: a fala dos quilombolas gerou desconforto nos órgãos públicos seguido da indiferença.

Contra-Proposta Quilombo Rio dos Macacos

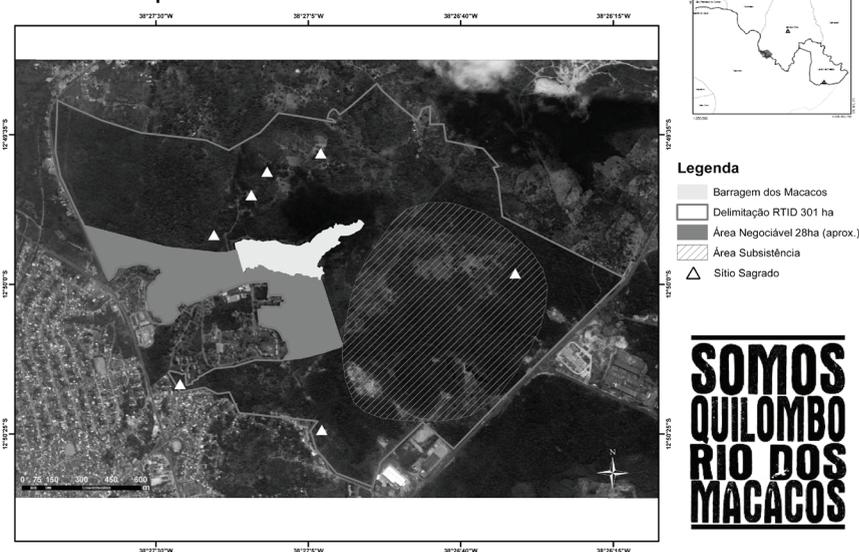


Figura 4

Mapa da contraproposta Quilombo Rio dos Macacos

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

Durante essa audiência, Seu William destacou que independentemente do processo de negociação em curso, os quilombolas estavam sofrendo ameaças de remoção devido ao processo judicial de desapropriação que continuava em andamento. Em tempo que a subprocuradora-geral da República, Debora Duprat, afirmou que a continuação desse processo inviabilizava as negociações

e pressionava os quilombolas à negociação. Após essa declaração, foi solicitada a suspensão da audiência pelos quilombolas.

Após a suspensão da audiência, o governo federal apresentou o que seria a quinta proposta à comunidade. O diferencial, em relação à proposta apresentada anteriormente, era que além dos 86 hectares ao norte da barragem, haveria a inclusão de 6 hectares ao sul da Vila Naval, com mais 12 hectares do terreno da Superintendência de Desenvolvimento Industrial e Comercial (Sudic), ao norte da barragem, totalizando uma área de 104 hectares apresentados no Mapa .

Após essa audiência, o Ministério Público Federal (MPF) exigiu do Incra a publicação do RTID. Publicado em agosto de 2014, constando como território quilombola apenas 104 ha, ao invés dos 301 ha identificados anteriormente. A titulação do território ocorreu em 24 de dezembro de 2019, reconhecendo os 104 hectares como território quilombola. Se a delimitação anterior de 301 ha resguardava o modo de vida quilombola e reconhecia as áreas de terra e água como território quilombola, a de 104 ha desconsidera por completo as características tradicionais pesqueira e agrícola, além dos modos de vida rural dessa comunidade. Sobre isso, Cordeiro (2019, p. 150) afirma que:

[...] o projeto de 104 ha intensifica a fragmentação do território. Desde a chegada da Marinha o território quilombola-pesqueiro de Rio dos Macacos foi comprometido, mas com a possibilidade de regularizar apenas os 104 ha, o território será dividido em duas glebas sem continuidade e articulação territorial: a primeira, localizada na área norte-noroeste do território, possui 98,2755 ha; a segunda possui 5,8057 ha e está localizada a sudoeste. A princípio essa proposta ignora e desrespeita a decisão quilombola contrária à fragmentação territorial. [...] A fragmentação desencadeará um processo de fratura ou quebra, o território que era um se transformará em dois fragmentos, são duas partes quebradas, isoladas, desunidas, desconectada. Uma parte não se mantém sem a outra, sem as outras. Aqui a fragmentação terá relação direta com a destruição da unidade (CASTRO, 2013). Os 104 ha foi nitidamente demarcado considerando apenas as moradias: o modo de vida e as formas de trabalho foram desconsiderados. Mesmo se pensarmos nas moradias, alguns núcleos habitacionais ficaram de fora do limite de 104 ha.

O Mapa síntese (Figura 5) foi fruto do trabalho de etnomapeamento realizado no contexto da assessoria técnica popular da RAU+E e apresenta o registro das informações das vivências e saberes compartilhados entre os quilombolas e os técnicos. Na medida em que foi feito o acompanhamento teórico cartográfico pelos técnicos, a comunidade compartilhou os seus saberes ancestrais, seus modos de vida diferenciados e apresentou as histórias escritas e vividas naquela terra.

Podemos observar no mapa da Figura 5, a fragmentação do território titulado com 104 ha, com trechos a norte e a sul da área inicial demarcada de 301 ha. As roças são elementos marcantes no mapa, integradas à habitação, ilustrando esse aspecto dos modos de vida quilombola. Ainda se destaca a área de gameleiras sagradas, assim como os espaços de uso coletivo.

A presença do elemento água destaca-se como abundante no território, nos rios, nas fontes e na barragem posteriormente construída. A delimitação de 104 ha excluiu o acesso aos cursos hídricos perenes (os rios do território) e à própria barragem construída após a chegada dos quilombolas na área. Diante dos modos de vida majoritariamente rurais identificados por ser uma comunidade quilombola, pescadora e agricultora, essa demarcação põe em risco os modos de vida e a própria comunidade.

Rafael Sanzio dos Anjos (2006) afirma que os mapas não são o território, mas nele estão contidos os melhores indícios de leitura da sua história, das experiências do passado, do presente e os indicativos do futuro. E sendo assim, o etnomapeamento constituiu um instrumento para a identificação da territorialidade quilombola:

Os mapas, principais produtos da cartografia são representações e interpretações gráficas do mundo real que se firmam como ferramentas eficazes de leitura do território possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço, mostrando os fatos geográficos e seus conflitos. (ANJOS, 2006, p. 338)



Figura 5

Mapa síntese do território

Fonte: elaborada pelos autores (2021).

Se a construção da Vila Naval no coração do quilombo destruiu casas e expulsou moradores usando diversos mecanismos de violência, dos níveis físicos, psicológicos e espirituais, com intuito de desestruturar o território ancestral; por sua vez, o processo de regularização fundiária ratificou a fragmentação territorial ao repartir a comunidade e desarticular o território, alterando as lógicas culturais e de relação com a terra, expulsando o restante dos moradores, enfraquecendo e eliminando seus modos de vida tradicionais.

A terra, “o pedaço de chão”, constitui a base física e geográfica para a manutenção da comunidade e da coletividade. “Neste sentido a territorialidade se apresenta como o esforço coletivo do grupo social para firmar a sua ocupação, para manter o seu ambiente e ter definido o seu território”. (ANJOS, 2009) O território ancestral é entendido aqui como território étnico, onde o espaço é

construído a partir de referências de identidade e de pertencimento territorial, onde geralmente sua população tem uma origem em comum:

O território é, na sua essência, um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento. Nele estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, do grupo ou da comunidade. (ANJOS, 2006, p. 16)

Aqui, no Quilombo Rio dos Macacos, a territorialidade se insere numa relação conflituosa entre as práticas espaciais quilombola e militar; em que a territorialidade quilombola de indiscutível ancestralidade resiste e se afirma em contraposição à territorialidade dos “navais”, estritamente militar. Nesse sentido, propomos a questão da habitação como ponto central para reflexão e entendimento da territorialidade quilombola, constituída no presente, em diálogo permanente com o passado e o futuro.

Em seguida, apresentamos uma narrativa entre a negação e a resistência da questão habitacional no Quilombo Rio dos Macacos. Como artifício, será utilizada a narrativa descritiva para trazer uma outra forma de olhar o território,¹¹ num esforço de integrar os olhares dos pesquisadores guiados pela comunidade no desvelar de seu território.

Habitação no Quilombo Rio dos Macacos: entre a negação e a resistência

Daqui, de onde vemos, a terra¹² é dura.

A cor da terra é de um marrom claro amarelado, com uma textura fina, mas dura, uma terra de chão batido, o que se chama de terreiro.¹³

Estamos debaixo de uma frondosa jaqueira e, ao lado, vemos um galinheiro feito com pedaços de madeira; bem próximo, outro galinheiro menor, onde ficam os pintos e as galinhas com ovos.

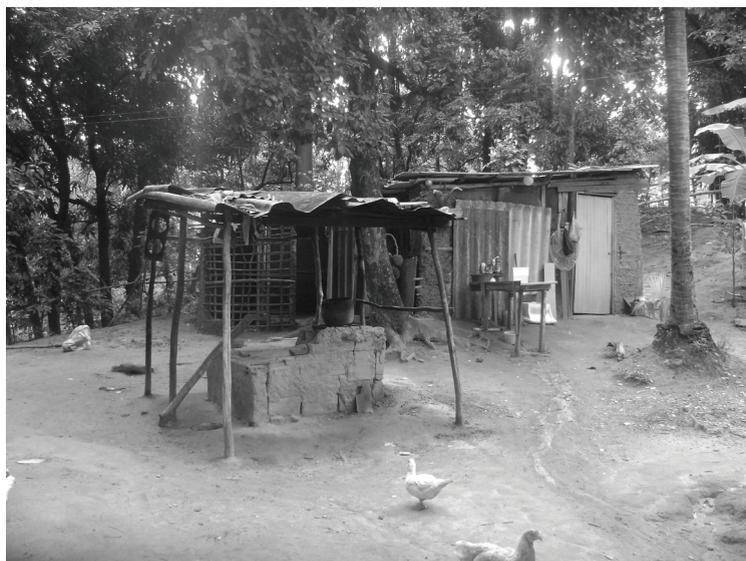
Ainda ali, vemos um depósito feito de taipa de sopapo e, mais na frente, uma casa de alvenaria onde algumas paredes estão pintadas de rosa claro, verde claro e outras paredes sem tinta.

Bem no meio desse terreiro (Figura 6 e 7) tem um fogão a lenha com uma mureta; ao lado, uma torneira baixa e um reservatório tipo tonel que guarda a água em que se lavam os pratos e as panelas. Encontramos Seu Nadinho sentado na mureta enrolando uma “pacaia” (cigarrinho de fumo de corda) e Dona Olinda encostada na soleira da porta da cozinha, proseando com a gente no quintal, mas com um ouvido lá dentro, na sala onde está Dona Maria, a mais velha da comunidade.

Chegamos cedo e fomos convidadas para um café. Ao descer a rampa de terra depois de um portão de ferro, um pouco encoberto no meio da cerca de alambrado que separa a Vila Naval dessa parte da comunidade, anunciamos com palmas a nossa chegada e contornamos a casa em direção ao quintal: um café, notícias de dona Maria, sua bênção e depois seguimos para os trabalhos do dia

A família de Dona Maria foi a única a permanecer morando nas áreas da antiga Fazenda Macacos, na proximidade ao sul da Vila Naval da Marinha. Nessa área estão as ruínas da casa de Domingo Ribeiro de Novaes. Dona Maria nos conta que trabalhou como escravizada na fazenda Macacos e fez o primeiro parto de um fuzileiro naval. Revela com muito pesar essa história, pois sua família e comunidade sofreram diretamente as violências da Marinha. Ela nos diz que a Marinha atirou em seu filho, estuprou sua filha e destruiu as plantações de sua roça. (QUILOMBO..., 2017)

A voz de Dona Maria cria duas paisagens na nossa imaginação: a primeira é repleta de trabalho na roça, cultivos variados, de pescaria e abundância de alimentos, com a presença de festas no quilombo e o samba, tão saudoso na fala da nossa matriarca. A segunda paisagem que se revela aos nossos olhos é composta de violências, interdições, perdas de membros da família e da comunidade, expulsões e fragmentação do território, com a tentativa de enfraquecer os laços comunitários.



Figuras 6 e 7

Terreiro no quintal da casa de Dona Olinda e Dona Maria

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

Os estudos sobre comunidades quilombolas reforçam as relações comunitárias como um dos principais elementos que “enraízam a comunidade” a sua terra e ao seu território. Nesse sentido, “o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, a qual, geralmente a sua população tem um traço de origem comum” (ANJOS, 2011, p. 16) é onde a reprodução dos modos de vida tradicionais reafirmam o pertencimento daquela comunidade a sua terra. E sendo assim, da mesma forma que a territorialidade vincula a comunidade à terra, a negação do uso do território quilombola nega a perspectiva de continuidade da reprodução dos traços culturais comuns, fragmentando-a.

Anjos (2006) afirma que historicamente os territórios quilombolas tiveram conflitos com o sistema dominante, em que demandas históricas imprimiram a essas “[...] estruturas espaciais exigências de organização e a instituição de uma autoafirmação política, social, econômica e territorial”. (ANJOS, 2009, p. 8)

‘No Brasil, as comunidades negras tradicionais, os remanescentes de quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades quilombolas ou terras de preto – referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável, que apenas recentemente passaram a ter atenção do Estado [...]’ Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, os dialetos, a relação sagrada com o território, a culinária, a relação comunitária com a terra e outras formas de expressão cultural e tecnológica de referências tropicais. (ANJOS, 2011, p. 18)

A família Rabeca é um exemplo daquelas que mantinham práticas de confecção de instrumentos musicais; além disso, eram, segundo Dona Maria, bons tocadores. Essa família se soma à lista das que tiveram suas casas destruídas pela Marinha. Sendo um exemplo da interrupção dos costumes de festejar e das tradições existentes no território.

Perto dali encontramos a fonte de Luzia, rodeada de folhas; era o lugar onde eram realizados os batismos e as oferendas às águas (Figuras 8 e 9). As águas para as comunidades de matriz africana representam fonte de vida e continuidade da existência.

A relação dessas famílias com as águas tradicionalmente faz parte dos seus modos de vida em todos os aspectos, desde o uso pessoal no dia a dia, do cultivo de alimentos para a família, ao sagrado presente nas “águas de Oxum”, aquela que mantém em equilíbrio as emoções, senhora da fecundidade e da natureza.

O elemento água é relevante em diversos aspectos da vida, além do sagrado, a comunidade se identifica historicamente com a prática da pesca artesanal, da agricultura, no cultivo de alimentos e na criação de animais, atividades condicionadas à presença de água abundante no território. A água está presente nas fontes, nos rios e especialmente na barragem.

No contexto da luta por direitos, destaca-se que a água é um direito humano universal,¹⁴ sem ela não há vida. Nesse aspecto, expõe-se que as casas da comunidade, conforme relatado no quintal de Dona Olinda, não possuem infraestrutura de abastecimento de água, sendo um costume da comunidade pegar água nos rios e nas fontes para realizar as atividades domésticas básicas, como: cozinhar, limpar a casa e higiene pessoal. Nessa área do território, descendo um pouco mais, na direção sudoeste, encontramos algumas gameleiras: ali existia um Terreiro. Era o Terreiro de Gerson e Jaime,¹⁵ que foram perseguidos por ocupar uma parte do terreno “estratégico” para a Marinha. A violência foi tamanha com os terreiros de candomblé do quilombo, que a Marinha chegou a passar com o trator no roncó, enquanto estavam recolhidas duas Muzenzas.¹⁶



Figuras 8 e 9

Fonte de Luzia

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

Nessa área, onde antes era um Terreiro de candomblé cercado por árvores, temos hoje os prédios da Vila Militar, apagando completamente o patrimônio cultural e simbólico da comunidade. Seguindo o muro, pode-se avistar a bandeira branca do Terreiro de Rafael, o Terreiro de Oxum Unzó Maiamba de Inzambe, único presente ainda no território quilombola¹⁷ (Figuras 10 e 11).



Figura 10
Terreiro de Rafael, atrás dos muros do território
Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).



Figura 11

Gameleiras sagradas no território

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

A sul do território restaram apenas a presença de duas famílias. Essas nos contam que muitos que ali moravam não aguentaram as constantes investidas da Marinha, e hoje estão espalhados nas comunidades do entorno, próximos aos muros da “área militar” nos bairros Lagoa da Paixão e Coração de Maria.

Um desses moradores é Seu Dedilson, que vive na comunidade dos Macacos, próxima ao muro de divisa da Marinha, e acessa o território por um pequeno portão, onde cultivava uma farta plantação. O terreno é uma grande encosta,

a qual na parte baixa está o Rio de Guilhermina que segue em direção ao Rio da Saúde, que, por sua vez, desemboca na fonte que leva até a barragem.

No ano de 2014 vemos Seu Dedilson sorrindo e orgulhoso em mostrar os frutos de seu cultivo, convidando-nos a comer uma melancia que colheu (Figuras 12 e 13).

No ano de 2018, não existiam mais as plantações, pois a delimitação dos 104 ha excluiu essa área. A fronteira dessa nova divisão do território separa as casas da família de Dona Olinda da fonte de Luzia; o terreno da roça de Seu Dedilson do pequeno portão que ainda mantinha um fluxo de comunicação entre os quilombolas de fora e de dentro do território.



Figuras 12 e 13

Plantações e cultivos de Seu Dedilson

Fonte: Raue (2014).

Avançamos na direção do centro do território – seu coração – nos arredores do sul da barragem (Figuras 14 a 16). Para quem é “de fora”, é fácil se perder diante da “imensidão verde” do território e observamos com receio as matas onde adentraremos. Dona Olinda percebe, sorri e informa com carinho que estamos na antiga estrada de boi, há muito tempo conhecida pelos quilombolas, bem como toda aquela área do território étnico ancestral, e assim, seguimos despreocupadas.

Ao adentrar o território de uma comunidade quilombola, é preciso considerar que “ninguém mais que a comunidade é detentora dos conhecimentos sobre aquele lugar”, o que, de acordo com Anjos (2006), faz com que os mapas sejam instrumentos de percepção e observação das dinâmicas do passado e do presente, podendo apontar direções quanto ao futuro. Aqui reside a relevância da realização do etnomapeamento como elemento chave de reconhecimento do território, a partir da condução da própria comunidade sobre os aspectos mais importantes de serem identificados e registrados.

Destacamos esse aspecto pois, para refletir sobre a arquitetura quilombola, é fundamental compreender a relação umbilical que as comunidades rurais possuem com a instância da terra, o substrato físico material, delimitado como seu território. Nesse lugar estão as referências sociais, culturais e religiosas diretamente ligadas ao uso e em relação com os elementos da natureza. De forma que negar o acesso ao território, aos espaços ancestrais e aos recursos naturais é negar a possibilidade de reprodução dos modos de vida dessa comunidade.

Seguimos a caminhada pela mata fechada (Figura 16), avistamos de cima uma casa que funciona como um pequeno engenho, moradia e centro produtivo. A casa de Seu Henrique desempenha múltiplas atividades e funções (Figuras 17 a 19). Essa característica está presente em outras habitações no território, tornando-se um elemento constituinte do modo de vida quilombola. Estamos no ano de 2014 e nos contam que ele foi “o único que teve coragem de ficar nessa área”.



Figuras 14 e 15

Trabalho de campo etnomapeamento do território quilombola

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).



Figura 16

Quilombolas caminhando pelo território durante o trabalho de campo

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

De longe os quilombolas fazem uma saudação para o dono da casa e anunciam nossa chegada. Somos recebidos numa varanda de chão de terra batida, um local coberto e cercado por cercas baixas de madeira, que faz a transição entre a porta da entrada da casa e a entrada do curral, contendo alguns poucos gados.



Figuras 17 e 18

Casa de S. Enrique trabalho de campo etnomapeamento

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).



Figura 19

Vista da casa de S. Enrique trabalho de campo etnomapeamento

Fonte: Cordeiro; Oliveira; Polli (2014).

Nesse lugar, além de ser o espaço social de receber as visitas, são desenvolvidas atividades domésticas e de apoio às atividades econômicas variadas, desde o beneficiamento dos cultivos agrícolas, como milho, feijão, mandioca e coco, ao depósito para materiais de uso agropecuário e, também, a confecção de elementos advindos do extrativismo vegetal, como cestas de cipó e colheres de pau.

Nesse espaço, é percebida a força da habitação como elemento de síntese da cultura quilombola, em que foram criadas as condições físicas para a reprodução de costumes ancestrais, passados de geração em geração. Na forma de cultivar a terra e cuidar dos animais, no extrativismo de elementos da natureza utilizados para produção de utensílios para uso cotidiano e na preservação desse conjunto para ser passado às próximas gerações.

Fica evidente a particularidade nos modos de vida e nos hábitos rurais dessa comunidade, diferenciando-a da sociedade englobante no contexto urbano industrial próprio da Região Metropolitana de Salvador. Dessa forma, é entendida a alteridade desse grupo social que se autoidentifica¹⁸ como quilombola, a partir da referência às tradições que reproduzem da sua origem africana e que resistiram aos processos de escravização e acultramento.

No contexto técnico da arquitetura pautada nos padrões modernos, aquele espaço não consegue ser definido em um programa normativo de necessidades. O espaço possui diversos usos simultâneos que se sobrepõem e desconstroem o pensamento padronizado da definição de uso único em cada espaço, e subverte as definições de espaço social, de serviço, público e íntimo.

Os padrões modernos da arquitetura são originados do processo de industrialização dos países europeus, muito disseminados no início do século XX, tendo, a partir desse momento, a sua continuidade no processo mais amplo de globalização, na universalização da arquitetura ocidental-moderna e na tendência à homogeneização dos espaços construídos.

Dessa forma, tende-se a produzir habitação a partir de uma perspectiva funcionalista, que no contexto de políticas habitacionais produzem casas padronizadas para trabalhadores, sem considerar aspectos socioculturais mais amplos.

Nesse aspecto, a cosmopercepção africana herdada pelas comunidades quilombolas possui outras referências de paradigmas na produção da casa e da arquitetura dos espaços em que vivem, contrapondo-se à fragmentação e à homogeneização dos espaços à semelhança do projeto arquitetônico moderno-colonial que desconsidera a diversidade. A fim de abordar o tema da habitação, trazemos o conceito abordado por Luana Oliveira, do qual entende-se que, no contexto das comunidades quilombolas rurais, a habitação apresenta-se como um elemento de síntese do território, de forma a integrar aspectos físicos e materiais, geográficos, sociais, históricos, socioeconômicos e especialmente ancestrais, representando a fusão entre território, cultura e etnicidade.¹⁹

[...] ressaltamos a importância das relações familiares e a ancestralidade, que se apresentam no relato dos moradores, e se expressam no território, onde as casas da mesma família em geral são construídas próximas umas às outras, reforçando as relações de parentesco e vizinhança. A habitação se apresenta como uma síntese desse contexto, relacionando o território, a terra e o terreno na qual está inserida, representando as tradições culturais da família e a expressão da ancestralidade, quanto à forma, espaços internos e técnicas construtivas tradicionais aplicadas na habitação. (OLIVEIRA, 2019, p. 176)

Oliveira (2019) sintetiza que a territorialidade não se define apenas pela dimensão espacial, política e econômica, mas também pela ancestralidade “e o significado que as pessoas dão a aquele lugar identificando na instância da terra, o seu pertencimento”. (OLIVEIRA, 2019, p. 176)

A maior parte da comunidade quilombola de Rio dos Macacos permaneceu do outro lado da Barragem, na parte norte do território. O único acesso de carro às partes norte e sul da comunidade, hoje fragmentada, precisa passar por dentro da Vila Naval. Seguimos por esse caminho, registrados na portaria principal e anunciados para quem exatamente íamos visitar.

Há um portão que separa o norte da comunidade da Vila Militar, ao passarmos por esse portão, andamos sobre uma estrada de terra, por cima do arrimo da barragem,²⁰ onde se encontra, à esquerda, o deságue do Rio Macacos que se junta ao esgoto produzido na Vila Naval encaminhando as águas servidas na direção da Baía de Aratu. À direita, bem no centro, vemos a construção da tulipa, da década de 1960, refletida em meio à paisagem das matas verdejantes nas águas calmas do lago represado. Do outro lado da estrada, seguimos em direção ao núcleo habitacional mais próximo, à direita avista-se a picada de uma estrada em construção.

Seguimos pela estrada de barro e avistamos uma casa de taipa com a bandeira do Movimento dos MPP ao lado; mais adiante, algumas casas de alvenaria com um lindo jardim de flores laranjas e vermelhas, conhecidas como cosmos. Em frente das casas, embaixo de uma grande árvore, pode-se ver uma infinidade de pequenas mudas de plantas, de todos os tipos, tamanhos e cores: pequenas flores de érica, rendas, samambaias, suculentas, mudas de pitanga, manga... e lá no fundo desse jardim está Dona Madalena, que vem nos receber.

Parte da sua família reside nessas casas e somos informados que Rosemeire e seus irmãos estão na roça, localizada em local mais afastado das casas, na direção oeste do território. A roça fica “lá pras bandas” da casa de Dona Maria de São Pedro (Bidica); por ser localizada em maior altitude, conseguimos avistar tudo, desde o mar da Baía de Aratu até o outro lado da comunidade ao sul da Barragem, por um pedacinho que se vê atrás da Vila Naval.

Não muito distante dali, seguindo pelo caminho de terra, por onde já não passa carro, subindo um pequeno morro, avista-se a casa de Fia (Dona

Crispiniana) e sua filha Lia (Aline), e logo em seguida a casa de Dona Biu. Dona Biu é conhecida por compor e cantar samba, e no terreiro em frente à sua casa sempre tem uma criança brincando. Com frequência a encontramos batendo os pequenos cocos dourados e extraindo azeite de dendê, sentada na soleira de sua casa. O bagaço que sobra é utilizado para alimentar suas galinhas, cujo galinheiro fica bem visível aos que chegam no terreiro da frente da casa.

Seu irmão Zezinho, que mora mais à frente, é conhecido por extrair cipós e madeiras da mata e fazer colheres de pau para vender na região. Nessa área estão também as casas de Ninico, irmão de Rose, e sua roça, Seu Antônio Pequeno (Raimundo) e Lene, próximos à fonte de Crispiniana, onde a maioria dos quilombolas dessa área relatam buscar água.

Descendo em direção à fronteira norte do território, o que nos pareceu distante, mas para os quilombolas é “logo ali”, vemos as terras de Seu Antônio Branco e de Seu Vermelho (*in memoriam*), cujas casas não são afastadas, mas ficam no meio das roças que cultivam, podendo-se perceber que a habitação nesse contexto não é apenas a construção, mas também o seu entorno, o jardim que a envolve, o galinheiro que fica bem próximo, a horta, a fonte de água ou poço e a roça, onde se vê diversos tipos de plantio, de milho, amendoim, mandioca... tudo bem verdinho.

Em 2014, Seu Vermelho está no quintal, bem no meio do cultivo de amendoim, e nos recebe com um sorriso no rosto, avisa que muito em breve será a colheita. Mesmo de longe, podemos observar as ferramentas utilizadas na roça organizadas na varanda do fundo da sua casa. Em 2020, o companheiro já não estava mais entre os quilombolas.²¹

No extremo da parte norte, a noroeste do território, na área anexada da Sudic, encontramos o núcleo habitacional mais “adensado”. Essa parte do território possui acesso por uma estrada de terra que margeia a Ilha de São João e as terras da Sudic apresentada anteriormente. Distante da Vila Naval, nessa área do território encontramos algumas casas em processo de construção, com a estrutura de ripas em madeira e bambu, base para a taipa de sopapo (de mão), a técnica construtiva tradicional do território, comum na região do Recôncavo baiano. Existem outras construções realizadas com essa técnica e com o uso do bambu no território, como a escola quilombola e o centro cultural.

Entretanto, conforme citado, a comunidade foi impedida por muitos anos pela Marinha de reconstruir e dar manutenção em suas casas, o que precariza o *habitat* e cria insalubridade quanto à estanqueidade da casa e a sua vedação, tendo em vista que o barro cru batido de mão, mesmo depois de seco, possui uma fragilidade em períodos chuvosos.

Conforme citado, inserida no contexto da Região Metropolitana de Salvador, suscetível às violências e inseguranças comuns nas grandes cidades, a comunidade questiona seu direito a uma habitação segura e salubre, apontando a alvenaria como uma opção construtiva. No processo de organização social e na busca por seus direitos, a comunidade aponta a necessidade não apenas de casas, mas de uma infraestrutura básica de acesso à água, energia elétrica, esgoto, de acesso livre à entrada no território e às demais políticas públicas.

No ano de 2018, a comunidade foi contemplada pelo Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), integrante do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), contudo os conflitos decorrentes do processo de luta pela terra com a Marinha e as dificuldades de averbação do título de propriedade do território fizeram com que a instituição não autorizasse o acesso dos caminhões para o descarregamento de materiais de construção, impedindo a obra.

Em 2016, durante o processo de negociação da regularização do território quilombola, foi iniciada a construção de uma estrada de terra exclusiva para os quilombolas da parte norte que estão na margem da Barragem, que antes precisavam passar pela estrada que vem da Vila Militar. Contudo, apesar de estar “aberta a picada na mata” e ser acessível aos carros passar pela estrada de terra, atualmente encontra-se tomada pelo mato, cuja conexão com a BA518 foi bloqueada e aguarda a conclusão dos arranjos judiciais e legais para permitir seu uso.

Dessa forma, a negação do direito ao livre acesso ao seu próprio território e a negação dos direitos habitacionais refletem na impossibilidade de ter direitos básicos garantidos, como a moradia e o livre transitar. A negação da reprodução e da qualidade de vida é um etnocídio²² da comunidade quilombola e dos seus modos de vida, caracterizado pelo racismo evidenciado por essas instituições.

A sensação que temos ao caminhar com os quilombolas, ouvir suas histórias, conhecer os mais velhos e desfrutar de um pouco da sua convivência é de ter vivido com eles as histórias ouvidas.

A oportunidade de realizar o etnomapeamento e conhecer os rios e casas, colher e comer plantas da terra, reconhecer espécies curativas na mata, beber água de coco, conhecer o local das antigas fazendas, os nomes dos antigos moradores, de ver as marcas na terra do que eles plantam hoje e tudo o que já plantaram, permite-nos desvelar no presente, ao mesmo tempo, o passado e as ameaças do futuro.

É compartilhar o amor por aquele pedaço de chão e sentir medo por eles. O medo de não ter mais para onde ir, de perder tudo o que construíram, de perder suas memórias. De ter que construir tudo de novo em outro lugar que não é o seu – longe de tudo o que aprenderam.

Considerações finais: (re)existência do Quilombo Rio dos Macacos

As linhas que se seguiram nos mostram o forte pertencimento dos quilombolas de Rio dos Macacos com as terras percorridas por seus ancestrais, por eles e pelos seus descendentes. É com brilho nos olhos que os quilombolas nos falam sobre suas experiências e territorialidades do passado e do presente. Há ainda o sentimento de um futuro melhor, no qual os conflitos tenham virado uma página dessa grande biografia quilombola.

Sem dúvida, a (re)existência dos quilombolas no território tem íntima relação com as experiências do cotidiano, impulsionada por um forte senso de comunidade e do entendimento da sua anterioridade/ancestralidade nessas terras. Como pudemos ver nos escritos acima, o Quilombo Rio dos Macacos possui uma relação harmoniosa com a natureza, executando práticas de manejo do solo que conservam a vida e promovem a continuidade da comunidade. Esse modo de ser no mundo é particular dos povos afropindorâmicos. A natureza, para esses povos, é sagrada, apresentando-se não apenas como fonte de subsistência, mas também como componente da vida em sociedade.

Essa sacralização da natureza faz com que esta seja conservada, não a partir do ponto de vista de um preservacionismo neoliberal, tampouco de uma natureza intocada, mas da perspectiva dos quilombolas que há séculos experienciam relações orgânicas com a natureza.

A relação com a terra e o território é, portanto, fundamental para a existência do Quilombo Rio dos Macacos. Quando pensamos do ponto de vista da regularização fundiária dessa comunidade, temos a convicção de que a titulação dos 104 ha representa uma vitória para essa comunidade, porém questiona-se se são suficientes para a reprodução dos seus modos de vida. Ao reforçar a questão do direito à terra, não se está resumindo a uma questão jurídica, tampouco apenas ao cumprimento das políticas públicas como um direito cidadão a ser reparado a essas pessoas em suas memórias ancestrais quilombolas, trata-se aqui do direito à vida.

Ao remover o acesso à água e a possibilidade de manter as práticas de pesca, cultivo e extrativismo, reduzindo a área de matas e contrariando a indicação do módulo fiscal para a manutenção dos modos de vida rurais,²³ podemos considerar que a situação enfrentada pelo Quilombo Rio dos Macacos trata-se de etnocídio e racismo, caracterizados como uma das faces do genocídio do negro brasileiro. (NASCIMENTO, 1978) A habitação é tida como um símbolo do enraizamento do homem à terra, como o local de abrigo, resguardo, descanso. No contexto quilombola, foi percebido que o habitar ultrapassa as paredes da casa e integra-se ao seu entorno, reforçando, nessa perspectiva, o direito à moradia como o direito à terra, integrado à natureza.

As territorialidades quilombolas resistem e existem apesar do contexto de violações e negações sofridas historicamente. As comunidades quilombolas representaram uma contraposição ao modelo colonial de campo e cidade e de sociedade, presentes na fundação do Estado brasileiro determinado a negar, aculturar e exterminar esses modos de vida. São inúmeros os casos de comunidades quilombolas que sofrem com o racismo, tendo suas vidas consideradas menos importantes e passíveis de serem desterritorializadas e seus direitos de serem violados.

O país assume o compromisso em reverter efetivamente as desigualdades históricas ao ratificar a Declaração Universal de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, especialmente a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965,²⁴ e a inclusão da base multiétnica nacional ao assinar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989.

Na Constituição Federal de 1988 (CF88), esse compromisso é ratificado no citado art. 68 do ADCT, e nos arts. 215 e 216 sobre valorização e preservação do

patrimônio histórico e cultural dos nossos povos “indígenas e afrobrasileiros, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. (BRASIL, 1988, p. 145)

O Estatuto da Igualdade racial²⁵ reforça o combate ao racismo e institui diversos instrumentos para garantir à população negra “a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica” (BRASIL, 2010, p. 1) e todo o aparato legislativo jurídico de autoidentificação, certificação e titulação das terras quilombolas.

Sendo assim, encontram-se resguardados os direitos mínimos básicos cidadãos, como a moradia e a infraestrutura de água, saneamento e energia elétrica à população afrodescendente preconizados nas citadas leis e destacados no Estatuto da Igualdade Racial. Essas políticas não devem ser apenas instituídas a esses cidadãos, mas devem estar adequadas aos seus modos de vida, de forma a promover a efetiva reparação.

Contudo, a história de Rio dos Macacos representa a dificuldade ainda encontrada pelas comunidades quilombolas em ter seus direitos garantidos e a persistência de estruturas racistas dentro do Estado e da sociedade como um todo.

O racismo institucional,²⁶ segundo Silvio Almeida (2019), faz parte de um racismo estrutural, de forma que as regras impostas às instituições estão de “de alguma maneira vinculadas a ordem social que ela visa resguardar.” (ALMEIDA, 2019, p. 36)

É necessário assumir a persistência e a presença do racismo na sociedade brasileira, para que além das legislações e pactos internacionais assumidos, a efetivação e a prática cotidiana possam ser exercidas, sem a necessidade de que essas comunidades ainda precisem “exigir os seus direitos”, superar o que já está posto e avançar na garantia de efetivação dessas novas práticas sociais e institucionais, ainda negadas.

No horizonte do século XXI, no contexto de globalização, desterritorializações e mudanças climáticas, terminamos este capítulo com a certeza de que existe uma relação circular e indissociável entre a habitação, a garantia do território e a conservação ambiental nos modos de vida identificados nessa comunidade quilombola.

Reforçando a importância da garantia de políticas públicas mínimas como instrumentos de promoção de uma qualidade de vida e dignidade para que essa comunidade, assim como outras, possam manter os seus modos de vida que afirmam o cuidar e permanecer na terra a partir da identidade quilombola.

Notas

1. Paula Regina Cordeiro e Luana Figueiredo participaram da equipe multidisciplinar da RAU+E em 2014, contando com a colaboração de Gisa Almeida no desenvolvimento deste capítulo.
2. O conceito da palavra “quilombo” se transformou ao longo do contexto histórico, mas é observado no Brasil a partir da ótica da “liberdade vivenciada, ainda que criminalizada”. Na legislação brasileira, os quilombos foram criminalizados em 1764 pelo conselho ultramarino e desapareceram da jurisdição brasileira com a abolição, em 1888, retornando em 1988, 100 anos depois, na constituição cidadã, como reminiscências.
3. Para Antônio Bispo Santos: “Pindorama (terra das palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul.”. (SANTOS, 2019, p. 16)
4. A articulação entre as identidades quilombola e pesqueira conformam a territorialidade dessa comunidade.
5. Os povos afropindorâmicos são, segundo Antônio Bispo dos Santos (2019), os povos africanos e indígenas no e do Brasil.
6. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, 1988)
7. “Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos [...]”. (BRASIL, 2003) O Decreto nº 4.887/2003, junto à Instrução Normativa nº 54/2003, regulamenta e define procedimentos para a identificação e regularização das terras quilombolas, com base no art. 68 da ADCT da CF88.
8. O fato foi registrado por câmeras do circuito interno de segurança dessa guarita e divulgado em grandes veículos da imprensa. (EM VÍDEO..., 2014)
9. O trabalho de assessoria técnica à comunidade quilombola no âmbito da especialização teve caráter participativo, em que a equipe se colocou à disposição das necessidades latentes da comunidade, iniciando um trabalho de apoio cartográfico, na leitura de mapas e acompanhamento nas audiências e reuniões, cujo um dos resultados foi o Mapa de Contraproposta (Figura 4).
10. Referência aos cultos de matriz africana que utilizam elementos da natureza em seus rituais.
11. Serão utilizados os pronomes pessoais de tratamento Seu e Dona, reproduzindo as relações existentes no quilombo.
12. Nesse contexto, terra está definida como a base material, o solo do espaço geográfico (ANJOS, 2006), base física fundamental para a manutenção da comunidade. O que, de acordo com Dona Bui, é a terra como pedaço de chão.

13. Terreiro, nesse contexto, é um chão de terra batido, espaço de terra crua que diante do uso contínuo encontra-se consolidado. Em geral, espaço de uso social na parte da frente, laterais ou fundo das casas rurais. Diferentemente de Terreiro no contexto religioso da matriz africana, que será sinalizado com a primeira letra em maiúsculo.
14. Em 2010, A Organização das Nações Unidas (ONU) reconheceu o direito à água limpa e segura como um direito humano essencial. Desde 1992, a organização estabeleceu a Declaração Universal dos Direitos da Água como recurso planetário a ser preservado por todos.
15. O fato comprova outra negação de direitos e fere diretamente o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010), no art. 18, que assegura aos remanescentes das comunidades quilombolas o direito de preservar seus usos, costumes, tradições e manifestações religiosas, sob a proteção do Estado. (BRASIL, 2010)
16. Roncó é o local onde as pessoas são iniciadas. Muzenza é a pessoa iniciada no culto do candomblé Angola.
17. É importante destacar o histórico da intolerância religiosa e a violência do Estado contra a matriz religiosa africana, devendo estes ser preservados segundo o art. 18 da Lei nº 12.288/2010.
18. A autoidentificação como premissa para identificação de um grupo étnico é elaborada por Fredrik Barth (1997) como o direito ao reconhecimento de sua alteridade, diferença, com relação à sociedade englobante que o circunda. Tendo na etnicidade o conjunto de características que os diferenciam de outros. Neste caso específico, destacamos a diferença dessa comunidade rural no contexto urbano industrial da região metropolitana.
19. A reflexão sobre esse tripé conceitual: território, cultura e etnicidade é elaborado por Oliveira (2019) a partir das reflexões do professor Fábio Velame, no contexto de orientações e reflexões no grupo de pesquisa EtniCidades, que constroem um campo de visibilidade da arquitetura afro-brasileira, tendo neste livro uma sistematização de trabalhos em torno desses conceitos que compõem o tripé.
20. No ano de 2020, a Barragem do Rio dos Macacos correu risco eminente de romper. Os jornais relataram a presença de uma rachadura com notificações para a Marinha, sem providências até a finalização deste capítulo. (COM CERCA DE..., 2020)
21. Em memória de Seu Vermelho citamos o cultivo que fazia com grande primor. Vítima do que aparenta ser a violência urbana – destacamos aqui a dificuldade que esse modo de vida enfrenta no contexto urbano. (IDOSO..., 2019)
22. O ato de destruir qualquer traço remanescente de uma cultura, seja material ou seja imaterial, é denominado etnocídio.
23. Em Simões Filho, o módulo fiscal é de 7 ha (Decreto nº 84.685/80), portanto, 104 ha é considerado insuficiente para a reprodução de modos de vida rurais de setenta famílias encontradas no território.
24. A Resolução nº 2.106-A da Assembleia das Nações Unidas, em 21 de dezembro de 1965, foi aprovada pelo Decreto Legislativo nº 23, de 21 de junho de 1967, e ratificada pelo Brasil em 27 de março de 1968, entrando em vigor no ano seguinte. Promulgada pelo Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969, e publicada no Diário Oficial da União de 10 de dezembro de 1969.
25. O Estatuto da Igualdade Racial altera as Leis nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989; nº 9.029, de 13 de abril de 1995; nº 7.347, de 24 de julho de 1985; e nº 10.778, de 24 de novembro de 2003.
26. O conceito de racismo institucional foi apresentado pela primeira vez no ano de 1970, no livro Black Power, pelos autores Kwame Turu e Charles Hamilton, cujo conceito é abordado e explorado por Almeida (2019)

como partes dos diversos desdobramentos do racismo estrutural das sociedades que se formaram a partir da estrutura escravista colonial.

Referências

- ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANJOS, Rafael Sanzio dos. Cartografia e quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil. *Africana Studia*, Porto, n. 9, p. 337-355, 2006.
- ANJOS, Rafael Sanzio dos. Quilombos: geografia africana-cartografia étnica-territórios tradicionais. Brasília, DF: Mapas Editora e Consultoria, 2009.
- ANJOS, Rafael Sanzio dos. *Territorialidade quilombola, fotos e mapas*. Brasília, DF: Mapas, 2011.
- BARTH, F. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 5 out. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 1 mar. 2022.
- BRASIL. Decreto nº 84.685, de 6 de maio de 1980. Regulamento a Lei nº 6.746, de 10 de dezembro de 1979, que trata do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural – ITR e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: Poder Executivo, Brasília, DF, 7 maio 1980. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/D84685.htm. Acesso em: 20 set. 2022.
- BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 21 jul. 2010.
- BRASIL. Poder Executivo. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Legislação Federal Brasileira*, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=4887&ano=2003&ato=d43MTVE5EeRpWTF21>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- COM CERCA DE 14 metros de rachadura, barragem do Rio dos Macacos na BA apresenta risco de rompimento. *G1 Bahia*, 15 maio 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/05/15/>

com-cerca-de-14-metros-de-rachadura-barragem-do-rio-dos-macacos-na-ba-apresenta-risco-de-rompimento.ghtml. Acesso em: 1 mar. 2022.

CORDEIRO, Paula Regina. *Essa terra é para filh@s e net@s não vende e não pode trocar: a disputa entre o território tradicional quilombola-pesqueiro de Rio dos Macacos e o território militarizado da Marinha do Brasil*. 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

CORDEIRO, Paula. *A militarização do cotidiano e a luta territorial na comunidade quilombola Rio dos Macacos: O território militarizado e o território da vida*. Monografia (Graduação em Geografia) – Departamento de Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

CORDEIRO, Paula; OLIVEIRA, Luana; POLLI, Leonardo de Souza. *Relatório síntese de caracterização da comunidade quilombola de Rio dos Macacos*. Salvador: UFBA, 2014.

EM VÍDEO, militares agridem líder quilombola que pediu ajuda a Dilma. *Folha de S.Paulo*, 12 fev. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/02/1411074-em-video-militares-agridem-liderquilombola-que-pediu-ajuda-a-dilma.shtml>. Acesso em: 1 mar. 2022.

IDOSO é assassinado com golpes de machado no Quilombo Rio dos Macacos. *Portal A Tarde*, Salvador, 26 nov. 2019. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/idoso-e-assassinado-com-golpes-de-machado-no-quilombo-rio-dos-macacos-1101991>. Acesso em: 1 mar. 2022.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. *Relatório técnico de identificação e delimitação do território da comunidade quilombola de Rio dos Macacos*. Salvador: INCRA, 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Luana. *A Habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: estudo de caso do programa nacional de habitação rural no território quilombola de Mocambo e Cachoeira na Chapada Diamantina*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

QUILOMBO Rio dos Macacos – O Filme. Direção: Josias Pires. Produção: Marcela da Costa. [S.l.: s.n.], 2017. 1 vídeo (120 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-coGXT1ICis>. Acesso em: 1 mar. 2022.

SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: Ayô, 2019.

No Sertão baiano

Quilombos de Laje dos Negros: o Centro Odum Rondu, a casa da esperança

Fábio Macêdo Velame

Vilma Patricia Santana Silva

Josane dos Santos Oliveira

O presente trabalho busca compreender o papel da arquitetura na construção da resistência das comunidades quilombolas do Sertão baiano a partir da relação que estabelecem com o território, a cultura e a etnicidade. Tem como recorte as 22 comunidades remanescentes de quilombos localizados na zona rural do município de Campo Formoso, localizados na microrregião de Senhor do Bonfim, no Sertão baiano, e como elemento agregador a “Casa Odum Rondu” de Dona Josefa, localizada na comunidade quilombola de Barrocas, na rede de quilombos de Laje dos Negros.

Busca-se entender: como uma casa e sua arquitetura tecem relações de territorialidades entre diversas comunidades quilombolas? Como ela constrói uma rede que abrange toda a região? Quais os valores, práticas, rituais, atividades e funções nela existentes capazes de agregar diversas comunidades quilombolas e mantê-las coesas? Como as práticas culturais e religiosas constituem a etnicidade dessas comunidades quilombolas? Para tanto, três conceitos são fundamentais para a análise: território, cultura e etnicidade.

O território é um dos conceitos-chave no entendimento das problemáticas e da vida quilombola por diversos motivos: constitui o substrato espacial do desenvolvimento da microeconomia local, geralmente de base familiar, em que se desenvolvem práticas diversas de subsistência arraigadas na terra; pela relação com a natureza (marés, estações do ano, ciclo lunar etc.), que regem a vida e a produção; pelas relações de parentescos que ali se estabelecem; pelos lugares sagrados e simbólicos que agregam a comunidade; e pelas relações de ancestralidade personificadas na terra; assim, o território assume para o quilombola uma relação “ontológica”.

Nessa perspectiva, tratamos o território através dos seguintes autores e conceitos: territorialidade multiescalar – territórios contínuos, territórios descontínuos, territórios-rede–, do geógrafo Marcelo Lopes Souza, e territórios extrovertidos e introvertidos, do geógrafo Rogério Haesbaert. Marcelo Lopes de Souza (1995), geógrafo brasileiro, em seu trabalho “Sobre o espaço: território, autonomia e desenvolvimento”, trata o território como um campo de forças¹ projetado no espaço sempre vinculado a processos identitários.

Para Marcelo Lopes de Souza, o espaço físico pode continuar o mesmo, inalterado e constante; entretanto, as relações de poder criam territorialidades diversas e dinâmicas nesses espaços, que podem apresentar temporalidades distintas, a saber: duráveis ou efêmeros, lineares ou cíclicos, longos ou curtos, estáveis ou instáveis, podendo configurar-se como territórios contínuos e descontínuos. Marcelo Lopes de Souza conceitua os territórios contínuos como uma extensão limitada da superfície, e territórios descontínuos como uma rede a articular dois ou mais territórios contínuos. Da noção de territórios descontínuos, a partir de uma análise multiescalar, Marcelo Lopes Souza deriva o seu conceito de territórios-rede, onde as redes e os territórios (superfícies) coexistem simultaneamente em escalas diferentes, em diversas temporalidades, formando uma teia. (SOUZA apud ESTEVAM, 2008)

Essa teia, além de constituir relações de poder, um campo de forças que se espacializa em temporalidades distintas, é também uma rede de significações. A cultura, através de suas dimensões simbólicas, caracteriza essas relações de poder e qualifica expressivamente o território. As dimensões simbólicas também

delimitam o espaço, criam o território e demarcam simbolicamente o substrato material, o espaço.

O geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (1997), em sua obra *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*, apresenta três formas de abordagem do território: econômica, jurídica-política e cultural. A econômica trata o território em sua perspectiva material, como uma consequência espacial das tensões entre as classes sociais inerente nas relações entre o capital-trabalho na sociedade capitalista. A jurídica-política problematiza o território como um espaço delimitado sob a tutela do Estado que exerce o seu poder. A cultural força o caráter simbólico do território, através do vivido, do experimentado, uma apropriação subjetiva do espaço que se dá pelo imaginário e pela afetividade. As três vertentes sobrepõem-se e relacionam-se.

Rogério Haesbaert (1999) irá defender, ainda, no texto “Identidades territoriais”, a proposição de que não existe território sem alguma modalidade de caracterização simbólica dos espaços pelos seus usuários, pelas pessoas que se apropriam e experimentam os espaços. Nessa perspectiva, o território edifica-se a partir de relações de poder, campos e correlações de forças que se espacializam através de processos de demarcação e delimitação simbólica. O simbólico, ao estabelecer a diferença, imprime tensão ao campo de forças e potencializa os conflitos. Tensão de relações de poder que hierarquiza, valoriza uns (cultura dominante da sociedade mais ampla) e estigmatiza, rotula e deprecia outros (subculturas das minorias), estabelecendo valores de juízo, definindo o que é bom e mau, belo e feio, agradável e desagradável, transformando o outro em marginal, perigoso e eliminado no campo social. (HAESBAERT apud ESTEVAM, 2008)

Rogério Haesbaert (2008), no trabalho “Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora”, problematiza os territórios culturais em uma configuração em rede ao traçar duas modalidades de redes: as extrovertidas e as introvertidas. As redes extrovertidas são aquelas cujos fluxos destroem territórios, chamadas também de desterritorializantes. E as introvertidas, que criam novos territórios, chamadas de territorializantes, que operam laços de cooperação, amizade, ajuda mútua e companheirismo em linhas de fuga e reterritorializações. (HAESBAERT apud ESTEVAM, 2008)

A cultura constituiu outro conceito fundamental para entendimento da arquitetura e espacialidade quilombola, nesse viés, trabalharemos dentro da perspectiva da antropologia hermenêutica ou antropologia interpretativa, de Clifford Geertz, e a teoria da circularidade cultural, também conhecida como hibridação cultural, do sociólogo e antropólogo Nestor Clancline.

Clifford Geertz (1989), em sua obra *A interpretação das culturas*, nos traz o conceito de cultura enquanto uma teia de significações, um sistema de concepções herdadas e expressadas em símbolos:

Acreditamos, como Max Weber, que o homem, é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado [...] De qualquer forma, o conceito de cultura ao qual eu me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepção herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 4)

Nestor Clancline (2008), em sua obra *Culturas híbridas*, define o híbrido e os processos de hibridização da seguinte forma:

Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridizações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras. (CLANCLINE, 2008, p. 19)

Tratamos o híbrido no sentido empregado por Clancline, enquanto um processo de combinação contínua e ininterrupta de elementos de culturas distintas constituindo uma heterogeneidade multitemporal, e não uma mera fusão desses elementos. Combinação de elementos que convivem heterogeneamente de forma paralela, simultânea, concomitantes, que se agruparam em temporalidades distintas.

Nestor Cancline questiona o caráter e o conceito de fusão de elementos puros que sustentam o conceito clássico de híbrido surgido da genética no século XIX, e que foi transposto de forma direta e equivocada para as demais áreas do conhecimento ao longo do século XX.

Nestor Cancline defende que o híbrido, dentro da sua teoria da circularidade cultural, nas ciências humanas, difere das fusões étnicas denominadas mestiçagem, da fusão de crenças chamadas genericamente de sincretismo e dos processos de fusão de sistemas de linguagens denominadas, comumente, de línguas crioulas. Para Cancline, no campo sociocultural não ocorrem fusões, mas sim hibridações, entendidas enquanto processos de agregação e combinação contínuas.

A etnicidade é outro conceito fundamental para a diferenciação das comunidades quilombolas e suas arquiteturas frente às demais comunidades rurais. Trataremos a etnicidade de forma multiescalar, multidimensional, na relação e conexão entre a etnicidade primordial de Clifford Geertz, a etnicidade relacional de Fredrick Barth e a etnicidade situacional de Abner Cohen.

Clifford Geertz (1989), em seu texto *A interpretação das culturas*, afirma que a etnicidade assume uma dimensão estática, como algo que se recebe de outras gerações, uma carga ou patrimônio cultural no qual o indivíduo recebe, preserva e transmite uma cosmovisão e um *ethos* (conjunto de valores éticos e estéticos). A etnicidade passa a ser algo intemporal, na qual traços culturais, como as crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, vestuário, culinária, arte etc. são transmitidos de geração para geração na história do grupo.

Fredrik Barth (1997), em sua obra “Grupos étnicos e suas fronteiras”, trata a etnicidade de forma relacional, mutável, dinâmica, dada pelas interrelações e tensões sociais, na qual o grupo étnico se constrói na relação com o outro. O grupo étnico é definido pela sociedade mais ampla ou por outros grupos étnicos e, ao mesmo tempo, por sua reação a essa definição (positiva ou negativa). A etnicidade, para Fredrick Barth, provoca ações e reações entre um e outro grupo étnico em uma sociedade que não para de se transformar. Essas relações e construções étnicas se dariam pelas fronteiras étnicas, zonas de interação e tensionamento entre grupos étnicos.

Abner Cohen (1974, 1978), em seus trabalhos *Urban Ethnicity* e “Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology”, trata a etnicidade situacional de forma política, algo que se constrói nas correlações de forças, no campo de intensidade de lutas,

conflitos e jogos de poder. A etnicidade constrói-se na associação de indivíduos com interesses comuns, de instrumentalização para um determinado fim numa arena de conflitos, eminentemente mobilizacionista para uma causa e objetivo coletivos.

A Bahia é, atualmente, o primeiro estado do Brasil em número de quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares (FCP), com 740 quilombos. Do universo de quilombos da Bahia, os que apresentam os piores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH), segundo diagnósticos da Secretária da Pobreza e Desenvolvimento Social da Bahia (Sedes), são os localizados no semiárido baiano, notadamente os da região do sisal e, dentre esses, o mais notório é o Quilombo de Lajes dos Negros, por constituir uma rede que agrega cerca de 22 comunidades quilombolas. A rede de comunidades remanescentes de quilombos de Laje dos Negros fica a duas horas de estrada de terra do município de Campo Formoso, no norte do estado, em meio a plantações de sisal. O sisal constituiu a base econômica da região e, notadamente, das comunidades quilombolas locais que trabalham tanto nas plantações quanto no seu processamento.

A área também era caracterizada pela extrema violência decorrente do plantio da *Cannabis sativa*, conhecida popularmente como maconha, e do tráfico de drogas dela decorrente. A região já foi chamada de “polígono da maconha”, pelo volume do plantio clandestino no semiárido, que implicava em diversos conflitos provenientes de ações policiais e de disputas entre grupos rivais no domínio do tráfico. Essa situação foi minimizada, além da repressão policial intensiva, com a política de apoio à produção da cultura do sisal, da fabricação de produtos que utilizam essa matéria-prima na região e da atividade econômica da mineração.

Todavia, sob a égide do sisal, essas comunidades vivem em subempregos próximo ao trabalho escravo, sobrevivem no limite da pobreza com ajuda dos programas sociais do governo federal, principalmente o Bolsa Família, sendo que, para algumas famílias, esse benefício constitui a única fonte de renda. Verifica-se na região a presença de práticas modernas de trabalho escravo, assim como do trabalho infantil. Há uma grande quantidade de mutilações dos membros superiores em virtude da utilização das máquinas de processamento do sisal pela sua má manutenção, pela falta de treinamento dos operadores e, também, pelo excesso de horas de trabalho. A rede de quilombos de Laje dos Negros perfaz uma população de 12.700 pessoas (Tabela 1 e Mapa 1), distribuídas da seguinte forma:

Tabela I

Número de famílias nos quilombos da rede de Laje dos Negros

QUILOMBO	NÚMERO DE FAMÍLIAS
Laje dos Negros	700
Laje de Cima I	130
Laje de Cima II	124
Barroca	52
Sangrador I	32
Sangrador II	36
Sangrador III	29
Mulumgu	84
Alagadiços	96
Casa Nova	48
Amaro	66
Ferreira	42
Pato I	74
Pato II	33
Pato III	34
Pedra	68
Paqui	150
Saquinho	55
Bêbedo	66
Poço Pedra	38
Lagoa Branca	80
Buraco	48
TOTAL	12.700

Fonte: Caetano; Sirqueira; Velame (2010).

Essas 22 comunidades quilombolas inicialmente constituem uma territorialidade em rede, um território descontínuo, onde cada comunidade quilombola, numa escala reduzida, constituiu um território contínuo, com suas especificidades, mas que se comunicam, se conectam, realizam trocas materiais e simbólicas das mais diversas.

Constituem, ainda, territórios introvertidos, operando uma rede de cooperação, solidariedade, ajuda mútua, tornando-se o *locus* de resistência socioculturais dos negros quilombolas locais, notadamente durante os grandes períodos de seca que assolam a região. Esses territórios introvertidos quilombolas passaram por um processo de diferenciação simbólica a partir de uma etnicidade relacional,

na qual foram historicamente rotulados, depreciados e estigmatizados pela população que habita as cidades da região, como sendo “descendentes de escravos”, “gente atrasada”, “povo da época da escravidão” e “gente negra que chega a ser azul”, constituem um grupo étnico à margem da sociedade mais ampla da região. Vivem num isolamento, “perdidos no tempo e no espaço”, abandonados a toda sorte pelo Estado, no coração do Sertão baiano. Esse distanciamento das cidades da região torna a rede de territórios introvertidos quilombolas de Laje dos Negros em uma das principais estratégias de sobrevivência do povo negro quilombola da região. Esses quilombolas lançam mão da etnicidade primordial (cultural e religiosa) e situacional (política) como forma de combate aos estigmas projetados sobre eles pela sociedade mais ampla, através dos processos da etnicidade relacional.



Mapa I

Quilombos de Laje dos Negros. Preto: Cidade de Campo Formoso; Vermelho: Quilombos da Rede de Laje dos Negros; Azul: Quilombo de Barrocas
Fonte: imagem do acervo do autor.

Conforme as tradições orais, várias foram as origens da rede de quilombos de Laje dos Negros. Conforme Florência Costa Nascimento, de 85 anos, neta de um escravo chamado Miguel da Costa, a área de quilombos de Laje dos Negros surgiu a partir da ação de um negro, escravo, chamado Luizinho.

Segundo Dona Florência, Luizinho veio fugido e encontrou essa localidade protegida por uma cadeia de morros, estratégica para fugas e para instalação de uma comunidade quilombola, lá casou e constituiu família, dando ao lugar o nome de Laje, por causa de uma formação rochosa plana local. Mais tarde, a população do quilombo acrescentou o termo “Negro”, originando a nomenclatura atual, Laje dos Negros.

Outra versão foi dada por Dona Josefa Florentina Sales Celestino, 56 anos de idade, líder da comunidade quilombola de Barrocas (Figuras 1 e 2), dona da “Casa Odum Rondu” (Figura 3) e que desenvolve os ofícios de parteira, curandeira e rezadeira. Segundo ela, o nome Laje dos Negros é oriundo de um riacho próximo à comunidade constituída de pedras e lajes e, em uma ocasião de fuga, dois negros, escravos, pularam e sumiram no rio, daí o termo Laje dos Negros.

De forma geral, a formação desses quilombos da região do semiárido baiano advém da expansão da pecuária extensiva no sertão no período colonial, atividade econômica desenvolvida pela aristocracia portuguesa como forma e estratégia da coroa portuguesa de ocupação do território. Esses quilombos surgiram na segunda metade do século XVII e se desenvolveram durante todo o século XVIII.

Tem um recorte étnico predominante dos povos de origem bantu, que são africanos de língua Kimbundu e Kikongo, da região que corresponde hoje aos países do Congo, República Democrática do Congo e Angola, que compuseram o segundo ciclo do tráfico negreiro no Brasil. Esses quilombos têm como traço cultural marcante o paralelismo do catolicismo popular com as práticas religiosas de matrizes africanas, notadamente de culto aos caboclos, “os donos da terra”, muito comum entre os povos bantus no Brasil, principalmente no sertão nordestino.

São comunidades que foram criadas e permaneceram isoladas da sociedade mais ampla por muito tempo devido a sua localização. Tiveram poucos contatos, constituindo um referencial de resistência negra entre os quilombos da Bahia, a partir de sua etnicidade primordial (cultura e religiosidade), situacional (política e espacial) e relacional (frente aos demais quilombos do estado).

Criou-se uma “mística” entre pesquisadores, líderes quilombolas e militantes do movimento negro na Bahia sobre os Quilombos de Laje dos Negros, na contramão do estigma depreciativo projetado neles pela sociedade mais ampla. Os Quilombos de Laje dos Negros são tidos pelos movimentos da negritude baiana como símbolo de resistência cultural, com certo ar de “purismo culturalista”, “autenticidade étnica”, “o elo perdido da escravidão”, “o reino do Congo no seio do Sertão baiano”.

Em virtude de seu isolamento espacial que perdurou ao longo do tempo e pela sua escala e rede composta de 22 comunidades quilombolas articuladas e conectadas, Laje dos Negros é tida como uma “África reencontrada”, numa perspectiva étnico-racial. Dentre as 22 comunidades quilombolas da rede de Laje dos Negros, destaca-se a de Barrocas, por causa da liderança social, política e religiosa de Dona Josefa Florentina Sales Celestino, materializada em sua moradia, também conhecida como Casa Odum Rondu, centro de culto a caboclos. Barrocas é uma comunidade quilombola que integra a rede de quilombos de Laje dos Negros, composta por uma rua principal que corta e estrutura linearmente toda a comunidade. A rua de terra batida agrega em seu entorno uma mercearia, dois bares, um campo de futebol, um cemitério, uma cisterna, 52 casas, sendo a maioria casas de adobe com pequenos quintais, e a Casa Odum Rondu na entrada da comunidade.

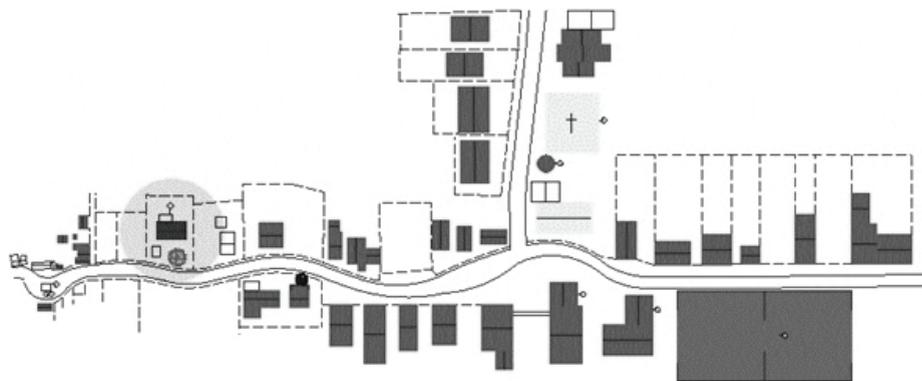


Figura 1

Quilombo de Barrocas e a Casa Odum Rodu marcada em azul

Fonte: Velame (2010).



Figura 2

Quilombo de Barrocas

Fonte: Velame (2010).

O Quilombo de Barrocas, que tem como padroeiro Santo Antônio, constitui a comunidade quilombola da região mais precária e pobre. As casas não possuem cisternas e fossas sépticas e a comunidade não possui sistema de abastecimento de água da Empresa Baiana de Águas e Saneamento (Embasa). Barrocas é abastecida por um tanque existente na comunidade quilombola vizinha de Mulungu, tendo, portanto, graves problemas de abastecimento de água, sobretudo durante o verão, com as secas recorrentes.

O atendimento médico é precário, não possui posto de saúde e o médico vai à comunidade três vezes ao mês. A comunidade tem um alto índice de óbitos de mulheres provenientes de complicações na hora do parto, devido à distância até

o posto de saúde e o hospital em Campo Formoso. A própria Dona Josefa teve 17 filhos, dos quais apenas seis encontram-se vivos, os demais morreram no parto.

Não possui escola municipal, apenas no Quilombo de Laje dos Negros. As crianças de Barrocas têm que se deslocar para lá todos os dias para ter acesso à educação básica e fundamental, assim como todas as crianças em idade escolar dos demais quilombos da região.

Embora seja a comunidade mais precária e desprovida de serviços urbanos dentre os quilombos de Laje dos Negros, a comunidade quilombola de Barrocas possui a principal construção da região quilombola, a Casa Odum Rondu (Figura 3), de Dona Josefa Florentina de Sales Celestino, também conhecida de Dona Josefa, que se constitui na “casa da esperança no Sertão baiano”.



Figura 3

Casa Odum Rondu no Quilombo de Barrocas

Fonte: Velame (2010).

A “Casa Odum Rondu” é um centro de Caboclo onde acontecem práticas afro-brasileiras mescladas às práticas oriundas do catolicismo popular do alto Sertão baiano. As principais manifestações culturais da comunidade são as festas oriundas do catolicismo popular do semiárido combinada com práticas de origem africanas, ou seja, novenas católicas seguidas com rodas de samba – rodas de São Gonçalo: festa de São João, festa de Santo Antônio, Caruru de São Cosme e São Damião, Santa Bárbara e a festa de São Gonçalo. Dentre essas, as duas principais festas da comunidade são a festa de Santo Antônio e de São Gonçalo; sempre seguidas da aparição do Caboclo Odum Rondu, que dança, cura e aconselha os desvalidos do Sertão baiano, segundo Dona Josefa:

*O Meu Santo Antônio de Luz
ele é dono da Maré,
ô meu Santo Antônio de Luz,
ele é luz, é luz,
ô meu Santo Antônio de Luz,*

*O Meu Santo Antônio de Luz
ele é dono da Maré,
ô meu Santo Antônio de Luz,
ele é luz, é luz, ô
meu Santo Antônio de Luz,*

*O Meu Santo Antônio de Luz
ele é dono da Maré, ô meu Santo Antônio de Luz,
ele é luz, é luz,
ô meu Santo Antônio de Luz.*

*O Meu Santo Antônio de Luz
ele é dono da Maré, ô
meu Santo Antônio de Luz,
ele é luz, é luz, ô
meu Santo Antônio de Luz.*

*O Meu Santo Antônio de Luz
 ele é dono da Maré, ô
 meu Santo Antônio de Luz,
 ele é luz, é luz, ô
 meu Santo Antônio de Luz.*

E ainda temos a de São Gonçalo, segundo Dona Josefa:

*São Gonçalo não é como os outros santos,
 como os outros santos,
 São Gonçalo quer que cante, quer que cante,*

*São Gonçalo não é como os outros santos,
 como os outros santos,
 São Gonçalo quer que cante, quer que cante,*

*São Gonçalo não é como os outros santos,
 como os outros santos,
 São Gonçalo quer que cante, quer que cante*

O termo “Odum Rondu” é uma corruptela do termo “Ogum de Ronda”, uma entidade respeitada e reverenciada em Terreiros de candomblé da Nação Angola na Bahia, muito presente e recorrente em templos de matrizes africanos no interior do estado.

Dona Josefa tinha uns “calundus” (transe) quando era criança, com 12 anos começou a “cair” (transe), depois a trabalhar rezando e tratando as pessoas, como ela nos diz: “passei a fazer sentença de rezar às pessoa”, usando sempre o raminho vassourinha, arruda, manjeriçãõ pra “rezar o povo”. Odum Rondu dá o nome à casa, porque é o caboclo que se manifesta em Dona Josefa, ele é o responsável pela “saúde” do povo e conselheiro dos desvalidos dos quilombos do Sertão baiano.

A “Casa Odum Rondu” é composta pela casa de Dona Josefa, com características residenciais, somada por um salão lateral, um “barracão” semelhante

aos barracões dos terreiros de candomblé da Bahia. São duas casas geminadas: uma para moradia, vinculada a esfera da reprodução da vida de Dona Josefa, e a outra de caráter multifuncional, que constitui o centro de resistência social, cultural, religiosa e política quilombola.

Esse “barracão” (Figura 4) é constituído por três espaços: 1. o salão, onde se realizam as festas da comunidade com as possessões das entidades como os caboclos, boiadeiros, vaqueiros (Figura 4), com uma marcação no piso em forma de cruz e círculo, chamado de *itoto* nos terreiros da Bahia (Figura 5), e no teto do centro do salão com conchas e fitas, em volta do qual se dão as festas em que dança o Caboclo Odum Rondu, constituindo o *axi mundi* da casa – ponto de conexão entre o plano material e imaterial da existência (Figura 6) –; 2. uma salinha, onde vestem as entidades; 3. um nicho, ao fundo do salão onde está um altar, com diversas imagens de santas e santos católicos e elementos da religiosidade afro-brasileira (Figuras 7, 8 e 9).



Figura 4

Barracão do Centro Odum Rondu no Quilombo de Barrocas

Fonte: Velame (2010).

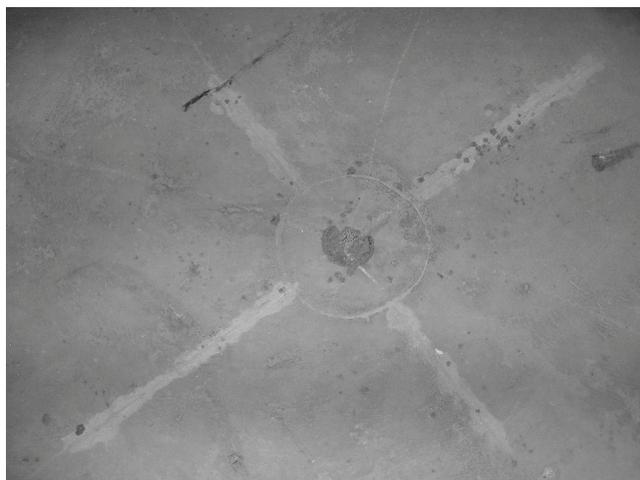


Figura 5

Itoto do Barracão do Centro Odum Rondu

Fonte: Velame (2010).



Figura 6

Búzios e Fitas que compõem o eixo de ligação dos planos materiais e espirituais

Fonte: Velame (2010).



Figura 7

Estátua Odum Rondu no nicho ao fundo do barracão

Fonte: Velame (2010).

Os Caboclos, “os donos da terra” (SANTOS, 1992), considerados aqui como o autóctone – o índio no candomblé – e uma gama de entidades que, embora não sejam índios, compartilham de um conjunto de características que os aproximam, como: o Marujo, Boiadeiro, Capangueiro, Pescador, Preto Velho etc. Assim, encontram-se inseridos num sistema cultural e religioso afro-brasileiro e tornam-se entidades afro-brasileiras.

Tratamos o Caboclo, na Casa Odum Rondu e o seu culto no universo do Quilombo de Laje dos Negros, não como um mero desdobramento, uma simples variante do sistema ritual jeje-nagô, nem uma fusão de práticas culturais

indígenas e africanas (afro-ameríndias), tampouco como um fenômeno de desvio como influência da umbanda e kardecismo, ou como uma representação da literatura indianista do Romantismo do século XIX no universo do imaginário da cultura popular, ou como uma ressignificação do índio herói da guerra da independência da Bahia. Compreendemos a presença do Caboclo no candomblé de Cachoeira e São Félix, no sentido empregado por Jocélio Teles dos Santos (1992), como algo inerente, próprio e constitutivo ao sistema simbólico religioso e sociocultural do candomblé:

O Caboclo seria assim umas das variantes canônicas, entre outras, do sistema religioso afro-baiano, no qual a uma valorização política das origens africanas (em particular a iorubá), e diversas combinações, assimilações e integrações, mesclando várias referências culturais, a partir de um campo de significações aberto a procedimentos analógicos e comparativos [...] Pelo exposto, concluo que o Caboclo é menos brasileiro do que aparenta ser e mais ‘africano’ do que se poderia crer. Imerso num universo de referência africana e sendo sempre reiterado como o elemento autóctone – ‘o verdadeiro caboclo é o índio’-, essa entidade, que constitui um verdadeiro anátema no Candomblé, é, por assim dizer, afro-brasileiro. [...] A partir de elementos presentes na simbologia afro-baiana, constitui a imagem de um autóctone que, se por um lado espelha, assimila e reproduz valores ditos oficiais, também reelabora esses valores, dando-lhes uma feição própria: o autóctone deixa de ser aquele que não se deixou dominar no processo histórico brasileiro para representar, na sua gama de significações, ‘o dono da terra’. Desse modo, o candomblé recria, a partir de elementos próprios, um índio que a sociedade brasileira imagina conhecer. (SANTOS, 1992, p. 146)

O Caboclo, o índio no sistema simbólico afro-brasileiro, diferentemente dos deuses africanos (Orixá, Vodum e Inquice), não precisa ser “feito”, raspado, na maioria das vezes já nasce “feito”. Há diferenças entre as divindades africanas com os Caboclos: as divindades africanas são o corpo da África, o Caboclo é o índio-corpo do Brasil; as divindades africanas atendem às emergências espirituais, o Caboclo atende à emergência material; as divindades africanas são “próximas”, os Caboclos são “mais próximos”; as divindades africanas estabelecem uma

comunicação indireta com os mortais, já os Caboclos fazem uma comunicação direta com os seres humanos; as divindades africanas são solenes, os Caboclos possuem um caráter festivo e humano.

Pode ser um Caboclo individual ou de família, uma herança de família que passa de geração a geração, que imprime um teor de prestígio a uma determinada comunidade negra. São vinculados aos habitantes do Brasil, os índios, com quem os africanos entraram em contato quando aqui chegaram e interagiram, notadamente os povos bantus e/ou viajantes que desbravavam mares (marujos), e terras (boiadeiros e vaqueiros).

Os Caboclos são mais humanizados, logo, mais próximos das paixões e necessidades dos homens, estão mais voltados à resolução dos problemas mais imediatos, corriqueiros; os mais triviais, ínfimos, da esfera do cotidiano, da esfera reprodução da vida. São mais rápidos, ágeis, movimentados e com mais ação na solução de problemas emergenciais, voltados à concretização e realização material imediata.

Comunicam-se de forma direta com as pessoas, sem intermediários, dão conselhos e recomendações à solução de algum problema, assim como indicam algum *ebó* (oferendas), tratamentos com uma dada erva e banho-de-folhas. Todavia sua natureza é a mais diversa, humanizada, temos Caboclos temperamentais, brincalhões, bagunceiros, beberrões, mulherengos, agressivos, alegres, extrovertidos, festeiros etc.

O Caboclo Odum Rondu da comunidade quilombola de Barroca cuida das mazelas, desventuras e infortúnios individuais e coletivos dos membros da rede de Quilombo de Laje dos Negros. Para lá se dirigem negros e negras dos 22 quilombos da região nos dias de festa procurando sessões e “consultas” para tratamento dos males do espírito e do corpo.

Nesses dias, a casa abre as suas portas e o Caboclo Odum Rondu vira o médico dos desvalidos do Sertão, passando receitas de ervas medicinais, rezando o corpo e fazendo procedimentos de cirurgias espirituais, assim como recomenda hábitos e costumes alimentares. Ainda vira conselheiro de desavenças entre pais e filhos, maridos e esposas, entre familiares, entre os membros internos de um determinado quilombo ou entre as comunidades quilombolas de Laje dos Negros.

Transforma-se em conselheiro no trabalho, seja na lida na roça, na criação de caprinos, na vida dura do cultivo e processamento do sisal e nos negócios dos mercados e feiras. Ocupa o lugar de juiz em disputas, conflitos e tensões entre famílias, amigos, adversários e inimigos dos membros dos quilombos.

O Caboclo Odum Rondu cuida das desventuras e traz a ventura, zela pelos infortúnios e traz as fortunas dos negros dos quilombos da rede de Laje dos Negros. Nesses dias de festa e consulta, o Caboclo Odum Rondu incorporado em Dona Josefa veste-se a caráter, num quartinho adjacente ao barracão, e é recebido com grande alegria e júbilo pelos membros da comunidade quilombola de Laje dos Negros no salão do barracão.

Sob aplausos e cantigas de caboclo, Odum Rondu dança, gargalha e recebe seus presentes, sai do barracão e adentra o espaço aberto em frente à casa onde tem uma pequena árvore rodeadas de bancos. Em volta dela, ele dança, regozija-se e prontamente senta-se e recebe um a um dos presentes. No espaço aberto, sob a luz da lua e das estrelas, lugar próprio dos caboclos, Odum Rondu passa a noite a receber as pessoas orientando-os nas desventuras e infortúnios da existência, e dando-lhes as sugestões dos caminhos da ventura.

Ao fundo do barracão, velada com uma cortina de pano, temos um nicho com um altar onde se encontram diversas imagens, esculturas, pinturas, fotografias de santas e santos católicos e da religiosidade de matrizes africanos. Há uma cultura quilombola local pautada pela coexistência de uma cultura centrada num hibridismo, num paralelismo afro-católico, em que cada um tem a sua temporalidade de culto: as novenas e missas católicas e as sessões de Caboclo.

Todos eles possuem no espaço da Casa Odum Rondu a sua morada, onde, juntos, dão o alento e a esperança na vida afortunada e desafortunada dos homens, compondo através de agregações um espaço híbrido.

Esse processo de hibridação, entendido enquanto agregação e combinação contínuas, criou em Laje dos Negros um paralelismo religioso afro-católico e afro-indígena, cuja formação básica já trouxe, em si, combinações socioculturais de africanos bantus de origens étnicas distintas que criaram na arquitetura dessa casa de Caboclo uma heterogeneidade multitemporal, uma totalidade fragmentária, um paralelismo espacial, em que “cada um têm o seu lugar”, “cada qual em seu cada qual” no espaço do terreiro, convivendo respeitosamente com suas diferenças.

Uma hibridação espaço-temporal de lugares e elementos simbólicos de culturas diferentes, pré-existentes, constituindo uma totalidade fragmentária no espaço do Centro Odum Rondu. Hibridação espaço-temporal em que as relações entre os diversos espaços e as festas do Caboclo desvelam e compõem a heterogeneidade multitemporal da Casa Odum Rondu.

Não há hibridação de espaços e elementos simbólicos na arquitetura como algo estático; pelo contrário, o tempo, através das festas, é o elemento que opera, dinamiza e realiza a hibridação e edifica lugares. As festas são os construtores da hibridação no espaço da Casa Odum Rondu. Ao que dizem “cada qual em seu cada qual”, acrescentamos na temporalidade da festa: cada qual em seu cada qual e ao seu tempo, cada um ao seu tempo.

Logo, a hibridação encontra no tempo das festas das novenas e missas católicas e das festas do Caboclo Odum Rondu o combustível do processo de combinação espacial. O tempo, através das festas, desvela a dobra do ser sobre o ente, a posição de cada um dentro da casa, onde cada qual assume sua posição e seu devido lugar. Durante as festas, em suas temporalidades, a hibridação atinge a sua plenitude.

Hibridação espacial temporal da arquitetura que incorpora e é constituída pela hibridação cultural. No fundo do salão encontra-se um nicho onde está um altar com diversas imagens de santos e santas católicos e imagens afro-brasileiras (Figuras 7, 8 e 9).

No altar do nicho existem imagens de santas e santos do catolicismo popular do Sertão baiano, tais como: São Pedro, Santo Antônio, São Bartolomeu, São Lazaro, São Jorge, Cosme e Damião, Santa Bárbara, Nossa Senhora Aparecida, Jesus Cristo e anjos. Esses dividem os espaços com imagens das religiões de matrizes africanas, tais como: Iemanjá em sua forma latinizada de sereia e em sua forma na umbanda, Preto Velho, Coladina, Baianas e caboclos, com destaque à imagem do Caboclo Odum Rondu no alto do altar (Figura 7).



Figura 8

Nicho no barracão com altar com imagens e esculturas católicas e afro-brasileiras

Fonte: Velame (2010).



Figura 9

Paralelismo afro-católico com imagens e esculturas católicas e afro-brasileiras

Fonte: Velame (2010).

A “Casa Odum Rondu” desempenha várias funções dentro do quilombo, constitui o coração do Quilombo de Barrocas e torna-se também o centro da rede de quilombos de Laje dos Negros. A casa tece o território-rede dos territórios introvertidos quilombolas. Transforma-se no centro da errância e da itinerância das comunidades quilombolas que a ele se dirigem atrás de cuidados para seus infortúnios e fortunas, desventuras e venturas, dando sustentação ao fluxo da vida.

A casa possui diversas funções que se justapõem dentro do quilombo, tais como: centro comunitário, onde são realizadas as reuniões sobre problemas da comunidade; centro cultural, onde são realizadas as preparações das festas da comunidade; creche, onde as crianças ficam enquanto as mães vão trabalhar no sisal; centro de processamento do sisal e do artesanato utilizando as fibras do sisal; escola, onde as crianças desenvolvem atividades de coordenação motora e aprendem as primeiras letras com os próprios líderes quilombolas que viraram professores improvisados; posto de saúde, onde são feitos os tratamentos e práticas medicinais alternativas e rezas por Dona Josefa, assim como a visita esporádica de médicos; posto de serviços sociais, com a distribuição de cestas básicas; farmácia do povo, onde se distribuem os remédios da secretária municipal de saúde; centro religioso, onde se realiza as novenas católicas, missas e o recebimento de entidades, os Caboclos, para atendimento da comunidade.

E é justamente a religiosidade que torna a o “Centro Odum Rondu” do Quilombo de Barrocas a principal construção da rede de quilombo de Lajes dos Negros. Ela é a mais importante porque a população local atribui o valor de ancestralidade ao caboclo Odum Rondu, que pelas curas, tratamentos, realizações e acontecimentos feitos aos desvalidos no alto sertão de Campo Formoso tornou-se um ancestral coletivo de toda a rede de quilombos de Laje dos Negros. A figura do Odum Rondu e a sua morada, sua casa, constrói a etnicidade multidimensional da comunidade quilombola de Laje dos Negros.

O Caboclo Odum Rondu propicia, num primeiro momento, uma etnicidade primordial, enquanto herança recebida da imagem de uma entidade coletiva cujo prestígio se estende aos seus seguidores, caboclo que historicamente havia salvado seus pais, avós e bisavós de grandes mazelas. Ele dita condutas e comportamentos, ou seja, valores, ética e estética nas comunidades quilombolas.

Alimenta o *ethos* quilombola local, assim como coopera na cosmovisão das comunidades quilombolas de Laje dos Negros.

Num segundo momento, o Caboclo Odum Rondu estabelece uma etnicidade relacional na medida em que possibilita as condições de reação das comunidades quilombolas de Laje dos Negros ao estigma do atraso, da escravidão, da desumanização que a sociedade local imprime aos quilombolas da região. Da mesma forma, distingue e diferencia os membros dos quilombos de Laje dos Negros das populações rurais e dos demais quilombos da região, imprimindo um teor de prestígio por serem protegidos por um caboclo forte e de grande poder.

Por fim, o Caboclo Odum Rondu possibilita o advento de uma etnicidade situacional, ou seja, instrumental, mobilizadora e política nos momentos em que essa população enfrenta grandes mazelas, como em períodos de secas, quando o caboclo se faz mais presente, trazendo fortuna e ventura aos desvalidos do sertão, notadamente estimulando a organização política das comunidades quilombolas na cooperação, ajuda mútua, solidariedade e tensionamento junto ao poder público com medidas sociais para o enfrentamento da seca.

A Casa Odum Rondu dá acolhimento, morada, instância e circunstância às etnicidades primordiais, relacionais e situacionais das comunidades quilombolas de Laje dos Negros.

A Casa Odum Rondu tece o território-rede, o território introvertido de Laje dos Negros, torna-se a linha da rede de quilombos da região. Durante a presença do Caboclo Odum Rondu, a casa opera uma dobra do território-rede quilombola para uma territorialidade concêntrica. A Casa Odum Rondu torna-se o centro da itinerância e errância dos membros das comunidades quilombolas que a ele se dirigem atrás de cuidados para seus infortúnios e fortunas, desventuras e venturas, dando sustentação ao fluxo da vida, possibilitando um suporte para os processos de construção das etnicidades das comunidades quilombolas.

A Casa Odum Rondu transforma-se no “itoto”, o elemento de ligação do mundo material e espiritual do conjunto dos quilombos de Laje dos Negros, tornando-se a “casa da esperança no Sertão baiano”.

Notas

1. O conceito de poder, enquanto uma correlação de forças, é tratado pelo filósofo francês Michel Foucault em *Microfísica do poder* e *Vigiar e punir*. Para o autor, o poder passa a ser um campo de forças em diversas escalas e presente em todas as relações sociais, rompendo com as noções clássicas de poder como uma coisa que possui substância e, portanto, que pode ser possuído por alguém. O poder não se tem, se exerce sempre em uma relação com o outro; o poder não é algo, uma coisa, uma meta, um fim a ser atingido por uma pessoa, grupo ou classe social, mas sempre relações e correlações de forças; e, por fim, o poder não habita em um lugar, o Estado, mas está presente de forma difusa em todo o corpo social.

Referências

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNER, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p. 187-227.
- CAETANO, Vilson; SIRQUEIRA, Rodrigo; VELAME, Fábio. *Cartografia étnica e social de povos e comunidades tradicionais*. Salvador: SEDES, 2010.
- CLANCLINE, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2008.
- COHEN, Abner. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Illinois, v. 7, p. 379-403, 1978.
- COHEN, R. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock, 1974.
- ESTEVAM, Márcio E. Dantas. Territórios-rede na Bahia: análise dos territórios ciganos no recôncavo baiano, com ênfase às cidades de Governador Mangabeira e Cruz das Almas. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 4., 2008, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Niterói, RJ: EdUFF, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, Angelo. *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: Edufba, 2008. p. 393-419.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 49-58.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés baianos*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Sobre o espaço: território autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

No Recôncavo baiano

Quilombo Salamina Putumuju: arquiteturas da resistência quilombola

Fábio Macêdo Velame

André Lima O'Dwyer

Sônia Mendes Reis Nascimento Silva

O presente trabalho visa analisar a importância da terra enquanto um elemento de resistência cultural e construção identitária – do território a arquitetura – nas comunidades quilombolas de Maragogipe, Recôncavo baiano, sobretudo na comunidade remanescente de Quilombo Salamina Putumunju. A terra, nessa comunidade quilombola, como elemento material da produção arquitetônica, é depositária de saberes locais vinculados aos valores de natureza, ancestralidade e parentesco que compõem a sua *cosmovisão* e o seu *ethos*. Entretanto, hoje em dia, existe um processo paulatino de abandono do uso da terra na arquitetura em virtude de três aspectos: a chegada dos projetos Minha Casa Minha Vida, a ética e estética dos cultos neopentecostais, e o desmatamento proveniente de diversos fatores, principalmente o plantio de eucaliptos para a indústria de celulose que reduziu, substancialmente, a oferta de madeiras de lei.

A comunidade quilombola de Salamina Putumuju, localizada¹ no município de Maragogipe-Ba (Figura 1), constitui a maior comunidade quilombola da região e é formada por 52 famílias distribuídas em seis localidades: Tororó, Ponta do Ferreiro, Olaria,

Dunda, Piripau e Forte Salamina (Figura 2). O Quilombo de Salamina Putumuju constitui, também, o maior quilombo do município em extensão territorial com 2.061,5588 ha, apresenta um perímetro de 25.000 m e é uma referência na luta pela posse da terra para todos os demais quilombos locais.² Foi certificada como Comunidade Remanescente de Quilombo³ pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2003, e o seu Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID) foi elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e concluído em outubro de 2006. O processo de demarcação e titulação das terras encontra-se em finalização no Incra.

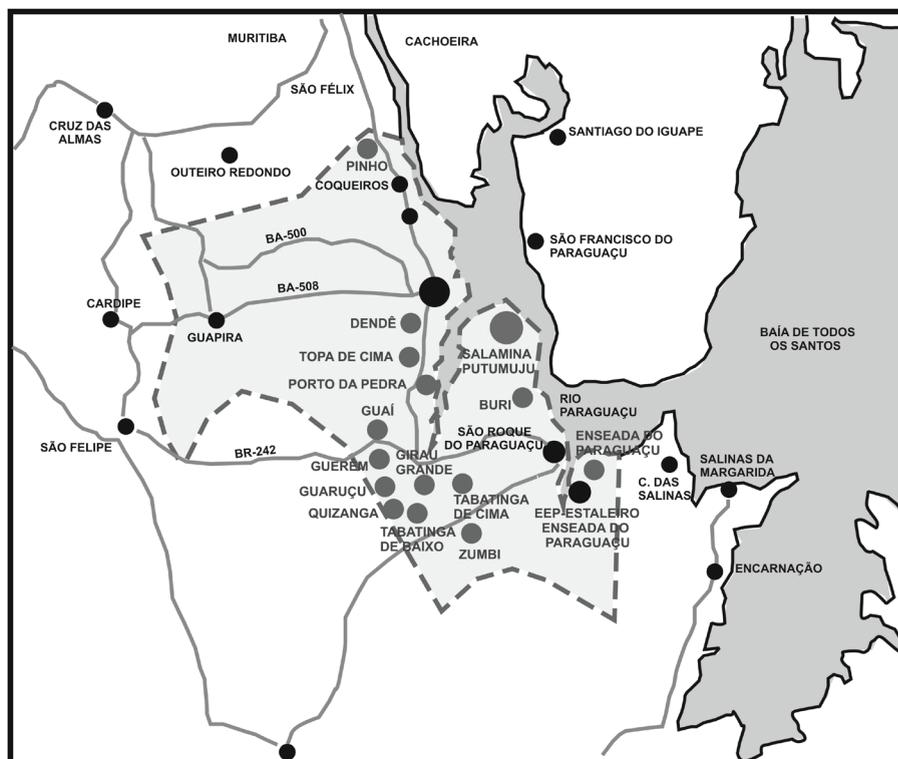


Figura 1

Localização das comunidades quilombolas de Maragogipe-BA

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).



Figura 2

Localidades do Quilombo Salamina Putumaju

Fonte: Souza Junior, Velame, Barbosa (2013).

A região de Maragojipe, no final do século XVI, era habitada por índios tupinambás que se dedicavam à roça, pesca e caça. Os colonizadores portugueses empenharam-se, num primeiro momento, na exploração da madeira e, em seguida, na cultura da cana-de-açúcar, quando foram construídos diversos engenhos ao longo do Rio Paraguaçu, dentre os quais se destacou o Engenho Novo, em Maragojipe.

No século XVII foi edificado o Forte de Santa Cruz, também chamado de Forte Salamina, como elemento de defesa da entrada do Rio Paraguaçu de invasões estrangeiras em virtude do papel que a região adquiriu como a principal produtora mundial de açúcar após a redução da importância do Haiti nesse mercado, em consequência das rebeliões de 1792 que aconteceram naquele país.

No Engenho Novo, por volta do final do século XIX, não mais se cultivava a lavoura de cana-de-açúcar. As atividades desenvolvidas passaram a ser a extração da madeira e da piaçava, e perduraram até o engenho ter sido comprado por Tiopombo de Almeida, que criou a Fazenda Charqueada Salamina e instalou a criação de gado de forma extensiva.

Alguns remanescentes de quilombos originários do antigo engenho foram trabalhar no charqueamento da carne, outros foram constrangidos e “convidados” a sair das áreas que ocupavam e concentraram-se em locais de difícil acesso,

onde puderam plantar sem o incomodo dos animais que destruíam suas roças e continuar a extrair a piaçava. (DUTERVIL; OLIVEIRA; COPQUE, 2006, p. 19) Logo após a falência da Fazenda Charqueada e do processamento da carne, a fazenda foi comprada por Rosalvo Ribeiro Sanchez, que deu continuidade à pecuária, mas junto com a atividade da piaçava e da extração da madeira. Com a morte de Rosalvo, a fazenda foi herdada pelo seu filho, Rosalvo Ribeiro Sanchez Junior, que deu continuidade às atividades econômicas do pai. Portanto, os trabalhadores negros, descendentes de escravos, empregados nas atividades da fazenda, eram de remanescentes da Fazenda Charqueada Salamina.

Todavia, antigas práticas do sistema escravista juntavam-se a novas que caracterizam o trabalho escravo, tais como: violência física e moral, com castigos corporais e psicológicos; atribuição de nomes de animais da fazenda aos trabalhadores no batismo ou como apelidos; a obrigatoriedade de comprar os mantimentos alimentícios nas estrebarias e mercados do dono da fazenda, produtos geralmente apodrecidos; obrigatoriedade de entregar a metade ou dois terços da produção ao dono da fazenda; a proibição de comer e comprar produtos caso não trabalhassem por motivos quaisquer, inclusive de saúde; a venda da fazenda de porteira fechada, inclusive com a venda das dívidas dos trabalhadores nos mercados e mercearias dos fazendeiros – vendendo indiretamente a mão de obra local por intermédio das dívidas –, impossibilitado a mobilidade dos trabalhadores locais, ou seja, o cerceamento da liberdade e do direito de ir e vir em função das dívidas dos trabalhadores com o fazendeiro; expulsão de trabalhadores das terras onde se encontravam a gerações, em função de conflitos e resistências locais.⁴

Os integrantes da comunidade quilombola denunciam que, até bem pouco tempo, era comum por parte dos proprietários a prática de violência física (castigos) e moral, que remetem ao período escravagista:

‘Os trabalhadores apanhavam com as mãos para trás... Rosalvo Velho gostava de bater, ele criava o diabo debaixo do porão. Quando queria castigar amarrava uma arroba de piaçava na cabeça do trabalhador prendia num cinto de aço e o nego tinha que ficar andando pra cima e pra baixo’. Dona Palmira relata como era a relação entre os proprietários e os trabalhadores: ‘eu vim para cá moderninha, cheguei aqui com 16 anos de idade, aqui era

uma escravidão perpétua, [...] nas roças aqui quem comia eram os animais... queriam vender a fazenda com os trabalhadores dentro como se fosse animal... a gente trabalhava no pé do patrão que não tinha jeito, se não trabalhava não comia, os escravos eram amarrados para apanhar no pé de cajarana, naquele tempo amarrava e batia até um ficar doido'. (DUTERVIL, OLIVEIRA; COPQUE, 2006, p. 20)

Atualmente as principais atividades econômicas de subsistência da Comunidade Quilombola de Salamina Putumaju são: o cultivo e o processamento do dendê; a extração da piaçava; a pesca e mariscagem; as roças de mandioca, aipim, banana, milho, feijão, melancia (bobô); e a criação de gado extensivo. As principais manifestações culturais que acontecem no quilombo, e resistem de forma paralela à entrada paulatina dos cultos neopentecostais, são: festa de Iemanjá, carnaval, São José, Semana Santa e Sábado de Aleluia, Santo Antônio, São João, São Pedro, São Bartolomeu, Sant'ana, São Roque, Cosme e Damião, Natal. Temos ainda: samba de roda e a arquitetura de terra feita de taipa de mão, também chamado de supapo, pintadas com tintas à base de cal. A taipa de mão ou sopapo é uma técnica tradicional de terra do período colonial, muito comum entre os povos bantus da região do Congo e Angola, na África, constituída por uma estrutura primária e secundária (grade) em madeira e preenchida com barro lançados à mão, daí o termo sopapo. Essa técnica, muito comum em comunidades rurais e urbanas do interior do estado da Bahia, tem na comunidade quilombola de Salamina Putumaju um dos principais elementos de construção identitária em virtude de condensar em sua constituição os valores quilombolas locais de: natureza, ancestralidade e parentesco. Valores presentes nos processos de produção de suas arquiteturas que as diferenciam em relação às outras arquiteturas rurais.

O valor da natureza nos é apresentado por Paul Claval (2004), em *A Paisagem dos Geógrafos*, ao tratar a relação entre paisagem pictórica e natureza sacralizada, entre olhar paisagístico e olhar cosmológico. Paul Claval defende que os países que começaram a praticar a pintura de paisagens foram a China, a partir do século IV, e os Países Baixos, no Ocidente, com a pintura flamenga no século XV, originando as civilizações paisagísticas:

O termo paisagem aparentemente não tem mistério. Surgiu no século XV, nos Países Baixos, sob a forma de *landskip*. Aplica-se aos quadros que apresentam um pedaço da natureza, tal como a percebemos a partir de um enquadramento – uma janela, por exemplo. Os personagens têm aí um papel apenas secundário. A moldura que circunda o quadro substitui, na representação, a janela através da qual se efetua a observação. (CLAVAL, 2004, p. 14)

A janela é a moldura que enquadrava a região, a pátria, o lugar de nascença, ou seja, o *pays*, de onde deriva o termo *paysage*: “vista de um conjunto de uma extensão do *pays*.” (CLAVAL, 2004, p. 14) A janela criou o “olhar paisagístico” que já no seu nascedouro produziu a dessacralização do solo ancestral do *pays*, solo sagrado dado por Deus e guardião dos restos mortais dos ancestrais, retirando da cena o caráter religioso da natureza que, ao profaná-lo, transforma-o em paisagem autônoma, esvazia o “olhar sagrado”:

A análise antropológica das relações com a paisagem implica, portanto, uma reflexão sobre as formas de visão englobante que caracterizariam o mundo ainda encantado das religiões tradicionais, onde o sagrado estava em todos os lugares, e sobre as relações entre o desencantamento do mundo e a estetização da visão da natureza. (CLAVAL, 2004, p. 14)

Na comunidade quilombola de Salamina Putumuju, a natureza é sacralizada, não é apenas algo natural ou uma paisagem pictórica. É uma construção e *habitat* de entidades, uma natureza “encantada”, onde o sagrado está presente em determinados lugares: em pedras, fontes, riachos, matas e árvores. A natureza torna-se uma hierofania, com diversas manifestações e erupções do sagrado no mundo. As arquiteturas feitas pelos quilombolas tornam-se parte integrante dessa natureza divinizada.

Não há, portanto, uma arquitetura do homem enquanto artifício, artificial, criado como algo em contraposição à natureza, um domínio do homem sobre a natureza. Pelo contrário, a arquitetura do quilombo torna-se uma continuidade, extensão da natureza sacralizada, uma continuidade da morada de entidades das matas, ancestrais, regidos sempre pelos ciclos da natureza: marés, estações do ano e movimentos da lua.

O valor de ancestralidade nos é trazido de forma mais ampla por Júlio Braga (1995), em *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum de Ponta de Areia*, que se debruça sobre o culto de Babá Egum, dos mortos ilustres da comunidade e de africanos, em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, compreendendo o papel central da ancestralidade na organização social dessa comunidade afro-brasileira.

Júlio Braga estuda como a noção de ancestralidade gera normas comportamentais e disciplinadoras, dando coesão à comunidade pelas relações de cooperação e ajuda mútua oriundas do respeito às orientações dos ancestrais. Sobretudo a regência dos ancestrais na esfera do cotidiano dos membros da comunidade nos espaços públicos e privados na cidade, tratando até os pormenores da organização doméstica em função da ancestralidade. A arquitetura conserva não só a materialidade da qual ela é feita, mas também a memória do ancestral fundador da casa através da conservação da maneira de fazer, dos ensinamentos, dos gostos estéticos, dos desejos e vontades, dos lugares edificados pelo ancestral. Lugares que conservam a tradição legada pelo fundador da comunidade afro-brasileira através do respeito e do amor da comunidade pelo seu ancestral coletivo. Presente nos momentos das festas, nas mazelas da vida cotidiana da comunidade e no dia a dia das condutas dos filhos e descendentes.

Uma presença que se dá na ausência. Ao conservar a taipa de mão, o sopapo, ao preservar os lugares onde se deve pegar os melhores barros, a terra que oferece as melhores ligas. Ao manter o saber das melhores árvores, resistentes ao tempo, aos cupins e às brocas. Ao respeitar o saber dos ciclos do tempo de retirada da madeira da mata. Ao zelar pelo telhado com as telhas moldadas nas “coxas” apoiadas em ripas e caibros roliços de galhos de árvores. Ao cuidar do piso em chão batido, cimentado ou cerâmico, com seus bancos de madeira agreste e suas portas e janelas aparelhadas – no gosto dos ancestrais. Assim, mantém-se a memória do ancestral coletivo da comunidade, o fundador, mantém-se a tradição.

Não se quer meramente conservar uma estética, uma imagem, uma expressão arquitetônica determinada, o que se conserva, o que permanece, é a tradição que se encontra resguardada e velada no cuidado com a memória do ancestral familiar, do fundador da comunidade afro-brasileira. Porque, para eles, assim foi feito pelo ancestral, naquela arquitetura está condensado o seu esforço, o seu sacrifício, a sua luta, a sua resistência, a sua caridade, os seus

desejos e gostos, é o *locus* da história de vida deles que se confunde com a história da própria comunidade.

O valor de parentesco aparece enquanto processo. É Claude Lévi-Strauss (1982), em *As estruturas elementares do parentesco*, que nos coloca a questão do parentesco a partir dos seus estudos sobre as casas da Europa durante a Idade Média. Ele irá transformar a casa, e a arquitetura, no campo da antropologia, em uma categoria analítica sociocultural fundamental dos estudos das relações do parentesco, indo além das noções de clã, linhagem de sangue, família real, aliança e descendência unilinear e bilinear. Ele retira a arquitetura, a “casa”, de um patamar inferior, de um mero cenário ou sustentáculo da família, do nome familiar, para o grau de elemento central nos estudos das relações de parentesco nas sociedades complexas. Ele vai além da oposição de aliança-filiação, sugerindo a casa como meio, com o objetivo de compreender as relações de parentesco e a construção da família. (LÉVI-STRAUSS apud MARCELIN, 1996)

Nesse sentido, Lévi-Strauss irá trabalhar a casa enquanto um símbolo dos laços sociais numa forma material, como uma instituição social. Onde as realidades socioculturais, os contextos sociais e históricos constituem as casas e são, num sentido inverso, constituídas pelas próprias casas. Lévi-Strauss defende que os processos de construções das casas, tal como as espacialidades e expressões arquitetônicas que as diferenciam, não devem e não podem ser trabalhados dissociados dos grupos e comunidades culturais que as constroem e as habitam, e, num sentido contrário, as casas tecem, compõem, constituem os contextos socioculturais dessas comunidades. (LÉVI-STRAUSS apud MARCELIN, 1996)

Estabelece-se, logo, uma relação umbilical. É no ato e ação de juntar, agrupar e unir-se em prol da conservação das casas do Quilombo Salamina Putumuju que a arquitetura produz a coesão da comunidade, edificando etnicidades (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), cujas localidades são nucleações familiares.

Cada localidade em Salamina é constituída por uma família que tece suas relações de parentesco de sangue na manutenção da casa; assim, temos: em Olaria, a família do Carmo; em Tororó, a família Conceição; na Ponta do Ferreiro, a família Costa; no Forte de Salamina, a família Rocha Santos. (CAETANO, SIRQUEIRA; MAGNAIR; VELAME, 2012)

No ato de irem juntos à mata recolher galhos e troncos de árvores para o telhado, portas e janelas, para fazer a trama da taipa, retirar a terra e a água do riacho e/ou fonte para fazer o barro do chão e das paredes, no ato de construir em mutirão que se transmite, nessa temporalidade: os acontecimentos da casa; as histórias de vida e feitos dos ancestrais, das divindades africanas ressignificados em mitos locais como a Vovó do Mangue (Naná), o Vovô do Mato (Ossaim), a Mãe D'Água (Oxum) e o Velho Ferreiro (Ogum); os acontecimentos individuais; as histórias dos mais velhos; o saber da mata, o local do barro, espécies de árvores e madeiras.

As casas quilombolas de Salamina Putumuju possuem os seguintes elementos construtivos: estrutura primária formada por pilares chamados pelos quilombolas de forquilhas, que rodeia toda a construção; as vigas, denominadas de travessas, que fecham toda a parte superior da casa e amarram as forquilhas, além de apoiar a cobertura; a cumeeira e terças da cobertura (Figura 3 a 5). Todas essas peças necessitam de madeiras mais resistentes e duradouras, porque recebem os principais esforços e dão a amarração da estrutura, além de apoio à taipa (barro), e são frequentemente feitas das seguintes madeiras: biriba e sucupira, madeiras escuras e mais resistentes. Tanto a trama quanto as forquilhas são fixadas ao solo a uma profundidade entre 50 cm a 1 m, sempre rodeadas com conchas de ostras retiradas das atividades de mariscagem e criação no Rio Paraguaçu, porque, sendo ricas em cálcio, elas produzem um endurecimento na base, penetração no solo e na madeira e evitam a putrefação da madeira ocasionada pela umidade (Figura 3 a 5).

A estrutura secundária é constituída de: trama do telhado, trama de vedação e estrutura dos vãos de esquadrias. Essas três partes são feitas de madeiras claras e pouco resistentes. Assim, a trama do telhado, compostas de ripas e caibros, tem as madeiras: nas ripas, a murta e a pati, nos caibros, a murta e a biriba. A trama de vedação, chamada pelos quilombolas de grade, é feita de madeira pau de leite e popombo, madeiras claras e pouco resistentes. A estrutura dos vãos das esquadrias (portas e janelas), chamada de “portal” pelos quilombolas será composta das madeiras candeias e pau de leite, também madeiras claras e pouco resistentes (Figura 3 a 5).

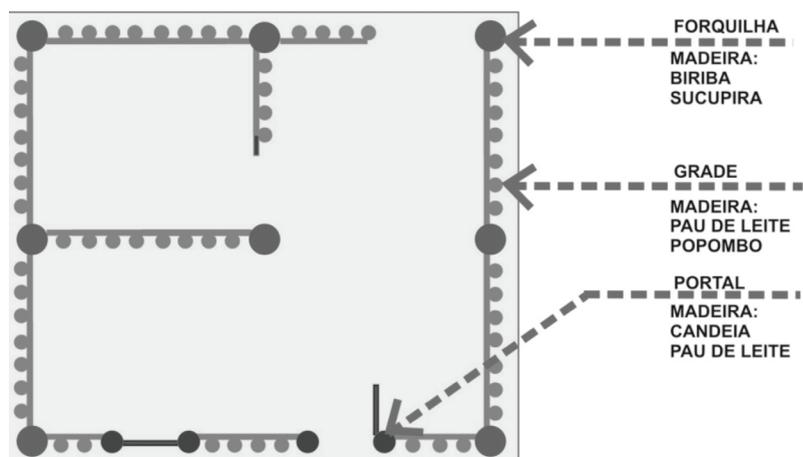


Figura 3

Estrutura primária e secundária de uma casa do Quilombo Salamina Putumuju

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).

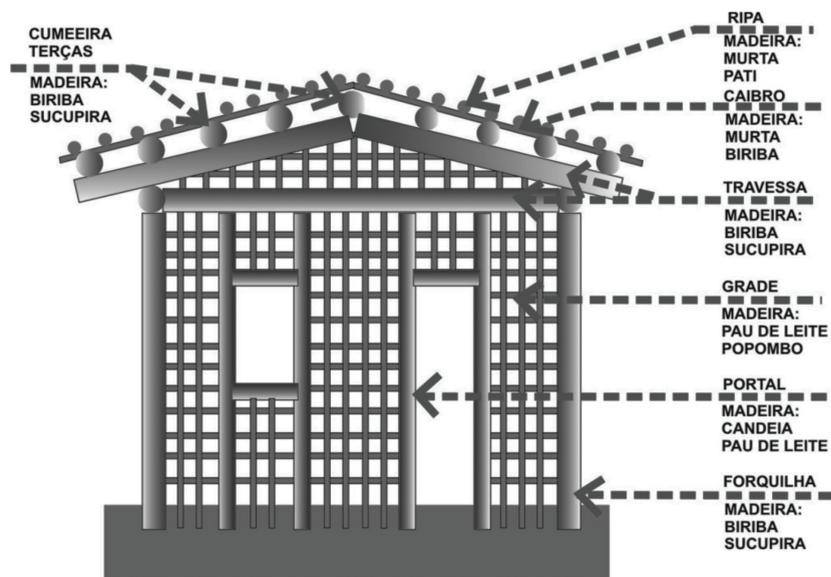


Figura 4

Estrutura primária e secundária de uma casa no Quilombo de Salamina Putumuju

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).



Figura 5

Trama (grade) de madeira de vedação das paredes de uma casa no Quilombo de Salamina Putumuju

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).

As casas do Quilombo de Salamina Putumuju possuem uma forte relação com o lugar, o sítio, o tempo e a natureza. Segundo os conhecimentos das comunidades quilombolas locais, a retirada da madeira da estrutura primária da casa que compõe os pilares (forquilhas), as vigas (travessas), terças, cumeeiras só podem ser feitas no verão e na primavera, nos três dias depois da lua cheia, durante a lua minguante, e apenas durante a maré baixa, de preferência no início do dia. Esse processo se deve porque o Quilombo de Salamina Putumuju é uma ilha inserida no Rio Paraguaçu, e durante a lua cheia as marés atingem sua altura máxima, aumentando o nível dos lençóis freáticos e, principalmente, a umidade no ambiente, que são absorvidas pelas madeiras e, conseqüentemente, incham, aumentam de volume e de seção, facilitando a entrada e penetração de cupins e

das brocas, sobretudo nas madeiras claras que possuem maior índice de materiais ligantes entre as fibras da madeira, que servem de alimentos a esses insetos.

As famílias quilombolas de Salamina Putumuju tentam, na medida do possível, utilizar em todas as peças da estrutura secundária a biriba, que é mais resistente do que as demais, todavia pouco encontrada na região. A argila para fazer o sopapo (barro) e preencher a trama das paredes de vedação é retirada da região às margens do Rio Paraguaçu – onde funcionava uma antiga olaria cuja atividade deu nome a uma das localidades do quilombo, a localidade de Olaria, e, também, de um ponto determinado na área de extração do dendê dentro da mata – devido à qualidade da liga do barro, mais aderente, maleável e resistente. Além desse saber ancestral, tautológico e técnico, as comunidades quilombolas tomam alguns cuidados espaciais para a manutenção dessa arquitetura de terra, tais como: existência de varandas laterais e frontais, que envolvem toda a construção e protegem as paredes de barro das chuvas de açoites e dos ventos fortes que provocam a erosão e depredação; argamassas e pinturas à base de cal para revestir as paredes e evitar insetos, notadamente o “barbeiro”, responsável pela doença de Chagas; a construção de uma cozinha com fogão a lenha fora e afastada do corpo principal da construção para evitar incêndios; elevação do piso para evitar a umidade de capilaridade nas paredes (Figura 6 e 7).

Todavia, esse rico patrimônio e identidade étnico-cultural (GEERTZ, 1989) constrói a etnicidade relacional (BARTH, 1997) do quilombo, que condensa os valores de natureza, ancestralidade e parentesco passado de geração a geração está em risco em virtude de três aspectos: políticas públicas de habitação homogeneizantes – a chegada dos projetos do Programa Minha Casa Minha Vida Rural (PMCMVR); a ética e a estética dos cultos neopentecostais; e a redução substancial da oferta de madeira de lei em virtude do desmatamento provocada pela indústria de celulose.



Figura 6

Casa da comunidade quilombola de Salamina Putumaju

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).

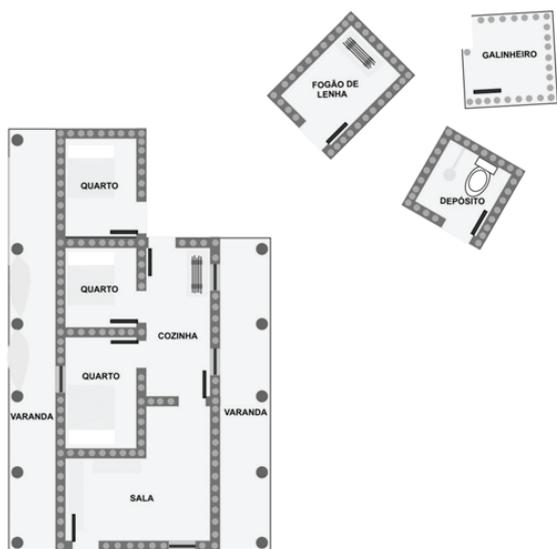


Figura 7

Planta baixa de uma casa na comunidade quilombola de Salamina Putumaju

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).

As políticas públicas de habitação homogeneizantes empregadas por órgãos estaduais e federais de habitação começam a chegar a essas comunidades, notadamente o PMCMVR, depois de diversas solicitações e reivindicações das próprias comunidades quilombolas. Cerca de 1.500 unidades habitacionais do Programa Minha Casa Minha Vida no estado da Bahia foram destinadas à habitação em localidades compostas por povos e comunidades tradicionais durante a vigência do programa. O Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), instituído pela Portaria nº 194, de 30 de abril de 2013, do Ministério das Cidades, constituiu o arcabouço institucional do PMCMVR. O programa tinha como público-alvo as famílias: residentes em áreas de risco e insalubres ou desabrigados, com mulheres responsáveis pela unidade familiar, com membros portadores de deficiência, povos e comunidades tradicionais e em vulnerabilidade social.

Tinha como condicionante financeira para a adesão e enquadramento no programa que a família solicitante tivesse renda bruta até R\$ 1.600,00/ano, sendo que a família dava a contrapartida no valor de R\$ 1.000,00 divididos em quatro parcelas. O PMCMVR teve como parceiros de implementação vinculados aos povos e comunidades tradicionais na fase de mapeamento, cadastro e planejamento os órgãos tutelares dessas comunidades, tais como a FCP, Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (Sepromi), parceiros executores a Secretaria de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia (Sedur), a Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR) e prefeituras do estado, já o agente financiador e fiscalizador era a Caixa Econômica Federal (CEF).

Embora o programa permitisse uma gama diversa de modalidades de execução (autoconstrução, mutirão, contratação direta, licitação, convênio com o terceiro setor etc.), a maioria das obras de execução ocorreu a partir de contratações de construtoras através de licitações ou contratações diretas de organizações não governamentais. As casas construídas nas comunidades quilombolas do Recôncavo baiano tinham um modelo padrão da CEF, constituída por uma sala, uma cozinha, dois quartos e um banheiro, no total de 36,00 m².

Apesar do importante avanço no atendimento a essa demanda social, essas comunidades não possuem condições econômicas e técnicas que as possibilitem manter e conservar a médio e longo prazo as construções em produtos industrializados.

As casas do PNHR construídas nas comunidades quilombolas do Recôncavo baiano apresentam um mesmo padrão construtivo e um mesmo processo de implementação que gera diversos problemas para as comunidades quilombolas, tais como: inexistência de projetos participativos, projetos centrados na edificação desvinculado do urbano/rural desconectado com o território, construções de baixa qualidade e padrão construtivo sem a participação efetiva da população, dificuldade de manutenção dessas construções pela comunidade no aspecto financeiro, transporte, mobilidade e custo de contratação de mão de obra, falta de uma política de manutenção dessas construções pelos órgãos de fomento, dificuldade de adaptação da comunidade às habitações na perspectiva espacial, cultural e ambiental.

Sempre centradas na edificação, na casa, desvinculadas do território quilombola, sem propostas mais integradas e abrangentes do *habitat* humano com infraestrutura de saneamento, abastecimento de água, espaços e equipamentos de usos coletivos, mobilidade, dentre outros. Ademais, a própria casa encontra-se desvinculada da cultura local, das práticas sociais e das manifestações culturais quilombolas, pois há sempre um modelo pré-estabelecido, de cima para baixo, de fora para dentro, não atendendo à realidade local, às vontades e desejos da comunidade vinculada à cosmovisão e *ethos* quilombola.

Como consequência, várias ampliações, adequações e adaptações são realizadas nas casas de “bloco”, ou são ocupadas pelas comunidades para o uso habitacional e convertidas para usos econômicos e serviços como mercearias, padarias, bares, barbearias e mercados, sendo mantidas as casas de terra tradicionais como moradia ou como ponto de apoio para as atividades vinculadas à agricultura.

A manutenção dessas casas com a substituição de materiais, custo com a mão de obra especializada e com o transporte de materiais se tornaram um fardo para os membros das comunidades tradicionais.

As técnicas tradicionais, locais, ou técnicas alternativas, assim como os processos construtivos de cada grupo étnico não são incorporadas na concepção e edificação das habitações, fundamentais para a longevidade dessas arquiteturas, não atendendo às diretrizes do *estatuto da igualdade racial*.

O Estatuto da Igualdade Racial, de 2010, traça direitos às comunidades negras e aos povos e comunidades tradicionais em geral nos campos da saúde,

educação, cultura, esporte, lazer, liberdade de consciência e de crença, livre exercício dos cultos religiosos, acesso à terra, moradia, trabalho e comunicação.

No que tange à moradia, o Estatuto da Igualdade Racial, em seu art. 35, define que o poder público garantirá a implementação de políticas públicas para assegurar o direito à moradia adequada da população negra que vive em favelas, cortiços, áreas urbanas subutilizadas, degradadas ou em processo de degradação, a fim de reintegrá-las à dinâmica urbana e promover melhorias no ambiente e na qualidade de vida.

Destacando, ainda, a abrangência da intervenção espacial na comunidade negra que não deve se restringir apenas ao provimento habitacional, mas também à garantia da infraestrutura urbana e dos equipamentos comunitários associados à função habitacional, bem como a assistência técnica e jurídica para a construção, a reforma ou a regularização fundiária da habitação em área urbana.

O Estatuto da Igualdade Racial destaca, ainda, a singularidade de cada comunidade negra a ser contemplada com projetos habitacionais através do art. 36, no qual ele estabelece que os programas, projetos e outras ações governamentais realizadas no âmbito do Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social (SNHIS), devem considerar as peculiaridades sociais, econômicas e culturais da população negra. Também estabelece que os estados e os municípios devem estimular e facilitar a participação de organizações e movimentos representativos da população negra para compor os conselhos constituídos para fins de aplicação do Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social (FNHIS).

Entre os quilombos de Maragojipe, a comunidade quilombola de Girau Grande, em Cachoeira, e a comunidade quilombola de Calolé, após muita luta e negociação constante junto ao Incra, Sedur e FCP, conseguiram as primeiras casas de “blocos”, com intervenções pontuais restritas à casa, contudo sem incorporar a cultura, os saberes e as práticas locais (Figura 8, 9, 10 e 11).



Figura 8

Casas do Programa Minha Casa Minha Vida no Quilombo Girau Grande

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).



Figura 9

Casas do Programa Minha Casa Minha Vida no Quilombo Girau Grande

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).



Figura 10

Casas do Programa Minha Casa Minha Vida no Quilombo de Calolé

Fonte: Souza Junior; Velame; Barbosa (2013).



Figura 11

Casas do Programa Minha Casa Minha Vida no Quilombo de Calolé

Fonte: acervo do autor.

A ética e a estética dos cultos neopentecostais começam a penetrar nas comunidades quilombolas do Recôncavo baiano, principalmente no Quilombo de Salamina Putumuju, cujos evangélicos, hoje em dia, perfazem cerca de 80% dos membros da comunidade. A penetração desses cultos nos quilombos de Maragojipe (Figura 12) reduziu bastante as manifestações afro-brasileiras locais, como o samba de roda, as rezadeiras, a presença do candomblé e do povo-de-santo que migraram para São Francisco do Paraguaçu, algumas práticas alimentares e, também, afro-católicas, como a festa de São Cosme e Damião.



Figura 12

Templo neopentecostal do Quilombo Enseada Paraguaçu

Fonte: Souza Junior, Velame, Barbosa (2013).

A ética dos cultos neopentecostais, herdada do protestantismo, prega que a riqueza e o conforto material na vida terrena são graças e bênçãos de Deus pelo trabalho, disciplina, dedicação e obediência. A arquitetura de terra carrega consigo um estigma. Ela é vinculada à pobreza, miséria e abandono do negro sempre associadas a práticas locais afro-brasileiras, remontando à época da escravidão, assim como a práticas afro-católicas e, principalmente, pelo fato

dos quilombolas não serem até então evangélicos e conhecedores da “palavra”, colocados como “novos pagãos”.

Estigma herdeiro do racismo estrutural, sobretudo do racismo “à brasileira”, no qual o conceito de raça e o racismo dele inerente são agenciados concomitantemente com outras categorias sociais, como classe, *status*, prestígio, escolaridade, gênero, sexualidade, religiosidade, idade, dentre outros.

Assim, logo após a construção da Igreja Evangélica do Tororó, feita de bloco, os novos fiéis quilombolas passaram a buscar, também, suas casas de bloco, sendo, portanto, abençoados, redimidos, glorificados por serem, agora, vinculados às novas práticas religiosas evangélicas. Os cultos neopentecostais introduzem na comunidade quilombola de Salamina Putumuju um novo *ethos*, com outros conjuntos de valores e estéticas.

A arquitetura torna-se mais uma forma e estratégia de evangelização e conquista de fiéis, que em meio à pobreza, miséria e casas em processo de degradação, afloram “majestosamente” templos de “blocos”, com pisos cerâmicos e/ou porcelanatos que atestam a bênção, graça e glória de Deus.

A arquitetura neopentecostal realiza um processo de “branqueamento” da comunidade quilombola. Os quilombolas convertidos buscam, através da construção da nova casa de bloco, romper com o passado “pregresso” e condenável pelo racismo à brasileira. Rompem com a imagem de descendentes de escravos, com as mazelas doloridas da memória da escravidão e, principalmente, das práticas culturais afro-brasileiras.

A arquitetura neopentecostal imprime na comunidade quilombola o processo de “embranquecimento” e esquecimento de si enquanto comunidade negra, assim, opera um epstemicídio, um genocídio cultural.

Contudo, o fator principal do abandono paulatino da arquitetura de terra em taipa de mão entre as comunidades quilombolas do Recôncavo baiano é o desmatamento, que reduz substancialmente a oferta de madeira de lei.

O desmatamento galopante acontece na feitura de roças para plantação de produtos agrícolas para a subsistência (Figura 13), criação de gado de forma extensiva que necessita de grandes áreas e, principalmente, da expansão da indústria da celulose, no município de Santo Amaro, com o plantio de bambu e eucalipto na região.

A indústria da celulose, através do plantio de eucaliptos, começou a criar os desertos verdes no Recôncavo baiano, na zona rural de Cachoeira e Santo Amaro, com destaque para o Quilombo de Porto da Pedra, em Maragojipe, que está sofrendo um desmatamento intenso nas áreas próximas ao Rio Paraguaçu, seguido de plantio sistemático e maciço de eucaliptos.



Figura 13

Área desmatada para confecção de roças no Quilombo Salamina

Fonte: Souza Junior, Velame, Barbosa (2013).

A falta de madeira de lei tem impacto direto na durabilidade das casas quilombolas. Uma casa de taipa de mão no Quilombo de Salamina Putumuju dura atualmente, no máximo, entre 5 e 6 anos, na geração anterior, esse período era de 12 a 15 anos. Portanto, hoje em dia, uma pessoa nessa comunidade quilombola terá de construir em média nove casas de taipa de mão ao longo da vida, tornando-as, logo, indesejáveis pelo trabalho recorrente de feitura que elas impõem. As madeiras

encontradas e coletadas atualmente nas matas da região são de baixa qualidade, durabilidade e resistência à umidade e à ação de agentes biológicos de degradação.

Os valores de natureza, ancestralidade e parentesco que mantinham essas arquiteturas de terra em pé e insuflavam vitalidade, riqueza, beleza, significado e sentido não são mais suficientes para enfrentar as políticas públicas homogeneizantes de habitação, a ética e a estética dos cultos neopentecostais, muito menos os desmatamentos regidos pelo capital – a indústria de celulose no Recôncavo baiano.

Como consequência, rompe-se: o fazer juntos a casa de barro tecendo as relações familiares de sangue e de cooperação, a família extensa, a memória dos ancestrais (pais, avós e bisavós) que ensinaram os locais de coleta do melhor barro, quais madeiras são boas e quais devem ser aplicadas em cada peça estrutural e de fechamento da casa, a relação com a natureza, com a maré, a lua, o tempo, as estações do ano. Caiu no abismo do esquecimento as histórias e mitos locais da Vovó do Mangue, o Vovô do Mato, a Mãe D'Água e o Velho Ferreiro. Perde-se o uso de tais técnicas, o crepúsculo dos saberes e fazeres nessas comunidades e, com junto a isso, o esquecimento da própria identidade quilombola.

Destacamos aqui o processo contraditório e paradoxal de racialização que as casas de “bloco” do MCMVR operam em sua implementação. Processo racializado porque passa de uma ideia inicial de acesso à moradia digna, democratização da habitação e de cidadania para uma invisibilidade e negação dos modos de ser e estar no mundo das comunidades quilombolas, da população negra.

Quilombolas que são vistos apenas como números pelas políticas públicas imbuídas na modernidade ocidental, eurocentrada, vinculadas ao racismo estrutural com a condição de subalternidades socioeconômicas das comunidades quilombolas, ao racismo “à brasileira” com o estigma cultural das comunidades quilombolas, e ao racismo institucional pelo não atendimento às diretrizes do Estatuto da Igualdade Racial, no qual o poder público estabelece uma política que retira a participação da população negra quilombola em todo o processo, do projeto à obra, e os anulam enquanto sujeitos em um processo estandardizado, padronizado, homogeneizante de escala nacional.

Não estamos, aqui, defendendo uma apologia às técnicas construtivas tradicionais de terra (adobe, taipa de mão, pau-a-pique, taipa de pilão etc.), ou

uma estetização da pobreza e miséria que a imagem dessas arquiteturas produz no imaginário brasileiro remontando à época da escravidão, muito menos um congelamento romantizado, pitoresco e bucólico no tempo e no espaço das comunidades quilombolas. Mas defendemos um respeito à cosmovisão e *ethos* singulares das comunidades quilombolas, que tem na sua arquitetura tradicional a conexão umbilical entre território-cultura-etnicidade, na qual a terra tem uma dimensão quase “ontológica”, um lugar em que a terra, o homem e a arquitetura são uma coisa só, um contínuo.

Defendemos o protagonismo das comunidades quilombolas na produção do seu espaço, da sua habitação, com independência, autonomia e autossuficiência continuada com os recursos naturais que eles têm em mãos para a sua reprodução material, social e cultural. Defendemos a aplicação, pelos arquitetos urbanistas e poderes públicos, das diretrizes do Estatuto da Igualdade Racial no que tange à moradia da população negra: garantia da participação no processo de projeto e construção, vinculação à singularidade cultural local e abrangência da intervenção no conjunto do espaço construído para além da habitação. Processo em que a troca de conhecimentos técnicos dos arquitetos urbanistas, seja numa atividade de assistência técnica, seja na ação no poder público, com os saberes tradicionais das comunidades quilombolas, no saber fazer quilombola, no fazer junto com os quilombolas; esses processos indicam caminhos epistemológicos afro-referenciados e afro-centrados que possibilitam uma verdadeira ação cidadã junto às comunidades quilombolas.

A resistência simbólica na região advém, ironicamente, da localidade mais antiga e isolada do Quilombo de Salamina Putumuju, o Piripau, onde as casas feitas de taipa de mão são cobertas, ainda, com palhas de dendê. Essa comunidade planta e extrai o dendê da mata, com que se faz o azeite para ser empregado na culinária local e para a comercialização nas feiras da região. Dendê que dá o teto, o abrigo, o alento e o afago, matando a fome e zelando o corpo. Dendê que brota da terra, terra com que se faz as casas. Casas de barro das identidades quilombolas que resistem regidas pelo tempo, pelos astros, pelo rio da “Mãe-D’água”, sempre presente nas histórias narradas dos mais velhos para os mais novos, ensinando-os como construir seus lares e lembrando-os que são quilombolas.

Notas

1. A Comunidade Remanescente de Quilombo Salamina está situada na foz do Rio Paraguaçu, no município de Maragojipe, compreende as áreas de Terrenos de Marinha, área Remanescente da Fazenda Salamina de propriedade de Espólio de Rosalvo Ribeiro Sanches Junior, Fazenda Eleonora de propriedade do Sr. Eduardo Raimundo Neiva Lordelo, Fazenda Santa Maria de propriedade do Sr. Eduardo Raimundo Neiva Lordelo, Fazenda Salamina de propriedade da Sra. Tania Maria Martinez Sanches, Sítio Jaqueira de propriedade do Sr. Paulo Roberto Guerra Armede e Terras de Dação em Pagamento do Sr. Eladio Ferreira Borges, todas próximas ao distrito de São Roque do Paraguaçu, município de Maragojipe. O território outrora sediava um grande engenho de cana-de-açúcar denominado Engenho Novo.
2. Em Maragojipe há 15 comunidades quilombolas: Dendê, Topa de Cima, Porto da Pedra, Guai, Guerém, Guarucu, Giral Grande, Guizamga, Tabatinga de Baixo, Tabatinga de Cima, Zumbi, Buri, Enseada do Paraguaçu, Salamina Putumuju e Pinho.
3. Em seu art. 2º, o Decreto nº 4887/2003 considerou remanescentes das comunidades dos quilombos: os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. A matriz de inspiração da luta veio do quilombo africano do antigo reino de Ndongo (atual Angola) para se opor a uma estrutura escravocrata e pela implantação de uma outra ordem política, o que implica resistência territorial às formas de opressão.
4. Para José de Souza Martins, existe uma clara ligação entre a cessação do tráfico negreiro da África para o Brasil em 1850 e a promulgação, no mesmo ano, de uma lei que previa o desenvolvimento de uma política de imigração de colonos estrangeiros, sobretudo europeus. A Lei de Terras nº 601, de 18 de setembro de 1850, dispôs sobre as terras devolutas do Império, sobre as possuídas por títulos de sesmarias, sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica. Determinou que medidas e demarcadas as primeiras, fossem elas cedidas a título oneroso, para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias nacionais e de estrangeiros, autorizando o governo a promover a colonização estrangeira. Assim, a impossibilidade de ocupação sem o pagamento das terras devolutas recriava as condições de sujeição do trabalho e do trabalhador que deveria desaparecer com o fim do cativo. Diante desse contexto, as condições de sujeição do trabalhador e, por consequência, do escravo liberto, foram delineando um processo de exclusão desse ex-escravo da possibilidade de ascensão social-política-econômica, principalmente por se tratar de uma sociedade formada por grandes ex-senhores de escravos, como na região da Bacia do Vale do Iguape. (DUTERVIL; OLIVEIRA; COPQUE, 2006, p. 18)

Referências

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNER, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p. 187-227.

BRAGA, Júlio Santana. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum de Ponta de Areia*. Salvador: Edufba, 1995.

CAETANO, Vilson; SIRQUEIRA, Rodrigo; SILVA, Magnair; VELAME, Fábio. *Cartografia étnica e social das comunidades quilombolas de Maragojipe*. Salvador: Fundação Cultural Palmares, 2012.

CLAVAL, Paul. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHI, Zeny (org.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 13-14.

DUTERVIL, Camila; OLIVEIRA, Mário Antônio S.; COPQUE, Cláudio S. *RTID: relatório técnico de identificação e delimitação territorial do quilombo Salamina Putumuju*. Salvador: Incra, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

MARCELIN, Louis HERNES. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco, e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SOUZA JUNIOR, V. C.; VELAME, Fabio M.; BARBOSA, M. *Quilombos bom de ver e bom de viver: Fazenda Buri, Salamina Putumuju e Enseada do Paraguaçu*. Salvador: Brasil com Artes, 2013. v. 1.

No Baixo Sul da Bahia

Quilombo Laranjeira: análise de uma territorialidade a partir da arquitetura quilombola

Delânia Azevedo

Lívia Fraga Celestino

Laranjeira localiza-se na região denominada Baixo Sul do Estado da Bahia, na zona rural do município de Igrapiúna. Possui uma população estimada de 280 habitantes, distribuída em um território de aproximadamente 500 hectares. É formada majoritariamente por afro-brasileiros que se assentaram ali há pelo menos 130 anos, ocupando áreas devolutas nos interstícios das cercas dos fazendeiros da região de Camamu. A comunidade tradicionalmente vivia da agricultura de subsistência e da comercialização da farinha de mandioca nas feiras próximas, utilizando técnicas próprias de produção, moradia e lazer.

De acordo com a pesquisa realizada por Azevedo no período de 2012 a 2015, os quilombolas de Laranjeira, buscando maneiras de sobreviver e garantir o livre sustento de suas famílias, historicamente vêm se adaptando às brechas de liberdade ofertadas pela sociedade. Desse modo, o quilombo em estudo, pela sua característica de estabelecer contatos comerciais com os municípios de Igrapiúna e Camamu, foi certificado, no ano de 2006, pela Fundação Cultural Palmares¹ (FCP) como Comunidade Remanescente de Quilombo² (CRQ). Essa certificação possibilitou

que a comunidade fosse contemplada com inúmeras intervenções das políticas públicas para as áreas de educação, saúde, redes técnicas e, mais recentemente, novas habitações. Esses elementos geográficos, ao serem projetados e implementados, impactam no território da comunidade.

Realizar uma análise da lógica urbana adentrando uma territorialidade de quilombo rural implica em alguns desafios, a começar pelo cuidado necessário ao lidar com as especificidades de um grupo étnico. Desse modo, fez-se necessário utilizar orientações antropológicas, sobretudo para investigar povos tradicionais, descrevendo as situações, coletando a fala dos sujeitos, observando os detalhes e posicionamento dos objetos.

No entanto, é importante lembrar que este trabalho ocorreu no âmbito da pesquisa sobre processos urbanos contemporâneos, elaborado por uma arquiteta e urbanista que estava mais atenta às questões relacionadas aos usos, fixos e fluxos do território, sem perder de vista a maneira imperiosa com que as relações sociais envolvem todos os aspectos, materiais e imateriais, do espaço do grupo. Não se tratando, portanto, de uma etnografia do lugar. Outro importante desafio foi a análise dos aspectos urbanos; para tanto, o artigo de Ramos e Koga (2011) propõe que, considerando a ambiguidade metodológica vivida pelo urbanismo, apontada por Argan³ (1992), faz-se necessário constituir uma linha de base da análise urbanística imbricada com o campo social, o que eles denominam de análise sociourbanística. Sugerem, para isso, o uso da técnica etnológica da “análise de trajetórias” e “história de vida”, aplicada ao urbanismo, esses métodos seriam adaptados para dar ênfase à dimensão espacial, característica da referida disciplina. Seguindo, portanto, essa linha de pensamento, optou-se nesta pesquisa por uma análise sociourbanística adaptada para uma realidade de quilombo rural, onde o território, entendido na sua dimensão relacional, espaço-relações sociais e dimensão identitária, étnico-histórica, é o próprio objeto de estudo.

Anjos (2006) sinaliza a contribuição que o território oferece para a manutenção da memória coletiva dos quilombos, pois a terra vai além da dimensão física, “mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm o registro da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente”. (ANJOS, 2006, p. 49)

Conforme Souza (1995), os territórios existem e podem ser construídos e des-construídos em várias escalas, sejam elas espaciais ou temporais. A partir desse entendimento, decidiu-se adotar a escala temporal considerando os momentos: antes e depois das políticas públicas urbanas. Vale lembrar que esses dois momentos são válidos para o período desta pesquisa, uma vez que as políticas públicas para comunidades quilombolas continuam ocorrendo e certamente o Quilombo Laranjeira receberá outros elementos. Durante o levantamento dos dados para a análise sociourbana do território, ficou evidente a possibilidade de uma análise comparativa das territorialidades encontradas antes e depois das intervenções urbanas já realizadas. A fim de sistematizar os dados obtidos, adotou-se a estratégia de comparação das territorialidades por categorias de análise. A formulação dessas categorias exigiu o estudo de outros autores que já trabalharam com a especificidade dos territórios étnicos, em especial Renshaw e Wray⁴ (2004), pesquisadores colombianos que abordam as temáticas indígenas.

Os autores colombianos propuseram quadros de análise como uma referência para que os estudos sobre povos e comunidades tradicionais se tornassem mais adequados, apropriados e sensíveis às especificidades desses grupos humanos. Sendo assim, as categorias de análise devem ser aprimoradas para se adequar às particularidades de cada realidade e à prioridade de cada estudo.

Nesta reflexão sobre a pesquisa em abordagem, decidiu-se adotar as categorias de análise do campo temático IV – Moradias, edifícios públicos e bens de consumo. (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 30) Considerando que nesse campo encontram-se elementos úteis para o reconhecimento dos impactos das políticas públicas habitacionais na territorialidade de Laranjeira, dando ênfase àqueles que têm um rebatimento físico no território.

No intuito de que pudessem dar conta do objeto, do problema da pesquisa e das especificidades territoriais do quilombo, as categorias de análise adotadas foram:

- 1) Espaços de produção;
- 2) Espaços de culto;
- 3) Edifícios coletivos;
- 4) Habitação.

Contudo, após a coleta de dados, notou-se a necessidade de apresentar outra categoria – V) Espaços de sociabilidade – desenvolvida durante a mencionada pesquisa, a qual faz um enlace com as demais. Por essa razão, ela não fora abordada em separado, mas sim dentro de cada uma das outras categorias de análise. Nas categorias de análise escolhidas houve uma tentativa de avaliá-las segundo três critérios: 1. espaço físico, como se espacializa; 2. cultural, como é apropriado pela população; 3. étnico, como influencia o elo entre os moradores, as relações de poder.

Desde então, tornou-se possível prospectar os conteúdos das formas estudadas para, enfim, analisar os impactos delas nas duas territorialidades encontradas no mesmo território quilombola: a territorialidade tradicional e a territorialidade estandardizada do Quilombo Laranjeira. Segundo Teixeira (2008), o espaço genérico, em princípio vazio, ao sofrer processos de humanização que incorram na mediação física e cultural de um grupo de pessoas sobre o espaço, tornar-se-á território, e o indivíduo, por sua vez, deixará de ser errante para tornar-se enraizado.

A territorialidade tradicional apresenta o objeto de estudo e seu entorno imediato, com os aspectos que compõe seu território na perspectiva do que os quilombolas denominam *tempos antigos*. A territorialidade estandardizada é composta por ocorrências territoriais recentes vinculadas à implantação de redes técnicas no Quilombo Laranjeira através de políticas públicas urbanas. Pelo estudo realizado, o marco temporal que divide esses períodos seria aproximadamente o ano de 2003, quando as políticas do governo federal começaram a ser aplicadas. As principais fontes usadas para explanar sobre as formas mais antigas de espacialização da população do Quilombo Laranjeira foram a fala e a memória das pessoas, especialmente dos moradores mais antigos da localidade. Os dados aqui expostos são resultado das entrevistas gravadas, conversas informais, observação *in loco* e croquis realizados durante as visitas à campo, que ocorreram no período de execução da pesquisa, entre os anos 2012 e 2015.

A formação do Quilombo Laranjeira

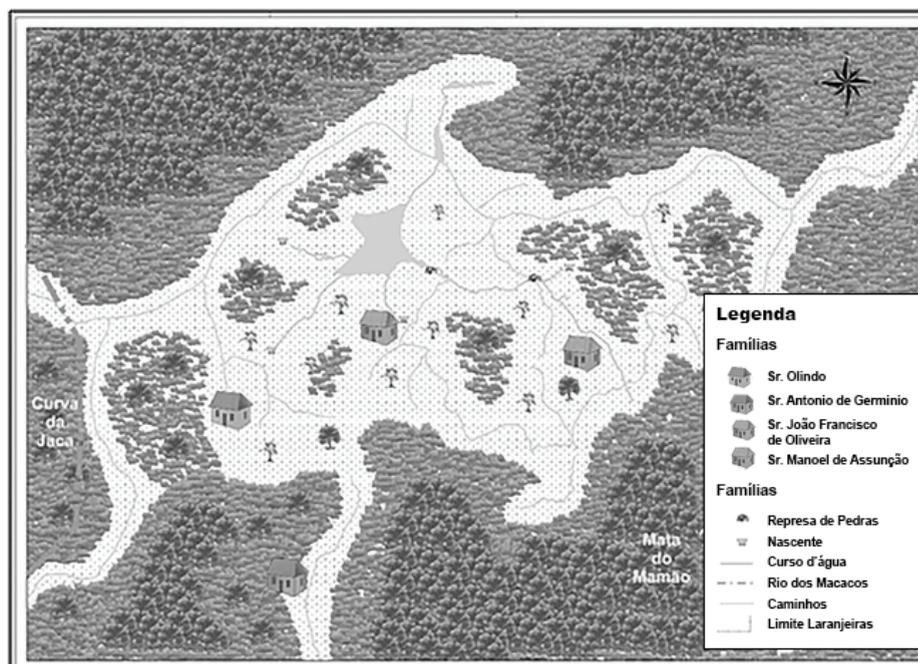
A comunidade Laranjeira surgiu a partir do assentamento da família de Sr. Manoel dos Santos de Assunção, há aproximadamente 130 anos⁵, quando este núcleo familiar ali enraizou-se. A origem dessa família foge à memória da população atual e não há registros escritos ou fotográficos que a identifiquem. Desde esse período, novos moradores foram chegando a partir de aproximações com o primeiro núcleo familiar, e assim foi sendo tecida uma teia de relações familiares. O depoimento de Sr. José Francisco de Oliveira, hoje o morador mais velho do Quilombo Laranjeira, com 81 anos, revela que quando ele e seus pais saíram do Boa Vista para ir a Laranjeira já havia a família do Sr. Manoel dos Santos Assunção morando ali. O pai do Sr. José, cujo nome era João Francisco de Oliveira, instalou-se ali porque era tio do Sr. Olindo, o qual era casado com a filha do Sr. Manoel dos Santos Assunção. Bem recebidos, mantiveram-se em Laranjeira, fortalecendo a rede familiar local.

veio eu e meus pai, irmão não tinha nenhum, ai depois foi que, foi aparecendo irmão, meus irmão tudo nasceu aqui, foi, foi, quando veio, veio eu, meu pai e minha mãe, [...] quando veio, quando eu cheguei só me lembro assim, só tinha um senhor que morava ai, chamava Manel dos Santos, que morava mermo na Laranjeira, Manel dos Santos, e outro sr, era Antonio de Germino e um sr chamado Olindo, que era meu tio, pai daquele binho que tava ali, que tem uma vendinha aqui. [...] Meu pai mermo, ele... saiu do lugar que morava lá na Boa Vista, ai achou por bem abrir uma morada por aqui, dai veio abriu, era tudo mato, era tudo mata grossa que tem, os morador que tinha era mermo esse que eu disse, mais niu [...] dai ele foi busco nois a famia dele e nois tamo morando aqui ate... (Francisco Oliveira, 81, outubro 2014)

O espaço ocupado e vivido pelas famílias dos senhores Manoel dos Santos, Olindo de Oliveira, João Francisco de Oliveira e Antonio de Germinio consolidou um território, e eles são até hoje, citados como as primeiras famílias de Laranjeira. Juntos, elaboraram costumes, como a dança da Zabelinha, a produção da farinha, as orientações da mata e o respeito aos limites vizinhos.

No Mapa 1 vê-se a localização estimada da área de ocupação dos primeiros moradores de Laranjeira. Nota-se a preferência de localização próxima às nascentes e a distância de aproximadamente 800 m entre os núcleos familiares.

Segundo os depoimentos, as pedras da represa já existiam e tudo em volta de cada residência que não correspondia a seus próprios roçados era mato. As técnicas racionais utilizadas para domínio da natureza com o objetivo de atender às necessidades alimentares, de moradia e de produção serão destacadas a seguir, a partir do que foi lembrado pelos moradores e observado nas visitas de campo. As casas foram posicionadas no mapa de acordo com indicações aproximadas do Sr. José Francisco de Oliveira, que pela memória guiou a pesquisadora até os locais⁵ onde aqueles antigos senhores moraram, e assim registrados através de croquis e GPS.



Mapa I

Ocupação territorial das primeiras famílias do Quilombo Laranjeira

Fonte: elaborada pela autora (Delânia Azevedo) e Marília Libório, 2015.

Com o passar do tempo, os laços familiares e de vizinhança transmitiam saberes, técnicas e costumes, configurando uma rede social sobre o território e conferindo, segundo o que fora visto em Haesbaert (1999), identidade e territorialidade.

A rede social do Quilombo Laranjeira

Para compreender a comunidade de Laranjeira, sua história e permanência naquele espaço, é preciso esclarecer que este quilombo não está isolado do seu entorno. Laranjeira é parte de um complexo de aldeamentos quilombolas que se organizam de modo similar no território. Dispostos ao longo de um acesso estreito de terra batida e pedras, esses quilombolas transitam durante décadas para comunicar-se entre si e acessar as feiras das cidades próximas.

A área pertencente a cada núcleo é (re)conhecida pelos moradores locais e forma, assim, a rede social do Quilombo Laranjeira, com as comunidades vizinhas. Durante as visitas guiadas à campo, foram identificadas como nucleações vizinhas as seguintes comunidades: Limeira, Baixa de Areia, Mamão, Quebrajaca, Jenipapo, Jatimane, Sapucaia, Jaqueira, Jubeba e Tabocas; as quais estão identificadas no Mapa 2.

Essas localidades são entendidas pelos moradores de Laranjeira como áreas de atividades, de livre trânsito. Espaços atravessados constantemente devido à proximidade espacial e social. As pessoas relacionam-se diretamente, embora reconheçam suas diferenças e semelhanças. Desse modo, podem tecer relações sociais de amizade, companheirismo e auxílio mútuo, conformando o que Paoliello (2007) denomina redes sociais.

A distância entre essas comunidades quilombolas é em média de 8 a 10 km. Entretanto, o contato entre os moradores é constante. Os relatos referiam-se ao uso compartilhado das casas de farinha, troca de utensílios e às festas de cunho religioso. A troca de utensílios refere-se ao intercâmbio de produtos confeccionados artesanalmente entre os artesãos residentes em algumas das comunidades.

A partir do contato entre moradores das várias comunidades, surgem os enlances matrimoniais, a troca de saberes e práticas que dão origem a novas famílias e garantem a perpetuação do conjunto. Dessa maneira, a rede social se fortalece e consolida a fixação dos territórios.



Figura 1

Registro fotográfico do artesão Padi, morador da comunidade de Sapucaia

Fonte: registrada por (Delânia Azevedo), maio de 2015, na Comunidade de Sapucaia.

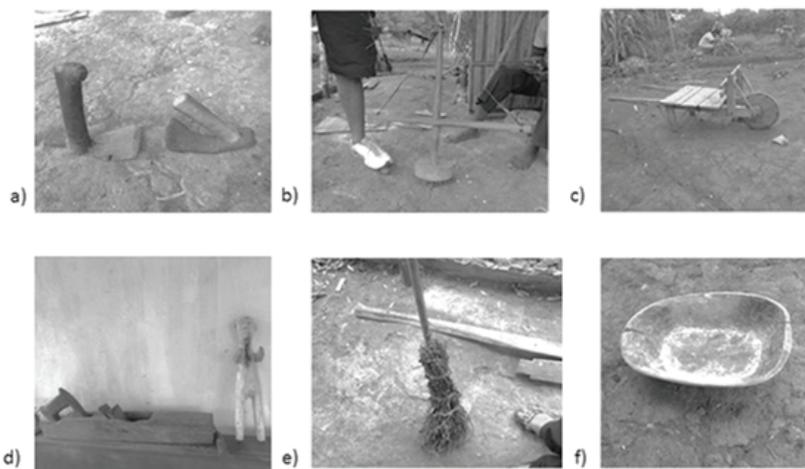


Figura 2

Registro fotográfico das ferramentas e produtos produzidos pelos artesãos locais da comunidade de Sapucaia. A) enxó herdado do pai, que herdou do avô; B) furadeira; C) carrinho para transportar material; D) boneco de madeira; E) vassoura de mato; F) gamela

Fonte: registrada por (Delânia Azevedo), maio de 2015, na Comunidade de Sapucaia.

Outra artesã visitada foi D. Domingas, moradora de Laranjeira. Ela produz as esteiras, que são utilizadas tradicionalmente como camas (Figura 3). A sua sala de estar é também o seu ateliê. As esteiras são confeccionadas com folhas de palmeira secas e cordas, um instrumento de madeira é utilizado para auxiliar no processo de fabricação da esteira (Figura 4).



Figura 3

Registro fotográfico da esteira de palha de tamanho grande

Fonte: registrada pela autora (Delânia Azevedo), maio de 2015, na Comunidade de Laranjeira.

As esteiras podem ser do tamanho grande ou pequeno. Se o comprador for da área, ela troca por outro produto que esteja precisando, mas se for chegante ou visitante, o pagamento ocorre em dinheiro.

Outro aspecto que promove sociabilidade entre as comunidades quilombolas vizinhas são as festas de cunho religioso, como o caruru de D. Vitalina, moradora da comunidade de Sapucaia.



Figura 4

Registro fotográfico do instrumento de madeira utilizado para auxiliar no processo de fabricação da esteira

Fonte: registrada pela autora (Delânia Azevedo), maio de 2015, na Comunidade de Laranjeira.

A família de D. Vitalina todo ano faz, entre setembro e dezembro, o caruru com folha de taioba, dedicado aos “santos meninos” (informação verbal) – São Cosme e São Damião –, que também conta com a participação dos moradores de Laranjeira.

Ainda hoje essa celebração ocorre, pois D. Vitalina sustenta a tradição – apesar de os filhos considerarem a ligação estreita com os santos e devoções de sua mãe uma coisa muito ultrapassada, a ponto de seu filho solicitar que retirasse o altar da sala e colocasse no quarto pequeno, alegando que esse tipo de elemento na sala era uma coisa muito antiga (Figura 5).



Figura 5

Registro fotográfico do altar de D. Vitalina, moradora da comunidade Sapucaia

Fonte: registrada por (Delânia Azevedo), maio de 2015, na Comunidade de Sapucaia.

No passado, havia festas na casa de candomblé de D. Elsa, em Limeira, e D. Elisa, na Boa Vista. Elas estão presentes na memória dos moradores mais antigos. Segundo esses, quando havia festa nesses locais, os moradores de Laranjeira participavam, faziam a dança da Zabelinha e Enrolador.⁷ Era o momento de sair da rotina, brincar e dançar. A partir do contato entre moradores das várias comunidades, surgem os enlaces matrimoniais, a troca de produtos e saberes que dão origem a novas famílias e garantem a perpetuação do conjunto. Dessa maneira, a rede social se fortalece e consolida a fixação dos territórios.

Territorialidade, um conceito

Vale explorar aqui o conceito de territorialidade adotado. De acordo com Ramos (2007), na medida em que os espaços são processados ao longo do tempo, no

seio de uma comunidade, essa se transforma em um território impregnado de elementos culturais, definidos por identidades e simbolismos, gerando um conjunto dinâmico de práticas que se processam continuamente.

Observa-se que pela contínua acumulação de experiências, o território tanto demarca uma relação interativa com as pessoas, como também projeta essas relações como informações e significações nos espaços de domínio, passando, assim, para as gerações futuras.

Para o geógrafo Rafael Sanzio dos Anjos, os territórios quilombolas tem uma importância simbólico-material, “é uma condição essencial porque define o grupo humano que o ocupa e justifica sua localização em determinado espaço”. (ANJOS, 2006, p. 49) Trata-se, portanto, de um elemento de interseção da dimensão material e da dimensão simbólica do grupo.

Teixeira (2008) confirma essa abordagem ao afirmar que o território passou a ser percebido não mais unicamente enquanto área controlada para usufruto dos recursos naturais, mas como conjunto de referências espaciais indissociáveis na criação e recriação de mitos e símbolos de um grupo, respondendo, inclusive, pela própria definição deste enquanto tal.

Portanto, o sentido dado aos espaços por um grupo de pessoas o transforma em lugares, e estes, conectados, conformam o território. Desse modo, pode-se dizer que o território seria um “conjunto de lugares hierarquizados, conectados por uma rede de itinerários.” (BONNEMAISON, 2002, p. 96-97) Por sua vez, a atitude das pessoas de se afetar/enraizar pelos espaços, tornando-os lugares, e de saber se movimentar através deles é o que se entende por territorialidade.

A dinâmica territorial ou a territorialidade seriam os modos de apreensão do território. A territorialidade é a maneira de se movimentar, de se fixar, de trabalhar, de se divertir, de habitar, de comer, de sentir, de perceber os elementos naturais ou criados, de conectar e usufruir dos lugares.

Segundo Bonnemaïson (2002), em seu texto “Viagem em torno do território”, existem diferenças conceituais entre as categorias geográficas de espaço, território, lugar e territorialidade; porém, a análise das vivências dos grupos sociais revela como essas categorias são, na prática, interrelacionadas. Sintetizando o entendimento sobre essas categorias geográficas, foi elaborado o esquema apresentado na Figura 6.⁸

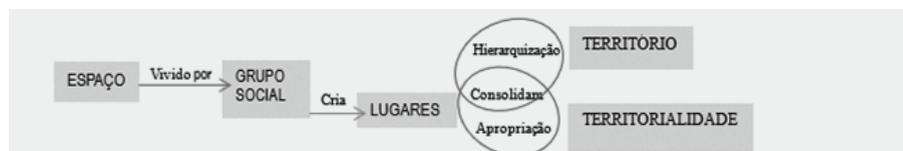


Figura 6

Esquema das categorias geográficas adotadas na pesquisa

Fonte: elaborada pela autora (Delânia Azevedo).

Os espaços de habitação na territorialidade tradicional do Quilombo Laranjeira

Consideramos que Laranjeira é um quilombo contemporâneo – tal como conceitua Arruti (2008) – e que possui uma história de ocupação secular comum, com laços de parentesco e vizinhança fortes (re)conhecidos entre gerações.

Essas relações sociais residem no mesmo espaço a mais de 100 anos e – de acordo com as teorias de Bonnemaison (2002) – hão de expressar nesse espaço “pontos fortes” e itinerários significativos, simbólicos, construtores de uma territorialidade própria, a qual será denominada nesta pesquisa como Territorialidade Tradicional, por revelar o acostumado, o habitual, o transmitido e zelado através do tempo.

Como fora dito anteriormente, para balizar a análise comparativa, foram definidas categorias de análise que permitissem apreender as alterações no território, dentro do entendimento desse como um elemento físico, social e cultural.

Por isso, foi realizada uma descrição sistematizada de partes do território que, a partir da coleta de dados, foram entendidos como pontos significativos da comunidade Quilombo Laranjeira. Esses lugares-categorias relacionam-se com a cultura, a sociabilidade e fisicidade do grupo.

Entretanto, vale ressaltar que a apresentação segmentada dessas categorias é meramente uma estratégia de pesquisa, pois, na prática, cada elemento, cada edificação, cada espaço, está intrinsecamente relacionado entre si, fazendo parte de uma totalidade físico-simbólica.

O mapa geral do Quilombo Laranjeira (Mapa 3) apresenta os elementos da Territorialidade Tradicional tal como pôde ser reconstruído após os trabalhos de campo. As residências apresentadas são as casas dos moradores, denominadas casas da roça. Atualmente, nem todas essas casas identificadas estão em uso, algumas estão em ruínas ou fechadas, mas foram apontadas pelo grupo como pertencentes ao período aqui representado e, portanto, foram reconhecidas e identificadas.

No Quilombo Laranjeira, as relações de vizinhança e parentesco são fundamentais, pois definem seus territórios, possibilitam a solidariedade que mantém suas atividades produtivas e, ainda, determinam os que pertencem e os que não pertencem ao grupo.

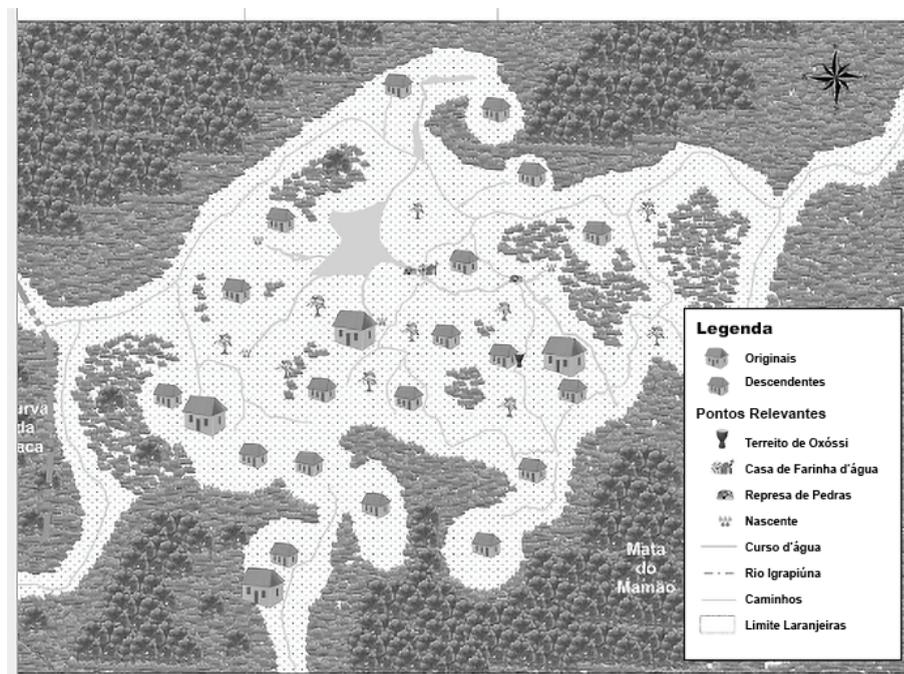
As pessoas são consideradas *da área* quando nascidos na comunidade ou quando ali se instalam por união matrimonial com algum descendente dos primeiros núcleos familiares.

Aqueles que, por sua vez, se instalam sem nenhuma relação de parentesco com os núcleos familiares iniciais – por exemplo, apenas pela força de um documento de posse –, são denominados *chegantes*, mesmo que se mantenham ali por muitos anos.

Essa diferenciação aponta uma fronteira definida pelo grupo para discernir entre quem faz ou não parte da comunidade. Essas delimitações vão ao encontro da definição de Barth (1997) sobre a identidade étnica ser relacional e situacional, na medida em que os sinais que os diferenciam são indicados pelos próprios atores. Assim, eles podem ser negados ou exibidos a depender da situação ou do contexto. O grupo organiza-se para interagir e caracterizar a si mesmo e os outros.

Em Laranjeira, as relações de domínio familiar (enlaces) sobre determinado quinhão de terra irão definir a localização da casa (conexões). Caso seja necessário construir mais um imóvel, seja pelo casamento de algum filho ou pela derrubada da casa antiga, essa será erguida respeitando os limites da posse daquela família ou buscando espaços nas áreas de mata ainda não explorados. Essa ampliação acaba recosturando a rede que envolve o espaço e configura o território.

A organização territorial do tipo teia já vem sendo estudada pela geografia. O trabalho de Souza (1995) esclarece que os territórios organizados como teia parecem inicialmente dispostos aleatoriamente, mas, na realidade, possuem relações de poder imbricadas nas conexões (nós) que compõem essa teia.



Mapa 3

Mapa da territorialidade tradicional do Quilombo Laranjeira

Fonte: elaborada pela autora (Delânia Azevedo) e Marília Libório, 2015.

Dentre as categorias analisadas e expostas no mapa estão os espaços de habitação.

Cada qual morava no seu lugar, com sua família, não tinha esse conjunto⁹ que nem hoje, já basta dizer que as casa era longe uma do outro, que a gente num via, as vez, nem via encantador, nem nada, de vez em quando só via quando trilhava que ia na casa daquelas pessoa, [...] as vez dia de domingo ia fazer uma visita uns os outro, a gente sempre ia, ou quando tinha um alguém doente. (José Francisco de Oliveira, 81 anos, outubro 2014)

Tradicionalmente as habitações de Laranjeira eram todas dispostas da mesma forma. Distantes uma das outras, com uma densa área verde ao redor. Conforme a explicação do Sr. José Francisco e D. Dalva, a escolha do local para

construir a moradia era definida pela proximidade de um curso d'água e pela extensão de terras cultiváveis disponíveis.

Nos percursos das visitas guiadas foi possível observar que há um respeito entre os moradores quanto ao limite do quinhão de terra de cada um; mesmo sem a utilização de cercas, há sempre uma árvore usada como parâmetro para identificar o começo e fim das propriedades.

Os depoimentos esclarecem que as casas mais próximas pertencem a uma mesma família que, à medida que os filhos se casam, os pais oferecem um trecho de terra para construir sua casa e iniciarem seus próprios cultivos. Caso estes considerem pouco, terão que ir embora, em busca de mais terras.

eles fazia assim, tem uma casa lá no oitero, ai pensava: rapaz a gente vamos se mudar daqui, chegava descia botava uma roça, de primero ninguém tinha nada porque lugar fazia um furadinho botava uma roça ai fazia um rancho, panhava uns dias, pensava: isso aqui num ta dando mais certo não, vamos mudar? Chegava ali do lado de lá em zeca, fazia um outro furado ali e fazia uma casa, e era assim que a maioria também vivia assim. (Dos Anjos, 68 anos, maio de 2015)

O depoimento de D. dos Anjos, transcrito anteriormente, revela que o assentamento das famílias dentro do território é dinâmico, sendo fortemente influenciado pela generosidade ou não dos elementos naturais. Quando recorda as vezes em que a estadia não dava certo, ela se refere ao recurso água não ter a qualidade que eles esperavam, ou o solo não oferecer as condições de acesso ou cultivo tão favoráveis.

Observou-se, também, que a topografia acidentada do território faz com que algumas casas mais antigas sejam acessadas por ladeiras íngremes, as quais, em dias de chuva, podem ocasionar quedas. Depoimentos revelaram que às vezes o solo pode ser muito duro e com pouca trabalhabilidade ou o ponto de onde se planejou extrair a água potável não ter a abundância desejada. Essas foram situações reconhecidas através das conversas como dinamizadoras dos assentamentos. Nota-se que as residências na Territorialidade Tradicional são como conexões de uma teia de enlaces familiares, a qual se estende pelo território em função das propriedades do solo e das condições de acesso à água. Naquele momento, o local escolhido para construir a habitação era distante da estrada de acesso à cidade, revelando que esse contato era um aspecto que não precisava

ser evidenciado no cotidiano dos moradores desse período, muito embora fique claro, nos depoimentos, que o trânsito por essa estrada já ocorria semanalmente para frequentar as feiras da região de Camamu, sub capital regional do território de identidade Baixo Sul da Bahia.

O distanciamento entre as residências é entendido pelos moradores como uma característica que facilita o trabalho diário na terra, que oferece maior privacidade entre as famílias. O Sr. Francisco de Oliveira aponta outro aspecto importante na disposição tradicional das casas, a possibilidade de criação de animais. Segundo ele, nos tempos mais antigos havia muita criação de porco, galinha (para alimentação) e até bois ou mulas (para transporte); os animais eram criados soltos e, ainda assim, não atrapalhavam os vizinhos.

Tradicionalmente as casas da comunidade são executadas com a técnica de taipa de mão, utilizando materiais locais (terra, madeira) e telhas cerâmicas feitas artesanalmente na região do rio Novo, Sete Barro ou Gumera. Segundo os moradores, “o barro da região na maioria dos lugares é bom para a construção, basta molhar e pisar bem” (Sr. Bahia, 42 anos, informação verbal). A madeira era recolhida na Mata do Mamão.

A Mata do Mamão é uma área de vegetação densa que compõe o território do Quilombo Laranjeira. Nela buscam-se ervas medicinais, colhem-se madeiras, pratica-se a caça. Essa mata é um espaço necessário para a reprodução da comunidade, isso porque, dentre outras atividades, é de lá que os moradores extraem a madeira necessária para construir, cozinhar e produzir a farinha.



Figura 7

Casas taipa de mão da comunidade

Fonte: registrada por (Delânia Azevedo), outubro de 2014.

Segundo depoimentos, as madeiras mais utilizadas na confecção das casas eram:

- Para a armação da área interna da casa, formada por varas (horizontais) e enchimentos (verticais), usava-se madeiras de pequeno diâmetro (aproximadamente 5 cm) dos mais variados tipos;
- Para os esteios, peça, pé direito, batente e tesouras, usava-se com maior frequência a madeira inhaíba, sapucaia ou pequi doce;
- Para as ripas e caibros, costumava-se usar o pau amarelo ou biriba;
- Para as amarrações das madeiras, especialmente das varas e enchimentos, utilizava-se o Imbé (tipo de cipó).

O corte esquemático da Figura 8 ilustra a disposição das peças de madeira na armação da casa de taipa, denominada, neste trabalho, de casa tradicional.

Cada família encarrega-se da execução da sua moradia, mas conta com a ajuda dos vizinhos. De acordo com o Sr. Benedito, nos tempos mais antigos esse era um dia de encontro, de confraternização. Esse mutirão para fazer casa de taipa é denominado pelos moradores de *adjunto*.

Fazia aquelas comida de panela de barro, botava aquele roçadão, pra derruba de machado fazia aquele adjunto, com uma grandeza boa que arriscava fica debaixo dos pau, fazia aquele adjunto cheio de gente, pra tá por lá derrubando, taipa de casa, fazia aquelas casona braba, caba chamava os povo, fazia aquele adjunto, comprava porco, e... ai cantava aquele rojão, bebendo cachaça, e vamo tapar casa... (Benedito Assunção, 75 anos, outubro de 2014)

A casa feita de materiais simples é dividida internamente em cômodos, observando-se: sala ampla com alguns bancos de madeira e estantes para guarda de alimentos, janela, porta frontal e posterior, dois quartos – um voltado para a frente com janela para uso dos adultos; e outro, para o fundo, para as crianças (nem sempre possuía janela).

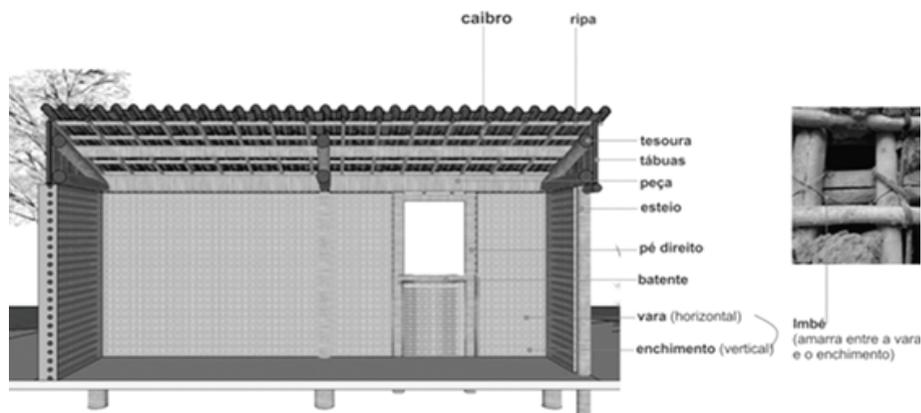


Figura 8

Corte esquemático da casa taipa de mão

Fonte: Elaborada por (Delânia Azevedo), 2015.

Externamente, tinham no mínimo dois anexos: o depósito, que dava suporte à produção agrícola, onde ficam as ferramentas de trabalho, excedentes de produção, sementes e outros; e a cozinha, cujo principal elemento é o forno a lenha para uso doméstico, guardando também o pilão, as peneiras e demais utensílios de manejo do alimento.

Conforme esclarecimento de D. Selene, se o fogão a lenha, da forma como eles conhecem, ficar interno à residência, “derruba a casa” (D. Selene, 51 anos), fazendo referência à destruição que o uso do fogão dentro de casa impõe às paredes e à fumaça que fica impregnada nas mesmas.

A Figura 9 representa esquematicamente a planta baixa de uma das casas da comunidade de Laranjeira, verificada também em outras casas tradicionais visitadas. Vale lembrar que as casas tradicionais são em taipa de mão; logo, não possuem linhas retas ou ângulos ortogonais como mostra a figura, tal incorreção decorre do fato dessa representação ter sido elaborada com o auxílio de um software computacional. Ainda assim, tal esquema é útil para a visualização dos espaços citados.

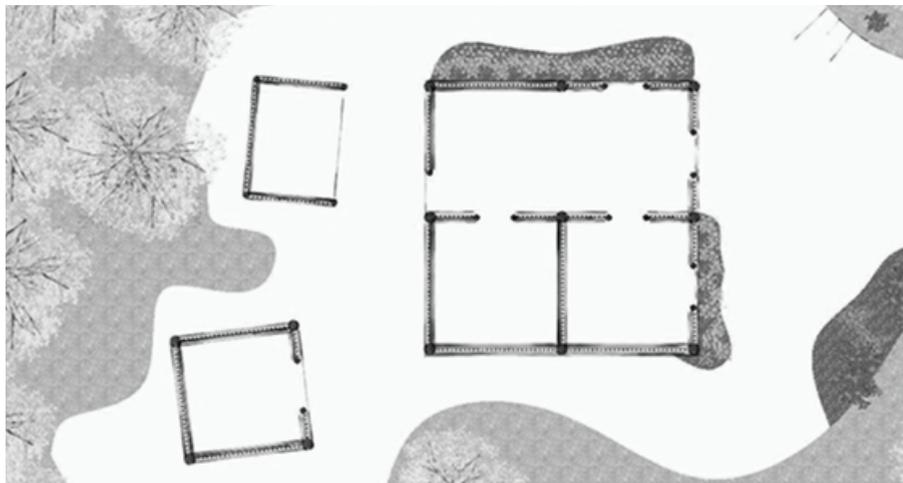


Figura 9

Planta baixa da casa de taipa de mão

Fonte: elaborada por (Delânia Azevedo) e Raiane Gomes, 2015.

Entre a porta posterior e os anexos, tem-se uma área de convívio importante (identificado na Figura 9 como $S(a)$). As mulheres geralmente são encontradas reunidas nessa área, organizando a louça, debulhando sementes ou preparando alguma comida.

Em uma das visitas, foi possível apreciar a seguinte cena: sentada num banco de madeira, no canto da bancada das louças, estava a senhora mais idosa, contando seriamente um caso, ao seu lado direito estava uma jovem sentada olhando para o fogão a lenha enquanto sua tia, a dona da casa, trançava seus cabelos e interagia com poucas palavras no caso da senhora, ao mesmo tempo em que orientava sua filha, no anexo da cozinha, sobre como mexer a panela que estava no fogão. Essa cena, que não pôde ser fotografada, revela alguns dos momentos vivenciados nesse importante espaço de sociabilidade presente na habitação de Laranjeira, em que as mulheres e seus filhos transmitem saberes e histórias.



Figura 10

Fotos de detalhes da casa de taipa

Legenda: a) mesa interna; b) bancada externa, c) parede de taipa de mão

Fonte: registrada por (Delânia Azevedo), maio de 2015.

Algumas histórias fazem parte da memória coletiva, tornando elementos simbólicos relevantes para a identificação cultural daquelas pessoas, como é o caso da lembrança das festas da Zabelinha e do Enrolador, dança lembrada pelos moradores como executada em reuniões da comunidade. As festividades da Zabelinha e do Enrolador são manifestações culturais desenvolvidas pelos moradores de Laranjeira há muitos anos e nos revelam outros espaços de sociabilidade importantes, as frentes das casas. Identificado na Figura 9 como S(b), estes espaços eram/são os lugares de receber os visitantes e das práticas de danças e festejos. Sr. Benedito explica que, mesmo em situações não relacionadas com as festas do Terreiro de candomblé, os festejos com samba de roda existiam. A exemplo, são citadas as festas juninas que começavam em Santo Antônio e levavam até São Pedro. Ou, no período da Páscoa, quando os moradores combinavam de ir de casa em casa fazendo comida e dançando. As danças ocorriam na área frontal das casas, com fogueira para garantir a luminosidade no final do dia.

era tempo de são João, o tempo que o povo chama sábado de pascoa, tudo aquilo fazia samba, fazia dança, fogueira, fazia fogueira pra assar milho, em cada lugar carregava uma galinha, ia de casa em casa já com um saco, quando chegava naquele lugar que nós queria parar, ai pegava aquelas galinha, as mulher ia lá matava, cozinhava, nós comia, dançava, cabá passava pra outro canto... risos (Benedito, 75 anos, outubro de 2014)

Conforme o que fora explanado acima, a casa, na territorialidade tradicional de Laranjeira, para além das características arquitetônicas baseadas na rusticidade dos materiais, das técnicas construtivas e na simplicidade dos cômodos, materializa uma série de saberes e práticas comuns àquela população. Desde a sua concepção (escolha do local a ser implantada) até o seu uso diário (intercâmbio de funções morar, trabalhar, socializar) a casa está impregnada de conhecimentos que são próprios dos moradores dessa comunidade. Sejam eles os saberes de onde buscar a madeira, de quais madeiras escolher, de como umedecer o barro, de como distribuir os cômodos, do quanto se afastar do curso d'água, do vizinho e da mata. Enfim, saberes da natureza local das técnicas construtivas e das necessidades produtivas das famílias. Por meio do esquema da Figura 11, busca-se sintetizar esquematicamente o que foi percebido pelas conversas e observação *in loco*, dos conhecimentos incorporados à residência dos moradores de Laranjeira na territorialidade tradicional.

A partir da compreensão das habitações do Quilombo Laranjeira, foi possível identificar exemplares de arquitetura afro-brasileira. São intervenções no território que (re)produzem identidades, saberes, memórias e constituições físico-materiais.

A moradia é um elemento que revela o saber territorial baseado na observação empírica e na especulação abstrata, onde o conhecimento técnico da terra em que se vive é propagado pela tradição.

Na atualidade, o termo técnica possui uma abordagem diferente das primeiras definições encontradas na Grécia antiga (*téchne*).¹¹ Hoje, o termo seria a associação da intenção humana com os procedimentos e instrumentos para alcançar o intento; nesse sentido, a técnica não é neutra, pois sempre estará “a serviço de uma estrutura social”. (PEFEFFER, 2001, p. 38)

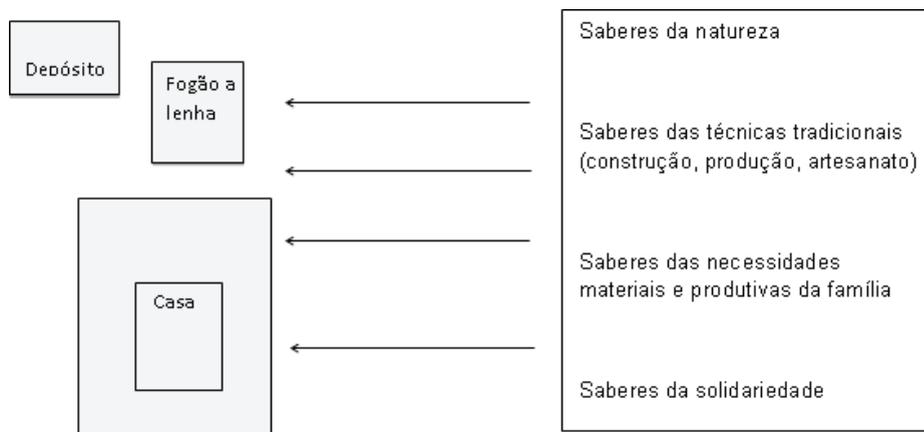


Figura II

Esquema da habitação na territorialidade tradicional

Fonte: elaborada por (Delânia Azevedo), 2015.

Conforme Santos (2001, p. 16), as técnicas “são um conjunto de meios instrumentais e sociais com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço”; portanto, requerem o uso de ferramentas e conhecimentos bastante variados, os quais podem ser tanto físicos como intelectuais, com o intuito de modificar o meio e adaptá-lo às suas necessidades físicas e espirituais. Além disso, a técnica caracteriza-se por ser transmissível, embora nem sempre seja consciente ou reflexiva. Um homem pode aprender uma técnica de outrem, pode alterá-la ou mesmo inventar uma nova técnica. Nas palavras de Pefeffer (2001, p. 37-38), “A técnica é uma forma de apropriação da natureza pelo homem, portanto, parte da cultura”.

A cultura, enquanto técnica de apropriação do espaço em que se vive, e a identidade, enquanto valorização simbólica deste espaço, tornam-se expressões da apropriação territorial, ou seja, da territorialidade do quilombo. Nesse sentido, as habitações de Laranjeira trazem à tona informações valiosas sobre cultura, técnica e identidade do grupo.

Considerações sobre a proposta metodológica para análise de territorialidades quilombolas

A partir dos estudos desenvolvidos em Laranjeira, é possível extrair orientações importantes sobre a atuação de arquitetos urbanistas e afins junto às comunidades quilombolas. A primeira prerrogativa é a importância de reforçar a preponderância que o território tem para a existência destas comunidades.

A vivência, a apropriação desse território, são as territorialidades, uma ação constante sobre esse, mas não necessariamente igual. A territorialidade poderá sofrer mutações a depender da época, do contexto, dos contatos com outros grupos. Dessa forma, pode haver muitas territorialidades, muitas formas do grupo se apropriar do seu território, de confeccionar a sua trama de lugares e itinerários.

Em todos os casos, não se pode perder de vista que territorializar consistiu, no caso dos quilombolas, muitas vezes, na alternativa para continuar a existir, para exercer plenamente seu modo de vida, cuja produção está ou estava calcada na unidade familiar e prioritariamente para seu provimento.

Por isso, qualquer intervenção precisa contribuir com a posse definitiva do território. Essa prerrogativa é desafiadora, pois esbarra na estrutura de ocupação do espaço agrário brasileiro, que está calcada em uma regulação de propriedades “*das mais concentradas do mundo*”. (GERMANI, 2006, p. 142)

Percebendo isso, sugere-se o uso da segunda prerrogativa de trabalho, isto é, o reconhecimento da identidade territorial do grupo, a ação da comunidade, sua territorialidade. Vale dizer que toda territorialidade é processual, um processo de apropriação de certo espaço, por isso, é, em sua completude, intangível, e toda operação para descrevê-la ou representá-la não alcança sua totalidade. (POLLICE, 2010)

Ainda que o esforço por compreender a territorialidade de Laranjeira antes das políticas públicas, como explica Pollice (2010), não alcança a totalidade, permite, porém, delinear alguns aspectos relevantes da apropriação territorial desse grupo, como: a) a técnica tradicional de construção da casa de farinha e das moradias; b) a sociabilidade ocorrendo na frente da casa, com os vizinhos, e no fundo da casa, com os familiares mais próximos; c) a disposição das habitações do tipo teia e conduzidas pela disponibilidade de água; d) a produção agrícola nas proximidades

do espaço de morar; e) imersão dos lugares da comunidade no universo sagrado da natureza e interligado pelos caminhos de pedestres, as variantes.

A presente pesquisa aponta que um estudo prévio e aproximado com a comunidade é necessário antes de iniciar projetos, sejam eles de intervenção pública ou qualquer outra natureza. Pois somente na interação entre o projetista e a comunidade é que se pode estabelecer os princípios norteadores do projeto, associando as necessidades sociais com as necessidades da técnica moderna, priorizando, nesse processo, as visões de mundo do usuário, reconhecendo e valorizando as especificidades dos quilombolas, o que eleva sua autoestima e ajuda na percepção daquilo que a comunidade quer para si.

Para além disso, percebeu-se que na pesquisa efetuada no Quilombo Laranjeira, embasada em mapeamentos, fotografias, visitas e conversas guiadas por roteiro, essas foram ferramentas valiosas no conhecimento das territorialidades. Levando a compreender que a implantação das casas com seus anexos na disposição tradicional fortalece os lugares e itinerários.

Por fim, conclui-se que todo esforço no sentido de proceder estudos sobre as comunidades negras brasileiras contribui para que o negro seja visto como parte constituinte do que somos enquanto brasileiros, que têm saberes e práticas multirreferenciadas e interdisciplinares importantes a serem partilhados com o restante da sociedade.

Notas

1. Instituição pública voltada para promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Está vinculada ao Ministério da Cultura e foi instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.
2. Termo baseado no Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, que assim se refere no art. 2º, “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” (BRASIL, 2003)
3. Argan (1992), em seu texto, diz que o urbanismo é a disciplina responsável por propor soluções para as situações espaciais reconhecidas como insatisfatórias. Para tanto, o urbanismo precisa equacionar a interação entre arte e ciência, cultura e poder, técnica e social. Por essa atuação mediadora entre elementos conflitantes, é que o autor diz haver uma ambiguidade metodológica na atuação urbanística.

4. O antropólogo José Mauricio Arruti (2000) aborda o processo de reconhecimento de direitos territoriais de comunidades negras rurais na Colômbia e no Brasil. Enfocando aspectos como: as condições sociopolíticas que possibilitaram inovações frente a um ordenamento jurídico largamente omissivo com relação à existência e situação vivida por suas populações afrodescendentes nos dois países e, segundo, na estreita interação, encontrada tanto no Brasil como na Colômbia, entre as comunidades negras e indígenas que repercute nos seus processos de mobilização política e conquista de direitos territoriais. Dentre outros ensinamentos, o texto de Arruti (2000) contribui para perceber que, apesar das particularidades de cada nacionalidade, o contato com os autores colombianos Renshaw e Wray é possível. Pois a problemática vivenciada pelas comunidades negras rurais nos respectivos países tem similitudes que possibilitam uma aproximação teórico-metodológica.
5. Essa noção de tempo fora estimada a partir da soma das idades dos moradores. Sr. Martinho estimou que seu ex-sogro (Manoel dos Santos) faleceu com mais de 100 anos, a filha dele, D. Agripina (hoje com 78 anos), acredita que ele morreu a aproximadamente 50 anos; então, considerando que ele tenha se instalado por ali com a idade de 18 anos, estima-se que a comunidade possui aproximadamente 130 anos.
6. Os locais das casas foram capturados como pontos geográficos através do Global Positioning System (GPS) portátil e lançados no software de geoprocessamento ArcGis.
7. A dança da Zabelinha e Enrolador é uma prática cultural típica do Quilombo Laranjeira, difundida entre as demais comunidades locais, muito citada pelos moradores como uma prática antiga e divertida. Atualmente, os quilombolas são convidados a levar essa dança em diversos eventos culturais, tornando-se, inclusive, alvo do documentário *Dançando o negro* (DANÇANDO..., 2012).
8. Esta síntese teve como referência o texto de Teixeira (2008); porém, ele expõe um entendimento diferente de territorialidade.
9. O conjunto que o Sr. José Francisco se refere é uma das políticas urbanas implantadas no quilombo, que foi alvo da pesquisa, mas não será abordada nesta publicação.
10. A palavra técnica vem do grego *téchne*, que se traduz por “arte” ou “ciência”. A palavra grega designa o conjunto de procedimentos que seguem regras preestabelecidas para alcançar um fim, seja na ciência, na arte ou em qualquer outra área. (BRANDÃO 2010)

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia e quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil. *Africana Studia*, n. 9, p. 337-355, 2006. Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP). Disponível em: http://africanos.eu/ceaup/uploads/ASo9_337.pdf. Acesso em: 2 mar. 2022.

ARGAN, Guilio Carlo. *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ARRUTI, José Mauricio. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000.

ARRUTI, José Mauricio. Quilombos. PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (org.). *Raças: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 315-350.

AZEVEDO, Delânia Santos. *Políticas urbanas e seus impactos na territorialidade do Quilombo Laranjeira-BA*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

BARTH, Fredrick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p. 187-227.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia cultural: um século*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-132.

BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. Técnica: entre a arte e a técnica. *Revista Litteris Filosofia*, Rio de Janeiro, n. 5, jul. 2010. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/TECHNEANTONIOJACKSON.pdf> Acesso em: 11 nov. 2015.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 227, 21 nov. 2003.

DANÇANDO o negro. Direção e Edição: Fabricio Persa, Finalização: Jefferson Cardoso. Bahia, 2012. 1 vídeo documentário (18'37"min), cor, HD. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PDW5bi-KJao>. Acesso em: 28 nov. 2022.

GERMANI, Guiomar Inez. Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro. *RevistaGeoTextos*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 115-147, 2006. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/viewArticle/3040>. Acesso em: 2 mar. 2022.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. (org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190. (Geografia Cultural).

PAOLIELLO, Renata Medeiros. Remanescentes de quilombos: redes sociais e processos políticos. *Perspectivas*, São Paulo, v. 32, p. 127-159, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/982/844>. Acesso em: 2 mar. 2022.

PEFEFFER, Renato Somberg. Das Técnicas Mágico-religiosas à racionalidade técnica. *Revista Pretexto*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 37-42, dez. 2001. Disponível em: <http://repositorio.fjp.mg.gov.br/jspui/handle/123456789/3413>. Acesso em: 2 mar. 2022.

POLLICE, Fabio. O papel da identidade territorial nos processos de desenvolvimento local. *Revista Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 7-23, 2010.

RAMOS, Frederico; KOGA, Dirce. Trajetórias de vida: desafios da pesquisa sociourbanística e contribuição para a gestão pública. *Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, n. 106, p. 335-364, abr./jun. 2011.

RAMOS, Maria Estela. *Território afrodescendente: leitura da cidade através do bairro da Liberdade*, Salvador (Bahia). 2007. 186 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

RENSHAW, Jonathan; WRAY, Natalia. *Indicadores de bienestar y pobreza indígena*. [S. l.: s. n.], 2004. Disponível em: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1441926>. Acesso em: 2 mar. 2022.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território; sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de et al. (org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

TEIXEIRA, Ivan M. R. Os fazedores de territórios: migração e ruralidades no contexto urbano. *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*, Araraquara, SP, v. 1, n. 1, p. 1-12, jul./dez. 2008.

Na Chapada Diamantina

Um olhar para a habitação no território quilombola de Mocambo e Cachoeira

Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira

Este capítulo tem como referência a pesquisa de mestrado desenvolvida pela autora, intitulada *A habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: estudo de caso do programa nacional de habitação rural no território quilombola de Mocambo e Cachoeira na Chapada Diamantina*. (OLIVEIRA, 2019) A pesquisa investigou a produção habitacional para comunidades quilombolas realizada pelo Estado brasileiro, e deparou-se com diversas e profundas questões inerentes aos quilombos no Brasil sobrepostas à questão fundiária, tida como base para o direito à moradia, resultando em um desafio delicado como objeto de pesquisa.

Dessa forma, o caminho traçado para abordar o tema da habitação quilombola e a produção habitacional pelo Estado estruturou-se a partir do estudo de caso da implementação do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR),¹ programa habitacional promovido pelo governo federal cujo público-alvo são os trabalhadores rurais e agricultores familiares e, inseridos nesse bojo, os povos e comunidades tradicionais, quilombolas, pescadores e indígenas. Assim, foi possível traçar o caminho de conquistas e contradições institucionais que construíram essa

política habitacional e, paralelamente, o arcabouço de políticas afirmativas e de regularização fundiária.

Nesse campo, o direito à terra figura com protagonismo na garantia de direitos básicos, tendo na Constituição Federal de 1988 (CF88) o marco jurídico da categoria institucional de “remanescentes das comunidades de quilombos” que norteia a perspectiva do Estado no reconhecimento desses direitos aos descendentes dos africanos escravizados. Contudo, a perspectiva estatal é limitada, conforme apresentado e discutido na dissertação.

O recorte aqui apresentado traz como foco a habitação quilombola a partir do tripé conceitual abordado: a etnicidade, o território e a habitação. Tendo como base a relação entre a terra como substrato físico e material, tanto quanto ancestral e imaterial, que reforça a sua imprescindibilidade para a reprodução dos modos de vida. A habitação figura como síntese do grupo humano no território, delineada a partir do olhar da etnicidade quilombola apreendida na pesquisa.

Sendo assim, primeiramente será apresentada a comunidade a partir do etnomapeamento realizado como instrumento de reconhecimento e identificação do seu território,² bem como a perspectiva da organização política em torno da regularização e titulação dos territórios quilombolas no município de Seabra.

Em seguida, a habitação no território quilombola de Mocambo e Cachoeira como síntese da relação dessa comunidade com a terra, ilustradas pelas casas tradicionais e ratificadas pelas reformas e transformações realizadas pelos moradores nas casas construídas pelo PNHR, revelando aspectos da etnicidade e da cultura local que se contrapõem aos padrões habitacionais homogeneizantes propostos pelos programas habitacionais de larga escala.

Por fim, a análise sobre o atendimento das necessidades socioculturais das comunidades quilombolas pelo programa, e a crítica realizada ao PNHR na pesquisa, a partir da necessidade da inclusão da matriz multiétnica da formação do país na construção e execução de políticas públicas, especialmente quando se trata da questão habitacional.

Como recurso do texto, da mesma maneira que na dissertação, faremos indicação da informação verbal das falas transcritas com o texto em itálico para facilitar a leitura, de forma a trazer a opinião dos moradores como elemento

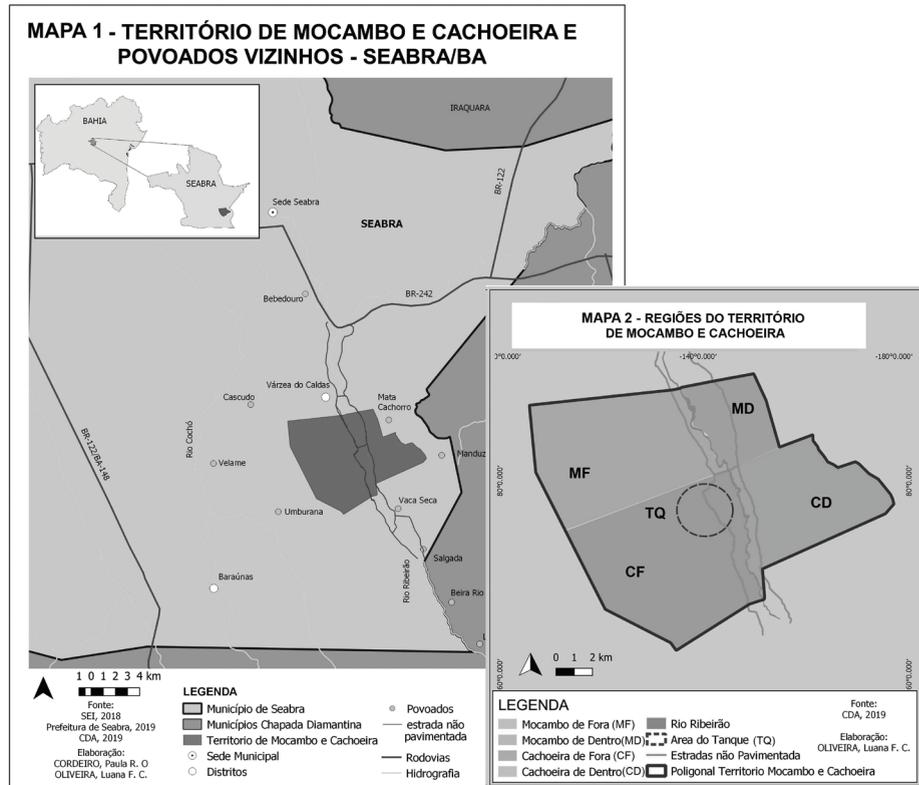
central que embasa a pesquisa, utilizando também pronomes informais de tratamento, como “Seu” e “Dona”, usuais no território.

O território quilombola de Mocambo e Cachoeira

O território quilombola de Mocambo e Cachoeira é formado por duas comunidades: Cachoeira da Várzea e Mocambo da Cachoeira. As duas comunidades possuem uma ancestralidade comum³ e organizam-se espacialmente com relação ao rio e às serras, cujas construções se encontram às margens das estradas de acesso. Situado no município de Seabra, o território localiza-se a 15 km da sede.⁴

O território titulado pela Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA), em 2014, possui uma área delimitada de 3.376 ha,⁵ atravessada pelo Rio Ribeirão. De acordo com as referências orais, não há uma divisão exata entre as comunidades, contudo fazem referência ao trecho denominado “corredor” onde existia uma ponte para atravessar o rio, como um marco espacial. Esses elementos espaciais definem uma identificação das áreas dentro do território, sendo o “corredor” a referência entre Mocambo da Cachoeira, ao norte, e Cachoeira da Várzea, ao sul, e o rio como referência à Cachoeira de dentro, a leste, e Cachoeira de fora, a oeste; assim como Mocambo de dentro e de fora a partir do rio. Os Mapas 1 e 2 ilustram essa espacialização.

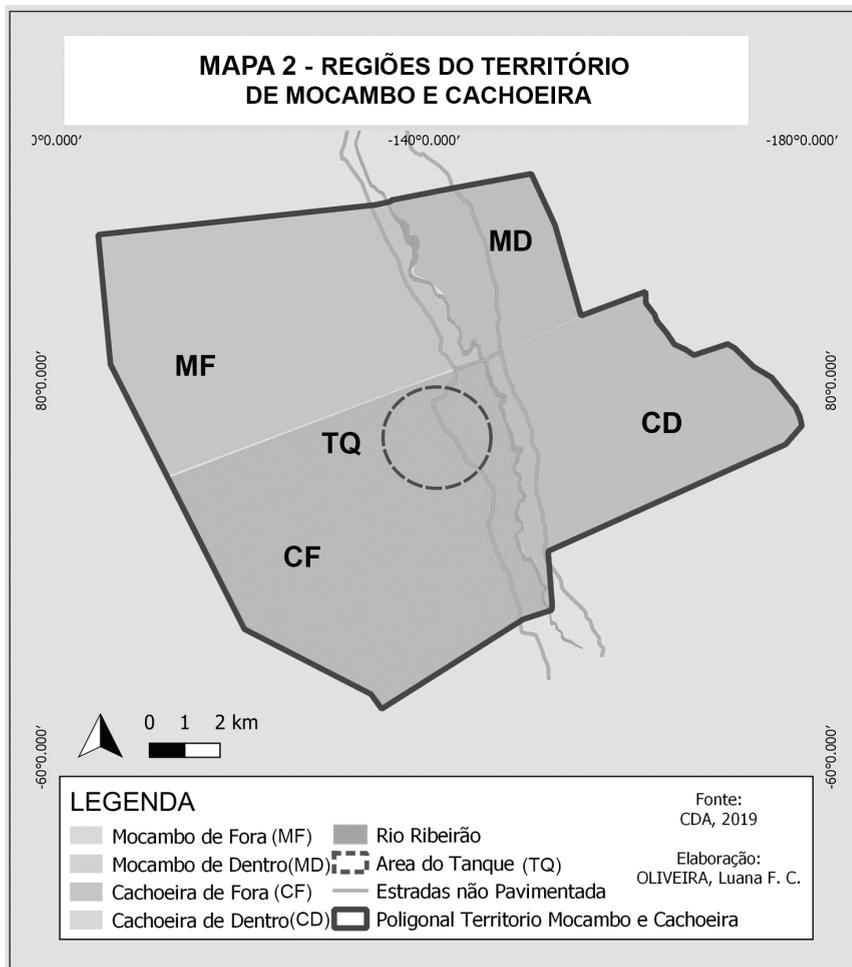
Foi realizado o etnomapeamento para o reconhecimento e levantamento dos pontos relevantes do território, não apenas quanto à identificação de aspectos construtivos e de equipamentos existentes, mas principalmente de elementos da identidade quilombola: referências históricas, como as ruínas do antigo engenho, o açude e o rego de irrigação que permitiu o cultivo nas áreas de várzea; referências ambientais, como o rio, a cachoeira (que nomeia a comunidade) e os morros e serras do entorno que possuem os caminhos para as comunidades vizinhas; a centralidade do território, conhecida como “região do tanque”,⁶ onde estão localizadas a casa de farinha, o palco e o terreiro⁷ em que a comunidade realiza as celebrações.



Mapa I

Território de Mocambo e Cachoeira no município de Seabra

Fonte: Cordeiro e Oliveira (2019). Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (2018).



Mapa 2

Detalhe das regiões do território de Mocambo e Cachoeira

Fonte: Oliveira (2019). Coordenação de Desenvolvimento Agrário, Bahia (2019).

Destaca-se os festejos de reis, com início em 24 de dezembro e encerramento no dia 6 de janeiro, com uma grande celebração.⁸

O Reisado⁹ é uma das principais festas tradicionais que permaneceram ativas na localidade, sendo a mais esperada e comentada por todos da comunidade. Nas comunidades de Cachoeira da Várzea e Mocambo da Cachoeira, o costume dos reiseiros é de sair dia 24 de dezembro e retornar dia 05 de janeiro, indo de casa em casa nos povoados vizinhos, cantando e levando as boas novas. Os reiseiros cantam na porta da casa, aguardam o morador abrir e convidá-los a entrar, cantam na casa, celebram e seguem para a casa seguinte. (OLIVEIRA, 2019, p. 163-164)



Figura 1

Missa da Epifania do Senhor, realizada na chegada dos Reiseiros

Fonte: acervo pessoal (2019).



Figura 2

Público assistindo à missa, que permanece para a festa em seguida

Fonte: acervo pessoal (2019).



Figura 3

Preparação comunitária do jantar de celebração

Fonte: acervo pessoal (2019).



Figura 4

Espaço da Casa de Farinha, palco e terreiro, elementos comunitários onde ocorre a celebração

Fonte: acervo pessoal (2019).

A Casa de Farinha, o palco e o terreiro destacam-se como centralidades no território, revelando um aspecto comum das comunidades quilombolas que é a convergência em torno do elemento comunitário, ilustrado nas Figuras de 1 a 4. Anjos (2006) destacou como recorrente o cunho religioso ou de atividade produtiva desses espaços. O cultivo da mandioca também é identificado como comum nas comunidades quilombolas, tendo na casa de farinha um equipamento coletivo tradicional, centralizador das relações territoriais.

Apesar das transformações da cultura inerentes a passagem do tempo, as tradições coletivas reforçam as relações sociais, a reprodução dos modos de vida e contribuem com a manutenção do território. Aspecto reafirmado no uso do elemento coletivo tradicional, que continua sendo a casa de farinha, e todas as atividades e relações sociais que se desenvolvem em seu entorno, conforme relatado na Festa de Reis. (OLIVEIRA, 2019, p. 176)

A comunidade apresenta formas específicas de cultivo, chamando atenção para os tipos de irrigação, quando próximas à várzea do rio, ou com o uso de tanques e poços artesianos, e a “roça de seco”, onde o cultivo depende do sistema de chuvas. “Foram relatados diversos tipos de cultivos e criações, desde roças de subsistência de mandioca, feijão e milho, à produção de tomate, pimentão, feijão, mamão, fumo, batata doce, para a comercialização.” (OLIVEIRA, 2019, p. 154) Apresentam, ainda, o costume de cultivar frutas e ervas medicinais no entorno das casas, como melancia, maracujá, acerola, pitanga, romã, plantas medicinais, alecrim, erva doce, mastruz etc.

A Figura 5 representa um esquema da organização espacial da comunidade, onde urbanisticamente pode-se observar a tipologia de ocupação em torno do eixo do rio e da topografia das serras, definindo as áreas mais planas para os acessos das estradas e a construção das casas. Dessa forma, Oliveira (2019) enumera alguns aspectos levantados sobre a comunidade a partir do etnomapeamento:¹⁰

Os principais pontos destacados são elementos estruturantes da organização espacial: os espaços coletivos, históricos e sagrados, a ancestralidade, as relações de parentesco e os traços da cultura em comum identificados nas famílias, como cultivos, alimentação, hábitos e técnicas construtivas. [...] O Rio Ribeirão é identificado como o elemento fundacional da comunidade, razão histórica da ocupação dessa área, pois guarda nele registros de elementos históricos e de referência da comunidade, como a Cachoeira e o Açude. (OLIVEIRA, 2019, p. 174-175)

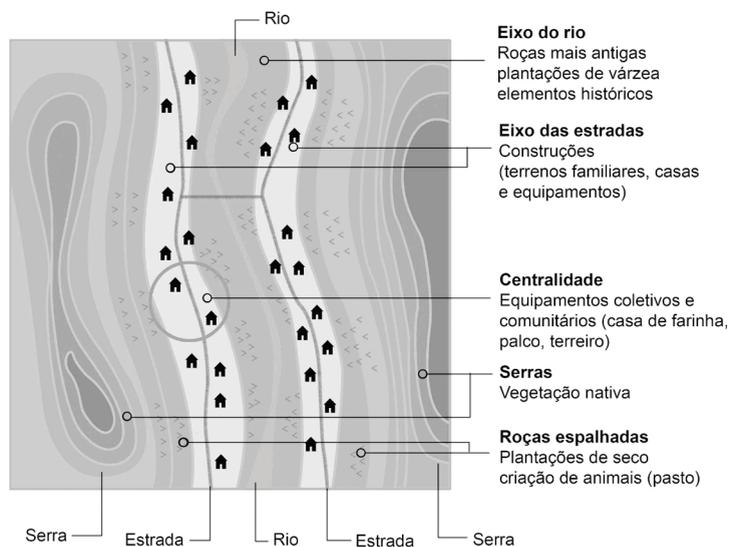


Figura 5

Esquema da ocupação do território de Mocambo e Cachoeira

Fonte: Blumetti e Oliveira (2019).

Ressaltamos a importância das relações familiares e da ancestralidade relatada pelos quilombolas e expressa no território, onde, em geral, as casas da mesma família são construídas próximas umas às outras, reforçando as relações de parentesco e vizinhança. Detalha-se a habitação nesse contexto:

A habitação se apresenta como uma síntese desse contexto, relacionando o território, a terra e o terreno na qual está inserida, representando as tradições culturais da família e a expressão da ancestralidade, quanto à forma, espaços internos e técnicas construtivas tradicionais aplicadas na habitação. (OLIVEIRA, 2019, p. 176)

Dessa forma, a territorialidade dessa comunidade define-se não apenas pela dimensão espacial, política e econômica, mas está ligada à ancestralidade e ao significado que essas pessoas dão àquele lugar, identificando na instância da terra o seu pertencimento.

O território étnico e a rede quilombola de Seabra

A pesquisa adotou o conceito de território étnico em contraste ao conceito de território nacional de forma a destacar a questão étnica e as diferenciações quanto aos grupos sociais heterogêneos que integram o Estado-nação brasileiro. A definição dos grupos étnicos como grupos sociais que se autodeclaram como dotados de um modo de vida distinto da sociedade englobante concede àquelas pessoas a afirmação de traços de cultura em comum, que numa relação de comunidade afirma o pertencimento relativo à terra que ocupam e reproduzem historicamente em seus modos de vida.

Portanto, o conceito de território étnico como “o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, onde geralmente a sua população tem um traço de origem comum” (ANJOS, 2011, p. 16) afirma a territorialidade específica de cada comunidade, expressa nas distintas formas de se relacionar com o seu território.

No estudo de caso, o etnomapeamento foi utilizado para caracterizar o território étnico quilombola de Mocambo e Cachoeira, conforme apresentado. Historicamente os territórios quilombolas apresentaram conflitos com o sistema dominante, o que, de acordo com Anjos (2006), demandou a essas estruturas espaciais uma autoafirmação política, social econômica e territorial.

O território quilombola tem sua origem na negação por parte do Estado, tanto da sua existência material, quanto da sua reprodução simbólica, através do processo de escravização e aculturação. Dessa forma, ao olhar para os territórios quilombolas no Brasil é fundamental compreender a dimensão da luta e da resistência desses grupos em condições adversas, que de uma forma ou outra conseguiram sobreviver e perpetuar a sua cultura. (OLIVEIRA, 2019, p. 114)

Nesse contexto, é relevante destacar a atuação em rede das comunidades quilombolas de Seabra e a proeminência de suas lideranças a nível local, estadual e nacional.

O “aglomerado de quilombos” referido por Lauro Oliveira,¹¹ liderança comunitária da comunidade de Vazante, compartilha uma ancestralidade, identidade

e costumes em comum, “no aspecto cultural religioso, africano com influência católica onde todas as comunidades têm grupos de reis, todas têm chula, batuque e relacionam a importância do papel das mulheres nas atividades culturais, festas e associativas também.”

Fundada por Júlio Cupertino¹² (*in memoriam*), em 1986, a Associação Comunitária Quilombola Rural do Baixão Velho (ACQRBV) é uma das mais antigas da região. A liderança comunitária, juntamente com seu irmão, Jaime Cupertino,¹³ mobilizou e instrumentalizou muitas das comunidades da região para processos associativistas, em busca de seus direitos a partir da organização comunitária.

Seu Raimundo,¹⁴ liderança comunitária de Mocambo e Cachoeira, conta que a associação local foi fundada em 1989, com dificuldade, “E eu achava que era para criar os benefícios, vim, e chegou lá e eu não sabia nem ler. Só sabia meu nome...” e relata todo o histórico da organização da associação, desde as “carteirinhas para sócios” e o fundo para angariar recursos para adquirir um carro, até a construção da sede da associação. Seu Raimundo ressalta que foram tempos difíceis, mas que contava com o auxílio das comunidades vizinhas e políticos locais “para aprender o que era associação”.

Dessa forma, a rede de comunidades organizadas na região se fortaleceu, e no contexto de reconhecimento da identidade quilombola, segundo Seu Jaime, já havia uma estrutura “para sentar e discutir a questão... primeiro com o conhecimento de que eu sou quilombola”. A pesquisa aborda a identidade quilombola a partir da etnicidade vinculada à identidade política; contudo, compreende a limitação desse recorte no que tange à complexidade e abrangência desse tema:

Desse ponto de vista, a ‘questão de ser quilombola’ não se trata meramente de um aspecto político ou racial. [...] ela perpassa toda a relação e estrutura de opressão, não apenas relativas aos direitos, mas igualmente no tocante à cultura e à identidade do povo negro. Assim, tal processo de reconhecimento e autodeclaração de uma comunidade torna-se um trabalho de fortalecimento da identidade negra, tanto em sua face coletiva, quanto em sua afirmação e desconstrução de preconceitos enraizados de forma individual. (OLIVEIRA, 2019, p. 136)

No período dos anos 2000, quando a associação passou a ser quilombola, Cleonice¹⁵ era a presidente à frente da Associação, sucedida por Rozania,¹⁶ e afirma

não ter sido fácil o autorreconhecimento da comunidade como quilombola e a titulação do território.

O que importa mesmo, que eu tenho mais hoje é, como é que se fala, o que eu tenho mais fé, é que hoje quando a gente abre a boca e diz que a nossa comunidade é quilombola a gente sente orgulho. Porque antes o que a gente tinha receio, medo, não era nem receio, antes a gente tinha era medo. E hoje a gente pode bater no peito e dizer, a nossa comunidade é quilombola. Isso é um marco que a gente não vai esquecer nunca.

Lauro Oliveira, durante entrevista, cita uma frase marcante de Seu Júlio, “*Ser Quilombola é teoria. Ser negro é prática*”, referindo-se ao contexto do processo de reconhecimento das comunidades como Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ), destacando “*o que mais as comunidades compreendem é o significado da palavra resistir, diante da precariedade e das necessidades que essas comunidades rurais sofreram na pele*”.

Nesse sentido, parte-se do processo de ressemantização e ressignificação do conceito de quilombo¹⁷ para a compreensão das diversas políticas públicas que se sucedem após a CF88, como o surgimento de uma categoria política e sociológica, “*remanescentes de quilombo*”, que a partir da organização e luta de diversas minorias no processo da redemocratização do Brasil foi apropriada pelo movimento social negro.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da CF88, define: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. (BRASIL, 1988, p. 143) Portanto, cabe à Fundação Cultural Palmares (FCP) a CRQ a partir da autoatribuição da própria comunidade. Arruti (2011) destaca a autoidentificação de determinado grupo étnico¹⁸ como um aspecto inovador dentro do contexto jurídico.

O Decreto nº 4887/2003,¹⁹ que regulamenta “os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do ADCT [...]” (BRASIL, 2003, p. 1), ao incluir a perspectiva comunitarista no artigo constitucional, segundo Arruti (2003) e Almeida

(2011), versa sobre o direito da coletividade, e não de indivíduos, afirmando seu aspecto inovador.

Ficou instituído a órgãos técnicos, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a responsabilidade de delimitar e titular as terras quilombolas em áreas da união e aos Institutos de Terra estaduais as terras devolutas do estado em questão.

A constituição do estado da Bahia, de 1989, em seu artigo 51 das disposições transitórias, ratifica o artigo 68 da Constituição Federal e o Decreto Estadual nº 11.850/2009, e institui a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombo pelo qual a CDA é a responsável; parte da Secretaria de Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária (Seagri).

É importante destacar os grandes desafios e dificuldades do processo de implementação dessa e de diversas legislações e políticas afirmativas que visam romper a inércia racista do Estado brasileiro.

E nesse contexto, diversas instituições, como a Secretaria de Promoção da Mulher e da Igualdade Racial (Sepromi) e o Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN), comissões e movimentos sociais negros integram a luta pela reivindicação e efetivação dos direitos negados aos afrodescendentes.

No Brasil, até o ano de 2018,²⁰ foram emitidas 2.545 certidões de CRQ, e apenas 210 titulações. Na Bahia, eram 740 comunidades quilombolas e 619 CRQ em 2018. Desse universo, apenas 32 titulações, no qual oito são no município de Seabra,²¹ o que demonstra a relevância do “achado” da rede de quilombos de Seabra durante a pesquisa.

Portanto, a autoidentificação como “comunidade remanescente de quilombo” representa, na perspectiva da pesquisa, um aspecto da etnicidade dessa comunidade no sentido de afirmar sua identidade quilombola diante do Estado. Pautando o reconhecimento de sua ancestralidade africana, da opressão sofrida e da necessária reparação ao qual tem direito.

O acesso às políticas públicas incipientes figura como mais um passo no processo atual de luta ao qual os quilombos fazem referência histórica. No caso em questão, de Mocambo e Cachoeira, a organização em rede dos quilombos de Seabra contribuiu para o acesso à regularização fundiária e a perspectiva de acesso à política habitacional.

Criou-se um contexto propício para que a identidade quilombola nessa comunidade fosse relacionada ao reconhecimento pelo Estado, sendo, portanto, as casas do PNHR consideradas pelos moradores como resultado da luta quilombola:

A garantia do território constitui, ao mesmo tempo, uma questão política de justiça social e reparação do Estado não apenas com relação ao direito à terra, mas também no direito à manutenção e reprodução de sua cultura, de sua etnicidade. Nesse sentido, a conquista do direito à terra e a regularização do território são premissas na luta pelo direito à cidadania dessas comunidades, necessárias para a garantia por parte do Estado do acesso aos direitos dessas pessoas às políticas públicas, em particular, as políticas de habitação. (OLIVEIRA, 2019, p. 115)

A casa como síntese do território

Apresentamos a análise do terreno de uma das famílias da comunidade de Mocambo e Cachoeira a fim de aproximar a escala do território para a da habitação e exemplificar aspectos da arquitetura quilombola dessa comunidade.

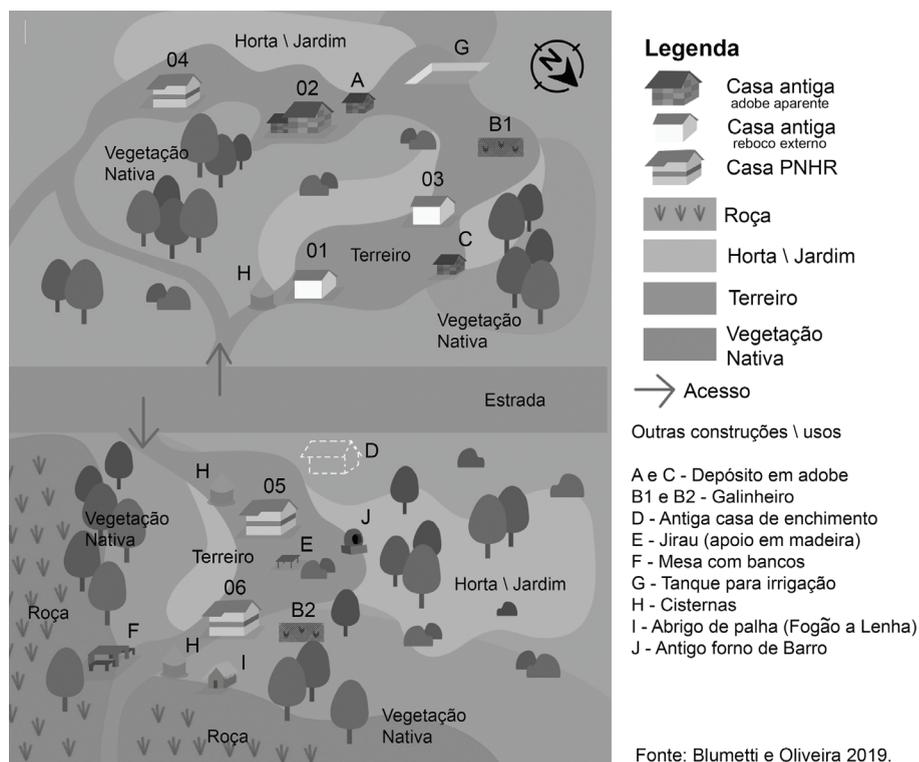


Figura 6

Planta de situação ilustrada do terreno da família de Dona Dolores – sem escala

Fonte: Blumetti e Oliveira (2019).

A Figura 6 apresenta o terreno da família de Dona Dolores, nele encontramos quatro gerações de casas construídas, registrando a passagem do tempo.

A casa D, em tracejado, representa o local onde Dona Dolores nasceu, segundo ela, uma casa de enchimento.²² A casa 2 representa a casa construída

pelo marido de Dona Dolores, hoje falecido. Ela revela que construíram essa casa juntos, onde criaram os filhos, e posteriormente foi ampliada quando a filha se casou, conforme será apresentado na Figura 7. A casa é toda construída em tijolos de adobe secados ao sol, técnica construtiva comum do território da Chapada Diamantina, desenvolvida a partir do recurso natural existente e abundante no território, moldado com características que permitem abrigar e proteger a família do clima frio do inverno na região.

As casas 1 e 3 são de técnica construtiva mista, partes em adobe e em alvenaria de tijolos cerâmicos, revestidas com argamassa, reboco e pintura, e ampliadas para a colocação de instalações sanitárias. Por fim, as casas 4, 5 e 6, que foram construídas durante o PNHR, em alvenaria de tijolos cerâmicos com tipologia a ser detalhada adiante no capítulo.



Figura 7

Planta baixa da casa 2 construída por D. Dolores e seu marido

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 8

Fachada posterior da casa

Fonte: elaborada pela autora (2019).

A casa 2, detalhada na Figura 7, representa um exemplo da casa tradicional do território quilombola de Mocambo e Cachoeira, feita com uma técnica construtiva adaptada aos recursos naturais e condições climáticas.

Esse aspecto tradicional da cultura é passado de geração em geração como se observará no detalhamento do fogão a lenha construído por Leidiane, da casa 6, e na reforma realizada na casa 5, pelo filho de Dona Dolores, que afirma ter aprendido a técnica construtiva tradicional da construção em adobe com o pai.²³

Não existe na casa separação entre espaços sociais e de serviço, onde os quartos, sala e cozinha não apresentam divisões, setorizações, nem circulação interna. Não apresenta, também, fechamento com portas internas, tampouco instalações hidrossanitárias.

Destaca-se, ainda, o uso de elementos naturais, por exemplo, a cabaça como utensílio doméstico e luminária, o chifre para pendurar objetos, a presença do pote de barro para a colocação da água e do fogão a lenha dentro da cozinha; além da presença de aspectos da religiosidade na imagem de São Jorge na entrada da casa, ilustrados nas Figuras 9 a 11. A casa foi ampliada com a construção de dois cômodos com acesso externo para a filha Leidiane. Um para a sala e cozinha e outro para o quarto, em geral, utilizavam a cozinha da casa da mãe e o apoio da área externa no terreiro no fundo da casa.



Figura 9

Vista interna do fogão a lenha na cozinha

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 10

Vista interna da sala para a cozinha e quarto

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 11

Vista interna da porta de entrada da sala com imagem de São Jorge e luminária de cabaça

Fonte: elaborada pela autora (2019).

Outros elementos destacados no terreno da Figura 6 são as letras A e C, pequenas construções, depósitos de utensílios e ferramentas para a agricultura, pecuária e criação de animais – fundamentais para a realização das atividades econômicas e de subsistência/autoconsumo, assim como para a manutenção das casas e das demais instalações, como a B₁ e B₂, que são galinheiros, a G, que é um tanque de irrigação, e a J e I, que são respectivamente um forno de assar biscoito tradicional feito em barro e um fogão a lenha feito em adobe, abrigado por uma estrutura de madeira e palha.

A letra E, Figura 12, apresenta o girau localizado no terreiro entre as casas 5 e 6 (de mãe e filha), sendo um elemento comum que integra as casas, para o desenvolvimento de atividades domésticas, como lavar pratos e panelas, lavar roupas ou debulhar milho, catar feijão etc. Além de ser também um espaço de sociabilidade e de encontro, conforme indica a mesa embaixo da árvore representada na letra F, Figura 14, local dos “dedos de prosa” com café. De forma que a casa não se limita às paredes construídas, mas integra todo o seu entorno, assim como as relações desenvolvidas no terreno, onde os núcleos familiares, mesmo morando em casas distintas, convivem e desempenham atividades conjuntas cotidianamente, como cozinhar, realizar as refeições e atividades de lazer. As figuras abaixo ilustram as referências dos elementos indicados nas letras da Figura 6.



Figura 12

Girau entre as casas – letra E da Figura 6

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 13

Reservatório para água pluvial – letra H da Figura 6

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 14

Mesa embaixo da árvore e estacionamento — letra F da Figura 6

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 15

Galinheiro — letra B2 da Figura 6

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 16

Forno de assar biscoito tradicional – letra J da Figura 6

Fonte: elaborada pela autora (2019).

Dessa forma, pode-se observar que a habitação tradicional quilombola vincula-se aos aspectos físicos do território, mas especialmente aos aspectos simbólicos e imateriais da ancestralidade e da tradição que constroem os laços e definem as práticas e hábitos dessa família. Foi observada a interrelação do tripé conceitual da pesquisa, na medida em que a casa não se encerra na construção em si, mas nas atividades que acontecem no seu entorno, integrando as

atividades cotidianas da família ao ambiente natural, onde o território reflete na forma de habitar, cuja habitação é composta pelo conjunto de elementos materiais e imateriais, elementos naturais, simbólicos e construídos. Nas relações sociais de parentesco e vizinhança, nas atividades econômicas desenvolvidas, nos cultivos, no uso dos recursos naturais e nos hábitos reproduzidos “de pai para filho”; sintetizando, assim, a etnicidade desse território quilombola no uso da casa. Dessa forma, podemos sintetizar:

Definimos arquitetura quilombola como aquela que incorpora em suas espacialidades, processos construtivos e simbologias, os valores identitários vinculados a ancestralidade africana que sobreviveram ao tempo, se revelando em seu passado histórico e nas suas origens; diferenciando-se assim da arquitetura meramente rural adequada aos aspectos regionais, físicos e climáticos do território, indo além do cultivar a terra, na reprodução dos vínculos ancestrais com o sagrado e com a perpetuação das ‘antigas’ tradições sociais étnicas afro-brasileiras. (OLIVEIRA, 2019, p. 256)

No contexto rural, é importante destacar o processo de homogeneização dos povos do campo, categorizados como camponeses, agricultores familiares e trabalhadores rurais, reduzindo a diversidade de povos e comunidades tradicionais. Na Bahia, a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Decreto nº 15.6634/2014, em seu art. 3º, enumera a diversidade identificada dos grupos culturalmente diferenciados, tais como:

[...] povos indígenas, povos ciganos, povos de terreiro, comunidades quilombolas, geraizeiros, marisqueiras, comunidades de fundos e fechos de pasto, pescadores artesanais, extrativistas que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionais, de forma permanente ou temporária, tendo como referência sua ancestralidade e reconhecendo-se a partir de seu pertencimento baseado na identidade étnica e na autodefinição [...] (BAHIA, 2014, p. 1)

PNHR

O PNHR, lançado como um subprograma do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), tem como objetivo garantir subsídios para a produção de moradia para agricultores familiares e trabalhadores rurais com renda familiar bruta anual máxima de R\$ 60.000,00.²⁴

O programa adota a definição de agricultor familiar estabelecida no art. 3º da Lei nº 11.326/2006, que institui a Política Nacional da Agricultura Familiar, e inclui como beneficiários dessa lei: silvicultores, aquicultores, extrativistas, pescadores, povos indígenas, integrantes de comunidades remanescentes de quilombo e demais povos e comunidades rurais, desde que atendam aos incisos que definem os pré-requisitos para a adequação à categoria de agricultor familiar,²⁵ tendo na Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) o documento necessário para acessar o programa.

A Caixa Econômica Federal (CEF) é o agente operador e financeiro responsável por selecionar as Entidades Organizadoras²⁶ (EO) aptas à execução e gestão das obras. Cabe a essa entidade ser uma instituição sem fins lucrativos e apresentar uma proposta para realizar o trabalho técnico da obra, que contempla a Assistência Técnica (Atec) em engenharia e arquitetura e o Trabalho Técnico Social (TTS), organizar a documentação dos beneficiários e estruturar as Comissões De Acompanhamento da Obra (CRO) e do Empreendimento (CRE).²⁷

Os beneficiários precisam se adequar a um dos três grupos de faixa salarial²⁸ e atender aos critérios de prioridade do programa, como residir em áreas de risco ou insalubres, mulheres chefes de família, portadores de deficiência, idosos etc. No caso da comunidade de Mocambo e Cachoeira, eles fazem parte do Grupo 1, renda bruta de até R\$ 15.000/ano, cuja obra é 96% subsidiada com recurso do Orçamento Geral da União (OGU) e os beneficiários pagam 4% do valor da casa em até quatro anos.

As modalidades de intervenção podem ser: aquisição de material para ampliação e reforma ou construção de nova Unidade Habitacional (U.H.). Quanto ao regime construtivo, são previstos: a autoconstrução assistida, mutirão assistido, administração direta e empreitada global. Ao aprovar o empreendimento, a obra deve ser concluída em até 24 meses, e a CEF assina os contratos com a EO e os beneficiários diretos.

Na Bahia, o programa contratou uma média de 13.835 U.H. entre 2012 e 2018, com 401 contratos. Nesse universo, dentro das categorias de beneficiários, 70% das contratações são listadas como agricultores familiares; e 16%, como quilombolas, com 66 contratos, entre as outras categorias apresentadas no Gráfico 1.²⁹

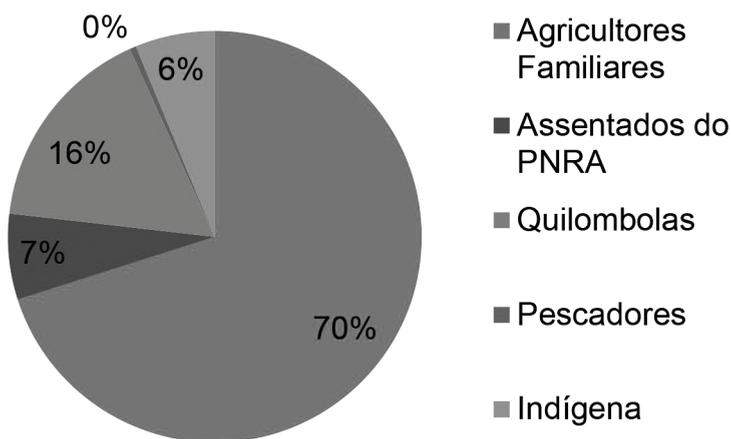


Gráfico 1

Categoria de beneficiários atendidos pelo PNHR na Bahia

Fonte: elaborada pela autora.

Nesse sentido, destacamos o êxito do estudo de caso em questão no quesito da gestão do recurso e execução de obra, tendo em vista que, desse universo, apenas 35% das obras foram concluídas,³⁰ e principalmente na excepcionalidade da organização social das comunidades quilombolas.

A escolha desse estudo de caso é significativa por se tratar de um projeto pleiteado, conquistado e construído “*por comunidades quilombolas organizadas para comunidades quilombolas organizadas*”. (OLIVEIRA, 2019, p. 34)

A pesquisa detalha o processo e o contexto do ano de 2012, no qual a rede de comunidades quilombolas da região organizou-se para captar o recurso,³¹ em que a ACRQBV se habilitou como EO para a captação e gestão do recurso para

execução de 35 U.H. para a comunidade beneficiária de Mocambo e Cachoeira, que apresentou a documentação necessária aos critérios de seleção das famílias.

A líder comunitária daquele período, Rozania, destaca a rede de apoio formada, que garantiu não apenas a captação do recurso, mas a gestão da obra a nível técnico e administrativo junto à CEF, com Chico e Nilton da equipe de engenharia; Dulce como a responsável pelo trabalho social com apoio de Lauro, e as comissões de moradores. Rozania destaca como fundamental para o êxito do empreendimento a liderança quilombola de Júlio Cupertino (*in memoriam*) da ACQRBV, reconhecido em toda a região como referência da luta quilombola:

Na época, Seu Júlio Cupertino que era o presidente (da Associação de Baixão Velho), falou: ó, a gente não pode é perder a oportunidade. [...] não daria tempo de ir preparar a documentação do Baixão, o que é que está pronto? Ele sempre foi muito bom, as comunidades quilombolas tem essa característica, de sempre estar muito próximas, da união, tem essa coisa da coletividade. Aí me lembro da fala de Seu Júlio, a gente precisa é fazer, não importa quem é contemplado, de qualquer forma a gente terá outras oportunidades.

A gente não pode é deixar de fazer, e até para gente ter alguma experiência para aprender a fazer isso [...] com a documentação da Cachoeira toda pronta então vamos arriscar. (OLIVEIRA, 2019, p. 199-200)

Dulce, pedagoga e técnica social acostumada a trabalhar na região de Seabra, reforça o espírito de coletividade das comunidades quilombolas, fortalecido com a finalização desse projeto habitacional que se tornou referência na região.³²

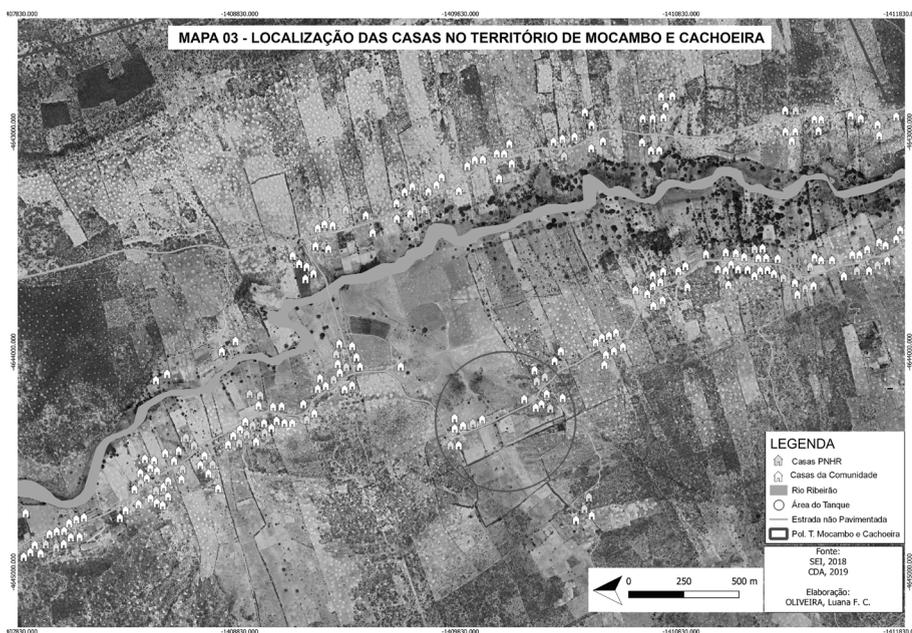
Dito isso, a pesquisa relembra que os moradores avaliam as casas do PNHR como uma conquista da luta quilombola, inserida no contexto de luta pela regularização e titulação da terra, referência da organização política e comunitária, aliada ao trabalho social e à ação em rede que garantiu a finalização da obra.

No contexto de precariedade habitacional do âmbito rural, a realização dessas casas em perfeitas condições técnicas de abrigo e qualidade construtiva é reconhecidamente uma conquista. Avançando, a partir desse ponto, podemos observar os ajustes que os moradores realizaram nas casas construídas pelo programa com o objetivo de adaptá-las às suas necessidades étnicas e socioculturais.

Coração da pesquisa

O Mapa 3 apresenta a localização das casas do território quilombola de Mocambo e Cachoeira com destaque para as 35 casas construídas pelo PNHR, em amarelo.³³ O círculo indica a centralidade já apresentada. São 18 casas do PNHR na área de Mocambo, 13 casas em Cachoeira de Fora e 4 em Cachoeira de Dentro.

A pesquisa visitou todas as U.H. construídas pelo projeto, registrando os pontos no GPS, sendo possível verificar externamente que 19 casas sofreram reformas e modificações e 16 casas não apresentaram alterações aparentes externas. Foram realizadas entrevistas com 24 moradores e 19 responderam ao questionário completo; desses, 5 informaram ter intenção de reformar as casas.



Mapa 3

Mapa de localização das casas no território de Mocambo e Cachoeira

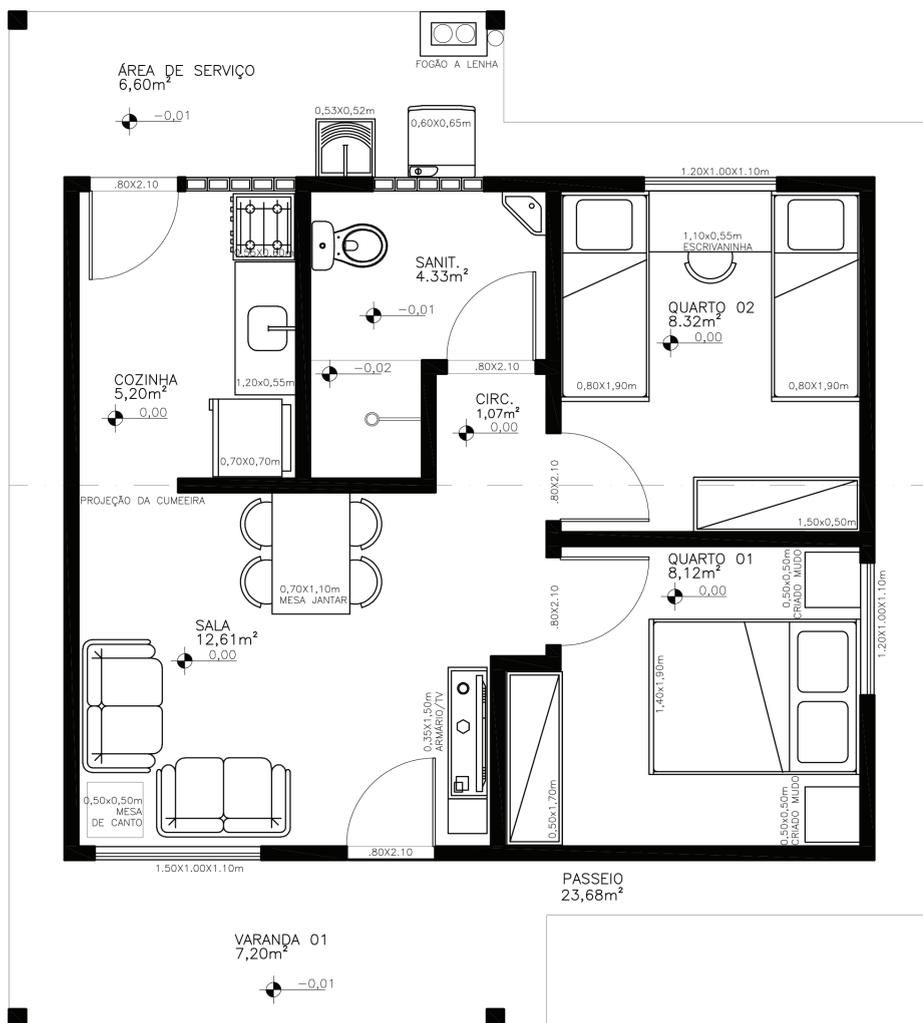
Fonte: elaborado pela autora (2019).

Os dados acima, apresentados nesse primeiro momento como valores globais, indicam uma média de 54% de intervenções realizadas nas casas construídas e 14% de intenções de realizar futuras intervenções, com relatos de uso complementar da casa de familiares próximos, especialmente a cozinha. Esse percentual de intenção de reforma e/ou uso complementar poderia ser ampliado em função de 31% dos moradores que não foram encontrados para realizar a entrevista, conforme citado acima. (OLIVEIRA, 2019, p. 217)

A pesquisa buscou identificar, nas entrevistas, registros e observação em campo, aspectos da etnicidade que se refletem na habitação a partir das intervenções realizadas pelos quilombolas, categorizadas conforme o tipo de reforma ou modificação,³⁴ com o objetivo de analisar o projeto executado e sua qualidade com relação ao atendimento das necessidades cotidianas das famílias.

Dessa forma, apresentamos o projeto executado e alguns exemplos das alterações realizadas pelos moradores para posterior apresentação das análises e conclusões desenvolvidas na pesquisa. Oliveira (2019) apresenta a descrição detalhada do projeto executado pelo PNHR:

O projeto apresenta 2 quartos com aproximadamente 8m² cada, com layout para cama de casal e armário ou duas camas de solteiro e armário; uma sala com 12,60m² com sofá, móvel para televisão e mesa de jantar; cozinha com aproximadamente 5m² organizada de forma linear com fogão a gás, pia e geladeira. A área de serviço apresenta área de 6,60m² com um tanque de lavar roupas, instalação para uma máquina de lavar e um pequeno fogão a lenha. A varanda frontal apresenta 7,20m². A planta baixa do projeto apresenta área construída de aproximadamente 45m². (OLIVEIRA, 2019, p. 219)



LAYOUT MÍNIMO

ESCALA 1/50

ÁREA CONSTRUÍDA - 44,78m²ÁREA ÚTIL - 39,54m²

Figura 17

Planta baixa fornecida pelo engenheiro e adaptada pela autora

Fonte: elaborada pela autora (2019).

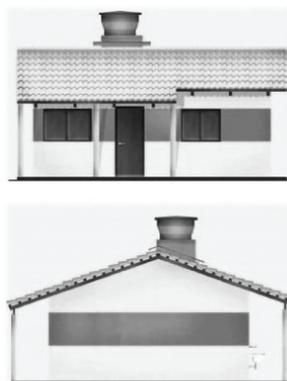
PLANTA BAIXA - LAYOUT MÍNIMO



AU: 39,65 m²
AC: 44,78 m²



CADERNO DE PROJETO_PNAH TIPO 01 - R00 - pag. 6

ILUSTRAÇÕES
FACHADAS: FRONTAL E LATERAL

CADERNO DE PROJETO_PNAH TIPO 01 - R00 - pag. 6



Figuras 18 e 19

Planta baixa e fachadas fornecida pela CEF

Fonte: elaborada pela autora, 2019.

A pesquisa não se baseou em uma metodologia de análise qualitativa pré-definida; portanto, apresentou a sistematização dos dados a partir das respostas objetivas e subjetivas dos moradores, além da observação participante da pesquisadora. Dessa forma, os principais elementos relativos à arquitetura foram agrupados e serão apresentados de acordo com as principais categorizações identificadas: a. implantação da casa no terreno; b. conforto ambiental; c. cômodos preferidos, acabamentos e elementos internos; d. fogão a lenha e cozinha; e. área externa e de serviço; f. outras observações.

O aspecto da implantação da casa no terreno está vinculado aos laços familiares apresentados na identificação do território quilombola, onde a maior parte das casas do PNHR foi construída no mesmo terreno da família.

Quanto ao conforto ambiental, a nova casa apresentou aspectos positivos e negativos com relação às antigas casas de adobe. Os quilombolas destacaram a variação térmica entre o tijolo de adobe (maciço) e os tijolo cerâmico (furado), percebendo que a nova casa era mais fria no inverno.

Um outro aspecto que ocasionou essa sensação é a presença de maiores aberturas, portas e janelas na nova casa, ausentes nas cozinhas e em alguns cômodos das casas antigas. A inclinação na cobertura cerâmica e a altura da cumeeira, maior nas novas casas, proporciona também um maior arejamento da casa, tornando-a mais fresca.

Quanto aos cômodos preferidos, as respostas variaram entre a sala, o quarto e a varanda, destacando-se, entretanto, a fala de algumas moradoras que mencionaram o banheiro dentro da casa como a realização de um sonho, por não precisar sair na chuva para usar as instalações sanitárias. Aspecto comum da casa rural “de usar o mato”.

A presença de revestimento cerâmico nos pisos e nas paredes foi um elemento de destaque entre as donas de casa, que consideram o revestimento como um elemento de *status* social, o qual, sem o subsídio, não teriam acesso, ressaltando sua praticidade no dia a dia pela facilidade de limpeza com relação a um piso de terra batido ou cimentado.

Por fim, destacamos o elemento da casa que sofreu maior índice de alteração: a cozinha e o fogão a lenha. Com cinco alterações/modificações específicas para

ajustar o fogão a lenha e nove reformas envolvendo a ampliação da cozinha e da área de serviço.

As Figuras 20 e 21 apresentam um fechamento em alvenaria de tijolos construído por Seu José, da CS35,³⁵ para proteger o fogão a lenha da chuva e do vento, mantendo-o na área de serviço, o local original do projeto. Dona Creunilda, da CS26, também manteve o posicionamento do fogão, mas fechou a área de serviço, integrando-a à cozinha, conforme as Figuras 22, 23 e 24.





Figuras 20 e 21

Proteção de alvenaria para o fogão da casa CS35

Fonte: elaboradas pela autora (2019).



Figuras 22 a 24

Fechamento da área de serviço da CS26

Fonte: elaboradas pela autora (2019).

O fogão a lenha é um elemento característico da etnicidade dessa comunidade rural quilombola, presente na identidade e nos hábitos:

A comunidade tem o costume de ‘caçar lenha’, como nos conta Eliene, da CS22, ao referir-se ao costume de buscar lenha com a família desde a infância, recurso natural abundante e disponível no território. Sobretudo, tendo em vista o elevado custo em utilizar botijões de gás, que precisam ser comprados e transportados da sede do município, que é afastada da zona rural. (OLIVEIRA, 2019, p. 236)

Muitos moradores relataram utilizar o fogão a gás para alimentos mais rápidos, como preparar o café, e o fogão a lenha para cozinhar feijão e outros alimentos, comentando que “*uma comidinha no fogão a lenha é bom demais*”, sendo recorrente, ao visitar as casas dos quilombolas, que as famílias tenham preparado o almoço não apenas para os moradores da casa, mas também para familiares próximos e visitantes, sendo comum encontrar o fogão a lenha cheio de panelas, onde cada um costuma se servir.

Esse aspecto destaca-se por alguns elementos da cultura que podem ser observados, como a relação de parentesco, tradição e ancestralidade. Mesmo residindo em casas diferentes, os familiares mantêm o costume de realizar as refeições juntos; assim, perpetuam a reprodução de hábitos alimentares passados de geração em geração, de cozinhar no fogão a lenha e de alguns pratos típicos, como o picadinho de palma e a malamba. A integração dos aspectos domésticos à presença de recursos naturais disponíveis, como o uso do barro e da lenha, além do aspecto arquitetônico de, diante de um clima seco e frio da Chapada Diamantina, acomodar o fogão a lenha dentro das cozinhas das casas é relevante, pois representa sobretudo o local no qual a família se reúne em volta.

As Figuras 25 e 26 apresentam outras soluções para o fogão a lenha encontradas pelos quilombolas e integradas ao entorno do terreno, como na CS08, indicada como casa 4 na Figura 6, onde Leidiane construiu um abrigo em palha e madeira, com um novo fogão a lenha feito em adobe e barro, técnica construtiva tradicional do território aprendida com o pai:



Figuras 25 e 26

Fogão a lenha construído por Leidiane da CS08

Fonte: elaboradas pela autora (2019).

[...] Leidiane construiu um novo fogão a lenha utilizando técnicas tradicionais de construção com barro, o adobe, cobrindo e protegendo o espaço da chuva e do vento com fechamento de palha: *'Eu mesmo que construí [...] a gente sabe o ponto do barro'*. (OLIVEIRA, 2019, p. 237)

Dona Jaqueline, da CS01, manteve o posicionamento do fogão a lenha; contudo, modificou o telhado e ampliou a cozinha, de forma a contemplar no mesmo ambiente uma mesa para realizar as refeições próxima ao fogão. A Figura 27 apresenta a planta do projeto original da casa com o acréscimo da alteração projetual realizada e as fotos da reforma ilustrada nas Figuras 28 e 29.

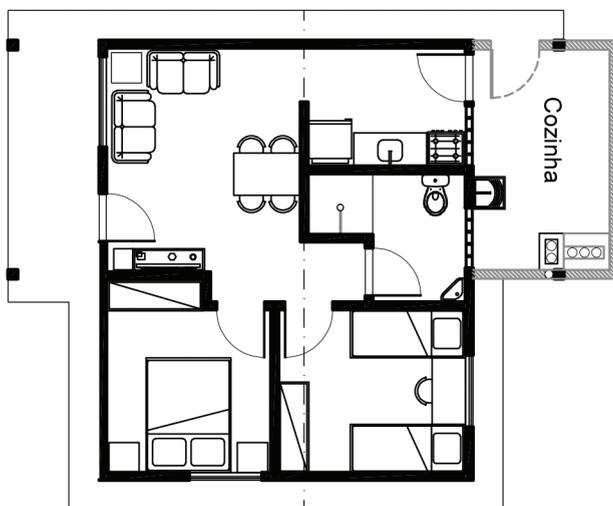


Figura 27

Planta baixa com a reforma da casa CS01

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figuras 28 e 29

Imagens da fachada externa da CS01

Fonte: elaboradas pela autora (2019).

Dona Nilza, da CS03, conta que recebeu auxílio da família para realizar a construção de uma nova cozinha, onde “coubesse a família toda”. Na Figura 30, observa-se que a nova construção possui uma sala com tamanho reduzido, com

protagonismo da cozinha e da varanda frontal. Ainda é importante destacar a construção de um depósito/despensa, com acesso exclusivamente externo, espaço indispensável para o contexto de trabalhadores rurais que necessitam guardar equipamentos e ferramentas de trabalho.

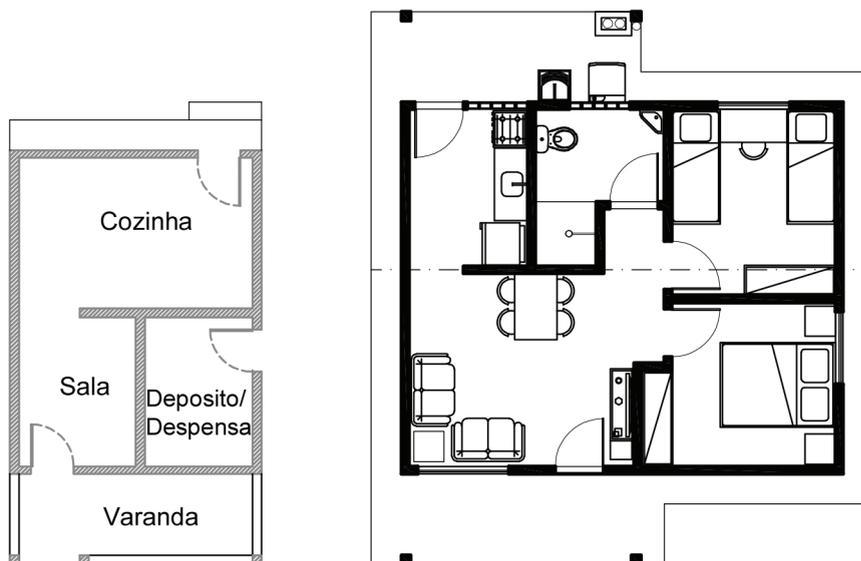


Figura 30

Planta baixa com a reforma da casa CS03

Fonte: elaborada pela autora (2019).

Esse espaço ainda é utilizado como despensa para guardar equipamentos e mantimentos de uso doméstico, como panelas, bacias e grãos, percebendo-se que não há uma setorização e compartimentação dos usos convencionais do contexto urbano.

As Figuras 31 a 33 ilustram as fachadas frontais e do fundo da casa CS03 de Dona Nilza e o anexo construído para sua ampliação. Muitos quilombolas constroem anexos em adobe exclusivamente para apoio às atividades agrícolas, como apresentado na Figura 6, com a planta de situação do terreno da casa de Dona Dolores.



Figuras 31 a 33

Imagens das fachadas externas da CS03

Fonte: elaboradas pela autora (2019).

A casa de Dona Dolores, ilustrada no início do capítulo como referência de um terreno familiar dessa comunidade, sofreu uma reforma estruturada a partir da sugestão projetual de modificação da planta original do programa, com a ampliação do ambiente da cozinha para “*caber uma mesa*”, integrado a cozinha existente, e também com a inclusão de mais um quarto. Seu filho comenta que aprendeu com o pai o ofício da construção e adaptou um cômodo específico para o fogão a lenha, conforme apresentado na planta da Figura 34.

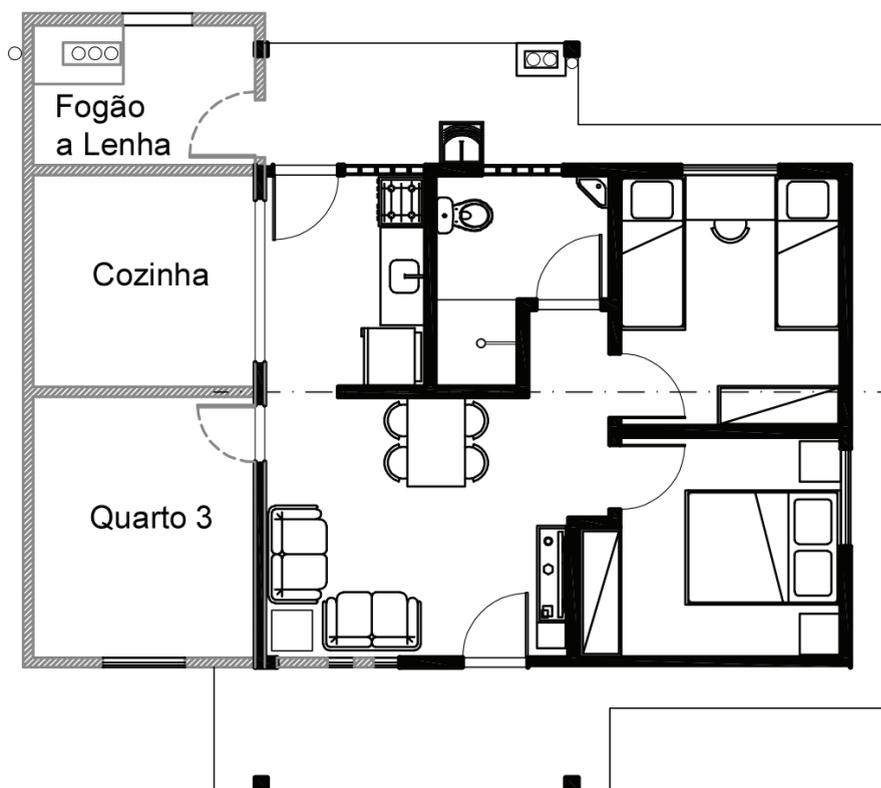


Figura 34

Planta baixa com a reforma da casa de Dona Dolores é a CS06

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 35

Imagens das fachadas externa do fundo da CS06

Fonte: elaborada pela autora (2019).



Figura 36 a 39

Imagens internas da ampliação da CS06. Sala, Cozinha e Fogão a Lenha

Fonte: elaboradas pela autora (2019).

A área de serviço, em muitas casas, foi integrada à cozinha por causa do fogão a lenha; contudo, foi possível observar a presença de muitas bacias e do uso do terreiro no fundo da casa para a realização dessa atividade com o apoio de girais construídos pelos moradores.

Conforme citado, todos os quilombolas afirmaram estarem satisfeitos com a casa construída pelo programa; contudo, realizaram as intervenções necessárias para ajustar a habitação aos seus modos de vida. Dessa forma, pode-se enumerar alguns pontos importantes:

- a) Relação integrada ao ambiente físico natural do entorno da casa como parte da habitação utilizado para o desenvolvimento de diversas atividades sociais, domésticas e econômicas, com apoio de elementos naturais, como árvores, pedras, barro etc.;
- b) Necessidade de espaços de apoio às atividades econômicas do âmbito rural; nesse caso, agrícola, pecuária e beneficiamento dos gêneros, como depósitos para ferramentas, sementes, grãos, secagem de folhas etc.;
- c) Cozinhas amplas com fogão a lenha dentro da casa, pela questão climática e pelo costume das famílias, geralmente numerosas, em realizar as refeições na cozinha, priorizando a permanência nesse ambiente do que na sala;
- d) Necessidade de despensa e espaço para armazenamento de mantimentos e equipamentos de uso doméstico, como panelas grandes e bacias;
- e) Outra relação do uso dos espaços construídos, indiferentes à setorização social x íntima da casa urbana, integrando também o trabalho à residência;

Esses aspectos compõem observações objetivas sobre a composição projetual destacados de forma a analisar a composição do projeto arquitetônico executado; acrescentando:

- f) Os aspectos subjetivos e imateriais da cultura dessa comunidade não se refletem na forma do ambiente construído quando as casas não respondem aos aspectos fundamentais dos hábitos cotidianos: como a reunião da família numerosa na cozinha; as varandas que não são amplas

e espaçosas desintegradas do terreiro, o que não proporciona as relações cotidianas com o meio ambiente e o entorno natural, assim como não incorpora os aspectos do sagrado que fazem parte da habitação quilombola.

Reflete-se sobre a participação dos moradores não apenas na construção, mas na composição projetual de suas próprias casas. Além de trazer a conquista da habitação como um direito, permite a construção e afirmação da própria identidade na identificação afetiva com os aspectos construtivos e as delimitações espaciais, por cultivar também os espaços de viver.

Dessa forma, após considerar a caracterização do território étnico e da habitação tradicional quilombola, sob à luz das alterações realizadas pela comunidade nas casas construídas pelo PNHR, são realizadas críticas e observações nas considerações finais sobre a estrutura do PNHR e a sua implementação no território quilombola.

Considerações finais

Dentro do contexto da arquitetura quilombola, a pesquisa parte da perspectiva analítica da arquitetura étnica, em contraste com a produção do PNHR. Assim, correlaciona-se o direito à moradia numa visão mais ampla, englobando o direito à terra e o papel do Estado em seu suprimento, aspecto fundamental para situar as análises realizadas.

A arquitetura apresenta-se como síntese do território na medida em que o espaço expressa a relação das pessoas com o lugar; assim, demonstra que a casa não é apenas suas paredes, mas ela se constrói e é construída pela passagem do tempo e pela história dos ancestrais, deixada de geração em geração e viva em seus hábitos e tradições.

Nesse sentido, a habitação figura como um elemento de enraizamento e fixação do homem à terra, onde a sua forma se define e é definida por diversos aspectos materiais, como os elementos construtivos, aspectos geográficos, climáticos e imateriais, como a cultura e as vivências. A casa não apenas cria um lugar, ela é o lugar onde a sua forma se define e é definida pelos hábitos, costumes

e atividades desenvolvidas dentro e fora de suas paredes. Então, para que os modos de vida se reproduzam, a casa, a habitação, precisa responder aos aspectos socioculturais das comunidades em questão, cujo programa visa atender.

Dito isso, a pesquisa contextualiza as casas construídas pelo PNHR sob o aspecto considerado pela comunidade como uma conquista da luta quilombola no que tange ao reconhecimento de seus direitos diante do Estado de acessar a política habitacional. É importante destacar esse aspecto para traçar um paralelo no histórico das políticas habitacionais que surgem em contexto urbano e verificar de que forma chegam e atuam no contexto rural.

O PNHR, como parte do PMCMV, é o primeiro programa de âmbito federal com atuação voltada especificamente à população rural, com atuação em escala nacional, considerado relevante para promoção da cidadania e do reconhecimento do Estado a essa parcela da sociedade relegada de investimentos públicos, o que reafirma sua relevância e necessidade de continuidade.

Contudo, a pesquisa apontou que a estrutura do programa não responde a questões socioculturais da comunidade quilombola de Mocambo e Cachoeira. Dentro do contexto homogeneizante da política habitacional produzida pelo PMCMV, no âmbito urbano e rural, revela-se que a inserção de tipologias inadequadas a comunidades tradicionais incorre na possibilidade de enfraquecimento de seus hábitos e costumes e, em última instância, na transformação e padronização das características específicas dessas comunidades.

Dito isso, esclarece-se que a discussão em torno da arquitetura rural, sobretudo da arquitetura quilombola, não figura como um tema no debate sobre a produção arquitetônica. Não apenas diante do protagonismo das questões urbanas, mas também devido à tradição histórica de focar o debate arquitetônico na produção habitacional da “casa grande” e de instalações e equipamentos institucionais, nobres, cujas casas dos trabalhadores sempre foram autoconstruídas, preteridas de planejamento, orientação e, muitas vezes, de qualidade construtiva.³⁶ Pode-se perceber, ainda hoje, essa prática no contexto da produção habitacional contemporânea, rural e urbana.

É preciso que seja clara e direta a inclusão dos povos e comunidades tradicionais como beneficiários específicos, garantindo a sua visibilidade e a possibilidade de inserção de especificações regionais e étnicas, de acordo com

o local e a característica da comunidade, seja quilombola, indígena, pescadora, para que sejam reconhecidos e identificados, desconstruindo a homogeneização dos camponeses no contexto rural. Nesse sentido, o PNHR pode ser aprimorado, considerando também o seu modo operacional urbano, no qual as especificações técnicas mínimas, assim como o mobiliário proposto, respondem a hábitos e contextos urbanos, sendo uma premissa básica adotar um padrão mínimo da habitação rural, com priorização de varandas, cozinhas e espaços para atividades vinculadas ao campo, como a agricultura e a criação de animais.

A pesquisa aponta, ainda, a Assistência Técnica em Arquitetura e Urbanismo (Athis)³⁷ como uma perspectiva de atendimento na dimensão projetual de forma mais sensível e atenta às especificidades dos beneficiários em questão, de forma que o projeto possa atender a questão sociocultural na sua concepção. A atual estrutura do programa e do recurso não possibilita processos projetuais participativos, contemplando basicamente a obra, cujo projeto é previamente aprovado. Nesse sentido, fica às entidades organizadoras a responsabilidade prévia de contratar esses profissionais, contudo, sem recurso para os processos participativos.

A Athis sugerida pauta a perspectiva da construção de uma arquitetura participativa, trazendo o protagonismo da concepção para os quilombolas, que devem receber o auxílio dos técnicos para a construção de suas moradias; nessa concepção, o saber sobre a habitação e o território está com os moradores, num processo dialógico de construção.

As alterações realizadas pelos quilombolas “falam” mais do que apenas sobre suas necessidades de adaptação física da casa, apresentam suas engenhosidades e saberes, refletidos nos sinais de sua cultura, de seus costumes e dos seus modos de vida. Para a grande parte das comunidades tradicionais, a habitação atrelada à ancestralidade respeita e integra os ciclos da natureza, fazendo, em geral, um uso sustentável dos recursos ambientais do território, de forma a assegurar a oportunidades para as próximas gerações.

Esse tipo de relação sistêmica e integrada ao meio ambiente oferece resistência e se contrapõe ao modelo econômico hegemônico, desconectado da questão ambiental, social, histórica e sagrada que esses grupos possuem com os elementos da terra que é a sua fonte de vida. (OLIVEIRA, 2019, p. 267)

Conclui-se, portanto, que a permanência dos modos de vida dessas comunidades é urgente, não apenas na manutenção dos seus territórios, mas também na defesa das formas de fazer e viver ambientalmente sustentáveis que integram a sociedade multiétnica brasileira.

Notas

1. O governo lançou o Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV) em 2009, com dois eixos de atuação: o Programa Nacional de Habitação Urbana (PNHU) e o Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), de acordo com a Lei nº 11.977/2009.
2. A pesquisa adotou a metodologia do observador participante, com caráter etnográfico no qual foram realizadas diversas visitas de campo, com permanência prolongada na casa dos quilombolas, onde a pesquisadora compartilhou do cotidiano dos moradores. Destaca-se o etnomapeamento como uma das atividades desenvolvidas conjuntamente com os quilombolas.
3. Durante as entrevistas, era recorrente encontrar quilombolas da mesma família morando no povoado de Mocambo e no de Cachoeira, onde foram identificados laços de parentesco entre moradores de ambas as comunidades. Esses relatos afirmam a ancestralidade comum dos quilombolas. A partir do nome do território, convencionamos referir a ambas como comunidade de Mocambo e Cachoeira.
4. O acesso à comunidade é pela BR 122, entrada à direita após 8 km na direção leste (Municípios de Palmeiras, Lençóis e Itaberaba), pela estrada municipal não pavimentada.
5. De acordo com o título 544942 emitido pela CDA em 20 de novembro de 2014.
6. A região é assim chamada devido à existência dos “tanques” utilizados antigamente, buracos retangulares escavados na terra para reter água para irrigação, em menor quantidade com o uso de poços artesianos.
7. Na zona rural, a área do terreiro é identificada como um piso de terra batida, dura o suficiente para ser varrida, constituindo um tipo de “pavimentação” natural consolidada pelo tempo de uso contínuo.
8. A comunidade de Mocambo e Cachoeira renova e atualiza a tradição, aproveitando a celebração da missa de chegada dos reiseiros, e faz uma grande festa com bandas da região, bebidas e comidas; a junção do “sagrado e profano”, tradicionalmente realizada na Bahia.
9. O Reisado ou Folia de Reis é uma manifestação cultural muito comum no Brasil, especialmente no Nordeste. De origem portuguesa, “o reisado é formado por um grupo de músicos, cantores e dançarinos que percorrem as ruas das cidades, de porta em porta anunciando” o nascimento do menino Jesus Cristo, cantando a boa nova. (GASPAR, [2005])
10. A Figura 5 não constitui o etnomapeamento realizado na pesquisa, sendo apenas uma imagem esquemática. Diante da limitação do conteúdo desse capítulo, o mapa desenvolvido com a localização dos pontos identitários não pode ser aqui detalhado devido a escala e encontra-se na dissertação.
11. Lauro Roberto Ferreira Oliveira, além de uma das lideranças comunitárias da Comunidade Quilombola de Vazante, é professor de História e, atualmente, vereador em Seabra. Participou da organização comunitária e elaboração do Projeto Social para o empreendimento do PNHR junto com Dusce.

12. Seu Júlio Cupertino foi uma importante liderança comunitária e quilombola da região de Seabra e da Chapada Diamantina. Finalizado em 2014, o documentário *Quilombos da Bahia* (QUILOMBOS..., 2014), dirigido por Antônio Olavo, IRDEB, 2004, conta com a sua participação.
13. Seu Jaime Cupertino é uma importante liderança comunitária e quilombola, fundador da Associação Comunitária de Vazante.
14. Seu Raimundo Rodrigues de Oliveira é uma das lideranças da comunidade quilombola de Mocambo e Cachoeira, fez parte da fundação da associação comunitária e é reiseiro.
15. Cleonice Souza Silva Santos (Nice) é uma das lideranças da comunidade quilombola de Mocambo e Cachoeira e atual presidente da Associação. Trabalha como agente comunitária de saúde e agricultora familiar.
16. Rozania Jesus de Oliveira é liderança quilombola da Comunidade de Mocambo e Cachoeira. Trabalha como agente comunitária de saúde e agricultora familiar. Durante a execução do PNHR, ocupava o cargo de presidente da Associação Comunitária, em que atualmente é tesoureira.
17. A pesquisa elabora as vertentes historicista, moderna e contemporânea que abordam a questão do termo quilombo, assumindo o conceito de quilombo contemporâneo, tendo como referência, entre diversos autores, as reflexões de Arruti (2003) e Almeida (2011) em torno do artigo 68 da ACDT/CF88.
18. A definição de grupo étnico adotada é a do antropólogo Fredrik Barth (1997, p. 189), que caracteriza grupos étnicos como “categorias de atribuição e identificação realizada pelos próprios autores”, em que a etnicidade seria o conjunto de características que os diferenciam de outros.
19. Destacamos a participação de diversas organizações e instituições do Movimento Negro e Quilombola, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), responsáveis pela estrutura e pressão política na qual resultou a promulgação desse decreto. Frisando que a titulação dos territórios quilombolas segue sendo motivo de embate e negação dentro do Estado, conforme a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, instituída em 2005, pelo Partido Democratas (DEM) no Superior Tribunal Federal (STF), reclamando a inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003. Em 8 de fevereiro de 2018, o STF aprovou por maioria a improcedência da ADI.
20. Dados do site da fundação Palmares, em 29 jan. 2018. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 23 mar. 2022.
21. No município, são dez territórios quilombolas englobando onze comunidades, entre eles, Mocambo e Cachoeira.
22. O enchimento é uma técnica tradicional do território que utiliza estrutura de madeira, preenchida com pedras e barro, como uma taipa de mão, mais simples e com a liga do barro menos consistente.
23. São detalhados na quinta seção. Coração da pesquisa, com as reformas realizadas pelos quilombolas nas casas do PNHR.
24. Valor definido no Decreto nº 7.499, de 16 de junho de 2011. Esse valor é subdividido em três grupos de faixas de renda distintos, organizados para repasse ou financiamento de recursos para construção das casas.
25. Os pré-requisitos são: I – não detenha, a qualquer título, área maior do que 4 (quatro) módulos fiscais; II – utilize predominantemente mão de obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento; III – tenha percentual mínimo da renda familiar originada de atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento, na forma definida pelo Poder Executivo; IV – dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família. (BRASIL, 2006, p. 1)

26. A EO pode ser Cooperativa, Associação, Sindicato, Poder Público, desde que pessoa jurídica sem fim lucrativo.
27. Para mais detalhes sobre o programa, consultar a dissertação de Oliveira (2019, cap. 1).
28. Grupo 1, com renda até R\$ 15.000/ano; Grupo 2, até R\$ 45.000; e o Grupo 3, até R\$ 60.000/ano.
29. Os dados sobre o PNHR na Bahia foram fornecidos pela Sedur (2018).
30. De acordo com os dados da Sedur, 2018, apresentados na dissertação, 60% das obras ainda estão em andamento, e 5% paralisadas. (OLIVEIRA, 2019)
31. Em 2012, a Sedur realizou uma chamada pública através da Coordenação de Projetos Especiais, com o intuito de construir habitações para comunidades quilombolas, promovendo oficinas de capacitação com o apoio da Sepromi. Esse processo, além de promover o interesse das comunidades, capacitou e instrumentalizou as associações a se habilitarem juridicamente para estarem aptas a gerir uma obra e organizar a documentação dos beneficiários. Para saber mais sobre o processo, consultar Kalil (2016).
32. Outros programas habitacionais iniciaram as obras, mas não concluíram, como o iniciado pela Sedur, sendo, portanto, a referência do PNHR em Mocambo e Cachoeira como um caso de êxito em vários aspectos. O município de Seabra não foi contemplado, até a data da dissertação (2019), com outros projetos do PMCMV.
33. No texto, as casas são identificadas a partir de uma sigla (CS) e uma numeração referente à casa, por exemplo, a casa 1: CS01.
34. A pesquisa considerou reforma como ajustes maiores que envolvem alteração da tipologia com ampliação e construção de novos cômodos, e modificações como os pequenos ajustes que não alteraram a forma, mas modificaram o projeto original.
35. As casas foram identificadas com o código CS de 01 a 35, fazendo-se referência direta ao morador como o responsável pelas observações e “a voz” das suas intenções quando realizou a reforma.
36. Reconhece-se as técnicas construtivas tradicionais e os saberes populares como parte da composição de conhecimento da arquitetura; contudo, o que se pontua é a atuação dos arquitetos. Tanto na produção arquitetônica quanto na científica, os registros dos saberes populares não integram a formação profissional nem a bibliografia sobre o tema habitacional nas escolas de arquitetura – onde frequentemente figuram como técnicas construtivas vernaculares, não integradas à produção habitacional corrente.
37. A Lei Federal nº 11.888 garante a população de baixa renda Assistência Técnica pública e gratuita em Arquitetura e Urbanismo para o projeto e a construção de habitação de interesse social.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA, 2011.
- ANJOS, R. S. A. dos. Cartografia e quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil. *Africana Studia*, Porto, n. 9, p. 337-355, 2006.
- ANJOS, R. S. A. dos. *Territorialidade quilombola, fotos e mapas*. Brasília, DF: Mapas, 2011.

ARRUTI, J. M. P. A. Apresentação: uma visão da conjuntura quilombola. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 4-5, 2008.

ARRUTI, J. M. P. A. *O quilombo conceitual: para uma sociologia do “artigo 68”*. Texto para discussão, Projeto Egbé – Territórios Negros (Koinonia), Koinonia Ecumênica. Rio de Janeiro, 2003.

ARRUTI, José Maurício. Diferenciar, redistribuir, reconhecer: ensaio de atualização dos debates sobre terra e educação para quilombos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 285-294, 2011.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documentos do Grupo de Trabalho sobre as Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo NUER*, Florianópolis, n. 1, p. 1994.

ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA QUILOMBOLA RURAL DE BAIXÃO VELHO. *Moradia quilombola: um direito de todos*. Seabra, 2013e. Projeto enviado a Caixa Econômica Federal pela aprovação do MCMV/PNHR.

BAHIA. Constituição Estadual. *Diário Oficial do Estado*: seção 1, Salvador, 5 out. 1989.

BAHIA. Decreto Estadual nº 11.850, de 23 de novembro de 2009. Institui a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos e dispõe sobre a identificação, delimitação e titulação das terras devolutas do Estado da Bahia por essas comunidades, de que tratam o art. 51 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição do Estado da Bahia de 1989. *Diário Oficial do Estado*: seção 1, Salvador, 23 nov. 2009.

BAHIA. Decreto nº 15.634, de 6 de novembro de 2014. Institui a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, altera o Decreto nº 13.247, de 30 de agosto de 2011, e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado*: seção 1, Salvador, 6 nov. 2014.

BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Rural. Coordenação de Desenvolvimento Agrário. *Ação discriminatória administrativa rural em áreas remanescentes de quilombo: território de quilombola de Mocambo da Cachoeira*. Seabra: CDA, 2010.

BAHIA. Secretaria de Desenvolvimento Rural. Coordenação de Desenvolvimento Agrário. *Título de domínio coletivo e pro indiviso*. Salvador, 27 set. 2014.

BARTH, F. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por

remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 20 nov. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 13 maio 2019.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Decreto nº 7.499, de 16 de junho de 2011. Regulamenta dispositivos da Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009, que dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/decreto/d7499.htm. Acesso em: 13 maio 2019.

BRASIL. Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 24 jul. 2006.

BRASIL. Lei nº 11.888, de 24 de dezembro de 2008. Assegura às famílias de baixa renda assistência técnica pública e gratuita para o projeto e a construção de habitação de interesse social e altera a Lei nº 11.124, de 16 de junho de 2005. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 26 dez. 2008.

BRASIL. Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV e a regularização fundiária de assentamentos localizados em áreas urbanas [...] e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 7 jul. 2009.

CAIXA ECONOMICA FEDERAL. *Programa Nacional de Habitação Rural*: manual do programa: apresentação de propostas. Brasília, DF: fev. 2012.

CAIXA ECONOMICA FEDERAL. *Termo de cooperação e parceira que fazem entre si a Caixa econômica Federal e a ACRQBVP para viabilizar o Programa Nacional de Habitação Rural – PNHR – Recursos da OGU*. Seabra, 2 ago. 2012.

CASTAÑEDA RODRÍGUEZ, A. S. C. *Qualidade da habitação nos assentamentos rurais no PNHR/PMCMV do estado de São Paulo casos: Florestan Fernandes, Dona Carmem e Boa Esperança*. 2016. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2016.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Portaria nº 98. Instituição do Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares*. Brasília, DF, 26 nov. 2007.

GASPAR, Lúcia. Reisado. *Pesquisa Escolar*: Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2005. Disponível em: <https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/reisado/>. Acesso em: 20 ago. 2018.

GEERTZ, C. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KALIL, M. R. *Diálogos entre políticas públicas e populações rurais: vivência em comunidades quilombolas de Seabra-BA*. 2016. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MOREIRA, P. A. M. S. *Resistência e territorializações: um olhar sobre a moradia camponesa no estado da Bahia, com ênfase nos projetos de assentamento de reforma agrária*. 2017. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

OLIVEIRA, L. F. C. *A Habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: Estudo de caso do Programa Nacional de Habitação Rural no território quilombola de Mocambo e Cachoeira na Chapada Diamantina*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

PASTI, Renato; OLIVEIRA, Gilson Brandão. Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos. *Revista de História da UEG*, Poragantu, v. 8, n. 1, 2019.

QUILOMBOS da Bahia. Direção: Antônio Olavo. Produção: Evandro Matos e Lauro de Freitas. Bahia: Irdeb, 2004. 1 vídeo (98 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gfGLly-P6HQ>. Acesso em: 13 maio 2019.

Habitação no rural? Experiências de assistência técnica em comunidades da Chapada Diamantina: Quilombos Velame, Barra II, Queimada Nova

Lílian Farias Gonçalves

O direito à moradia é uma das reivindicações históricas dos moradores em comunidades negras rurais, uma demanda reprimida há anos que está estreitamente vinculada ao acesso à terra, tendo consequência histórica de exclusão e marginalização dessas comunidades no processo de formação do país. Porém, os financiamentos e recursos direcionados à moradia no meio rural são escassos e as políticas públicas habitacionais consolidam-se tendo como base as diretrizes vinculadas aos problemas e necessidades observados no meio urbano, desprezando tudo que envolve o habitar rural. Esse também é espaço de vida e cidadania e requer atenção do Estado e mobilização da sociedade civil organizada para garantir qualidade de vida, e não apenas apoio tímido para atividades e estruturas produtivas.

Este capítulo aborda o habitar rural a partir da análise dos programas de assistência técnica e habitação rural em curso no país e apresenta as contribuições do método Assistência Técnica em Habitação Rural (ATHR), por meio da experiência extensionista de assistência técnica voluntária realizada pela Organização Não Governamental (ONG) Multimãos, em parceria

com a Faculdade UniRuy, em comunidades da Chapada Diamantina: quilombos Velame, Barra II e Queimada Nova. O caminho fundamenta-se no enfoque participativo, educativo e transformador. Essa metodologia, com a universalização da Lei de Assistência Técnica, poderá contribuir com o incentivo à produção de habitar rural através dos mutirões e autoconstrução assistida. “A existência precede a essência, no sentido de que o homem, em primeiro lugar, existe, isto é, encontra-se no mundo, e só depois se define naquilo que é, e quer ser”. (SARTRE, 1970, p. 6)

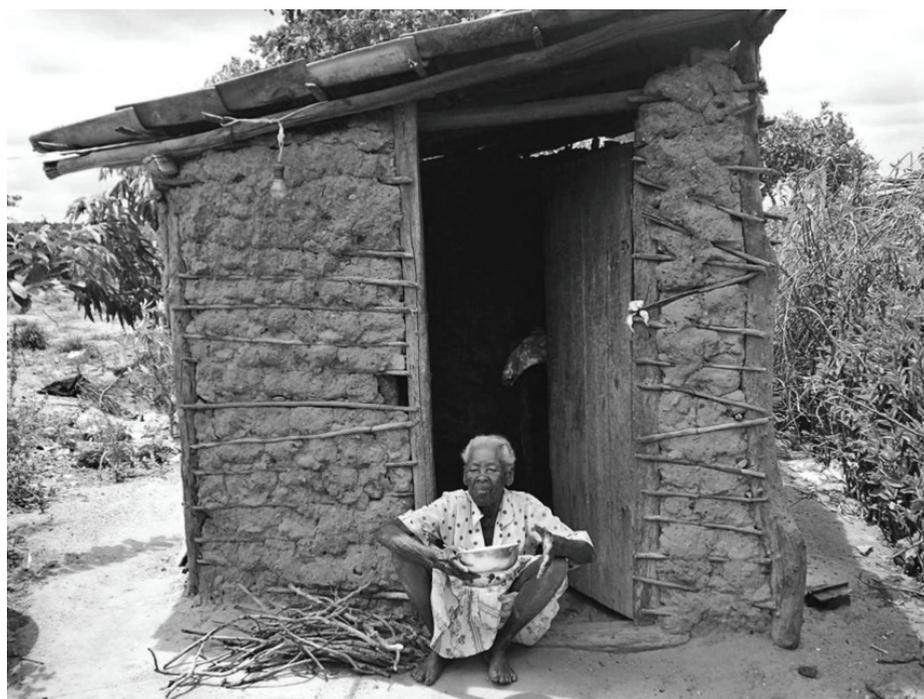


Figura 1

Sr.ª Ernesta Fonseca, *in memoriam*, comunidade Baixa da Mina, Água Fria-BA, maio de 2012

Fonte: elaborada pela autora.

Construindo uma crítica à habitação rural racionalização da arquitetura linguagem tecnicista

Ao tratar a habitação social rural com uma racionalidade de gestão financeira, a provisão habitacional no meio rural passa a obedecer a uma lógica bancária extremamente burocrática, com cronogramas apertados e recursos insuficientes, contribuindo para a baixa qualidade dos projetos habitacionais, para a precarização do processo construtivo, para a exploração das famílias, assessores e pesquisadores, para o aumento dos conflitos entre os agentes envolvidos e, principalmente, para a reprodução da pobreza. (GRUPO DE PESQUISA EM HABITAÇÃO E SUSTENTABILIDADE DO INSTITUTO DE ARQUITETURA E URBANISMO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2011, p. 13)

A redução das desigualdades sociais e a busca pela equidade perpassam a efetividade e a eficácia das políticas públicas habitacionais capazes de solucionar a falta e a precariedade de moradias e oferecer os demais serviços públicos essenciais aos cidadãos, aliada, ainda, a outras políticas públicas de promoção e desenvolvimento humano que garantam aos indivíduos uma melhor qualidade de vida.

A crise dos direitos fundamentais, principalmente dos direitos sociais, desencadeia a descrença na efetividade e perde-se a identidade e a confiança nesses direitos. Enquanto direito fundamental, é dever do Estado protegê-lo, respeitá-lo e realizá-lo, porém o não alcance do direito à moradia justifica-se por ser um direito social, a sua não realização é vinculada à ineficiência ou mesmo à inexistência do Estado. Assim, é importante reforçar a conquista desse direito, a sua efetivação, e considerá-lo uma prioridade a todos os seres humanos, independentemente de classe, etnia ou nacionalidade, ressaltando a dignidade do ser humano.

Portanto, devemos colocar em prática a discussão para o direito a uma moradia digna, sendo que esta não depende somente da resolução da problemática da falta de moradia, mas, também, do elevado índice de inadequação das moradias, por carência de serviços de infraestrutura – iluminação elétrica, rede geral de abastecimento de água com canalização interna, rede geral de esgoto

sanitário ou fossa séptica e coleta de lixo, inexistência de unidade sanitária domiciliar exclusiva, inadequação fundiária e cobertura inadequada (domicílios com paredes de alvenaria ou madeira aparelhada e cobertura de zinco, palha, sapê, madeira aproveitada ou outro material que não seja telha, laje de concreto ou madeira aparelhada) – e do respeito aos aspectos socioculturais.

Só muito recentemente, no século XXI, que as políticas habitacionais chegaram às comunidades negras rurais. Os resultados ainda estão muito aquém do que deveríamos esperar. Vamos nos deter em somente três elementos que podem nos ajudar a entender os déficits que cercam as comunidades negras rurais que acessaram programas habitacionais atuais.

O primeiro elemento é a existência da “entidade organizadora”. Tal entidade deve ser sempre sem fins lucrativos, mas pode pertencer tanto à esfera pública (prefeituras) quanto à esfera privada (associações comunitárias). O grande entrave é a capacidade de gestão da organização frente à lista de “atribuições”, que inclui não somente o levantamento da documentação das famílias que serão beneficiadas, mas também a articulação de pessoal técnico para produzir projetos de engenharia e arquitetura; a organização das famílias em torno da construção da proposta mais geral de habitação rural; o acompanhamento através dos técnicos da execução das obras etc.

Com isso, espera-se um alto nível de organização interna, da associação com ampla confiança e grande quantidade de capital social acumulado. Uma configuração não é encontrada com facilidade nas comunidades. Vemos aqui o exemplo de um desenho de programa caracterizado pelo conhecimento impreciso das características dos beneficiários e dos agentes que podem atuar em conjunto com estes.

O segundo ponto é o que definimos como o “regime construtivo das moradias rurais”. As famílias agrupadas em torno da “entidade organizadora” devem optar por uma das quatro, a saber: 1. o “mutirão assistido”, no qual os moradores vão produzir em conjunto as moradias ou reformas com o assessoramento técnico necessário; 2. a “autoconstrução assistida”, onde cada morador constrói sua própria unidade, mais uma vez com o apoio da assistência técnica; 3. a “administração direta”, em que a “entidade organizadora” executará a obra; 4. a “empreitada global”, regime em que é contratada uma construtora para a execução da obra,

sendo fiscalizada por uma “comissão de representantes” eleitos em assembleia entre as famílias beneficiárias.

Nas quatro possibilidades, o “mutirão assistido” ou a “autoconstrução assistida” sobressaem à demanda pela “assistência técnica”, em geral escassa nas áreas rurais e de baixa presença nas equipes das prefeituras municipais. No que tange ao “mutirão assistido”, ainda devemos ressaltar que esse formato de atuação produtiva coletiva dificilmente é encontrado em comunidades negras rurais, e aqui retornamos ao problema da escassez de pessoal técnico especializado nas prefeituras municipais.

O terceiro seria o sentido do habitar. O ser humano é constituído a partir de memória e convívio, o espaço e o tempo do cotidiano são elementos essenciais nessa obra. A casa do homem é, antes de tudo, lugar de presença e de construção de histórias. A moradia rural tem características e partidos arquitetônicos muito comuns e, ao mesmo tempo, antagônicos. Acaba por ser um reflexo da realidade e das características próprias de uma comunidade, estando sempre relacionada aos aspectos físicos (como o clima, a necessidade de proteção, os materiais, a tecnologia e o lugar), aspectos sociais (relativos à cultura, à religião, aos hábitos culturais e às estratégias e divisões do trabalho familiar) e aos aspectos de configurações espaciais da moradia, que se estende ao lote e ao entorno (unidade econômica, produção e criação: casa de farinha, galinheiro, plantação, pesca etc.) apropriados conforme cada realidade, marcada pela estratificação social, tradições e costumes de uma cultura.

Segundo Heidegger (2002), o sentido de habitar, ou seja, o sentido de ser e estar sobre a terra, de construir e permanecer na experiência cotidiana do homem, é aquilo que, desde sempre, como a linguagem diz de forma tão bela, nos é “habitual”. Isso esclarece por que acontece um construir por detrás dos múltiplos modos de habitar, por detrás das atividades de cultivo e edificação.

O habitar a partir do construir não se restringe a somente possuir uma moradia, mas é a própria condição em que o homem encontra-se no mundo. Essa condição do homem é compreendida por ele como um cultivo, um resguardo. Esse habitar significa deixar que a vida tome seu curso, de modo a guiar cada gesto do homem em seu cotidiano, gestos que nascem da simplicidade das relações que esse estabelece com as coisas dentro do mundo. Então, para Heidegger (2002),

a compreensão do habitar traduz-se no modo poético como o homem encontra-se sobre a terra.

Entender, portanto, que o habitar rural trata de histórias vivida por sujeitos em seus corpos. Ela está viva em uma presença geográfica, como afirma Milton Santos (1982). Os locais de passagem ou de permanência são pontos de encontro, consigo e com o outro, de onde permanecerão como indícios, rastros de recordações marcados a partir de uma falta, um sentimento de nostalgia, de um passado no passado. São espaços ligados a épocas, a momentos, à infância, à juventude e a conquistas.

Portanto, a produção do habitar rural obedece à mesma lógica geral que a produção do espaço urbano ou intraurbano, uma vez que ambos constituem parte da totalidade e estão inseridos no modo de produção capitalista. Por isso, também apresentam especificidades próprias de sua organização, relação e produção.

Por esse motivo, as políticas públicas, principalmente habitacionais voltadas ao meio rural, precisam ser revisadas e analisadas de forma diferenciada e específica, respeitando o sentido do habitar dessas populações esquecidas no mapa geográfico da nação, os limites e não limites do habitar rural que não se circunscrevem à casa propriamente dita, como grande parte das atividades rurais que acontecem no exterior da moradia, seja no trabalho e/ou na sociabilidade familiar.

Tecendo críticas às políticas habitacionais, em especial ao Programa Minha Casa Minha Vida Rural (PMCMVR), com o subprograma Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), é chocante observar o impacto dessas novas moradias em comunidades rurais. A leitura é que existe um rompimento, uma descaracterização de um território que ainda busca carimbar a sua identidade sociocultural. A sensação é de total desprezo às relações reforçadas e mantidas através da memória, enquanto parte do passado, não incluídas na própria noção de pertencimento.

Um dos aspectos que ocasiona a maior parte desses problemas é a baixa participação das famílias, a qual se limita, no melhor dos casos, à escolha de uma planta única para todo o empreendimento. Essa desvinculação das famílias acaba por transformar a moradia apenas em um simples abrigo, e não em um espaço que expresse a materialização das relações sociais que nela habitam. Entende-se que a participação dos usuários deve considerar, por um lado, aspectos gerais, como a implantação da casa no lote, com a finalidade de articular os espaços internos com o exterior, definindo os tipos de fachadas e como elas se comportam com o meio.

Fazendo uma análise de organização espacial nas especificações mínimas do PMCMVR/PNHR, foi possível identificar que o padrão organizacional das unidades é relativamente conservador e com uma visão do modo de habitar urbano, uma vez que: o acesso à casa é concebido, principalmente, pela sala de estar, acesso que se dá na fachada principal da unidade; a sala configura o centro da estrutura organizacional, não apenas por sua dimensão, visto que ela é maior que a cozinha. Esse é um equívoco, pois a cozinha é o ambiente no qual os moradores passam a maior parte do tempo e o seu posicionamento é localizado na área externa da casa, junto à área de serviço, que comporta as atividades de preparo, produção e consumo dos alimentos.

Outro aspecto a ser destacado é a falta de acessibilidade para pessoas com cadeira de rodas ou mobilidade reduzida, visto que um dos perfis dos beneficiários para o programa é ter na composição familiar idosos ou pessoas com necessidades especiais. A falta de acessibilidade estende-se desde a entrada principal, dimensionamento de portas, área de transferência ao vaso sanitário e à área do chuveiro, além da circulação nos cômodos.

Outro ponto a ser analisado, o público-alvo “primeira moradia para casais jovens”. A nova moradia demanda um novo arranjo familiar dos beneficiários e da família estendida, que compreende aqueles que estão fisicamente morando fora, mas habitando-a, aqueles que vão e voltam. Isso acaba problematizando os distintos processos de vulnerabilidade vivenciados a partir da situação social de benefício, que impacta financeiramente nas duas moradias. Por que a resposta à coabitação familiar no rural não poderia ser uma ampliação do habitar, com acompanhamento da assistência técnica e a entrega da cesta de materiais?

Assim como outros pontos a serem repensados para a liberação dos recursos para melhorias habitacionais e reposição de estoque, assistência técnica, justificando ainda que o déficit habitacional e a inadequação habitacional do meio rural não têm sido objetos de preocupação.

Abaixo, algumas sugestões de melhoria:

- Estímulo à assistência técnica à habitação de interesse social rural;

- Estímulo à autoconstrução assistida, através de capacitações continuadas para as associações comunitárias, com mão de obra disponível pelo morador, através do ensino profissionalizante para as atividades de pedreiro, carpinteiro, encanador, pintor e cálculo de orçamentos. Deixando um legado para geração de emprego e renda;
- Linhas de crédito para a melhoria habitacional e das condições de salubridade, saneamento, abastecimento de água e eletrificação, através de cestas de materiais e assistência técnica a Habitação de Interesse Social (HIS), além de concessão de subsídios para as famílias que não possuam renda e, para famílias que possuem renda, adaptação da periodicidade das prestações ao ciclo da atividade agrícola da família;
- Projetos participativos e conectados ao território e à cultura;
- Flexibilização no projeto arquitetônico do PMCMV, visando adequar as reais necessidades da família, tais como flexibilidade, qualidade arquitetônica, ventilação e incidência de luz solar adequada, relação apropriada com o entorno e espaços condizentes com seus usos e questões culturais;
- Estímulo à extensão universitária e à inclusão do papel do arquiteto urbanista em pequenos municípios, com baixa capacidade administrativa.

O caráter extensionista é uma das possíveis soluções para o acompanhamento do déficit habitacional qualitativo e quantitativo. É sabido que a atual formação do profissional de arquitetura e urbanismo é deficiente por não despertar no aluno uma afinidade com as questões sociais frequentemente ignoradas na universidade. Cabe ao extensionista o papel de guia nesse processo, tentando resolvê-lo através da conjunção de esforços e nunca de detentor do conhecimento final, imutável, como acontece (comumente) com a pesquisa. A seguir, apresentaremos uma proposta de caráter extensionistas, denominada Projeto Multimãos, que tem como premissa um modelo participativo ou “projeto comunitário”, que considera o envolvimento direto dos usuários no processo de decisão como a única forma de garantir que as necessidades e valores do usuário sejam levados em consideração e de superar as limitações qualitativas verificadas na abordagem convencional (modelos intuitivo e racional).

Como tudo começou: Projeto Multimãos



Figura 2

A pequena que mudou a minha vida, Varjota, Água Fria-BA, 2012

Fonte: elaborada pela autora.

Lá fora, na sombra de um pé de Algaroba, sentado no chão de folhas e cascas secas, pequenos grupos de mulheres de várias gerações e laços de convivência se organizam no terreiro, ao som de uma ladainha que atravessava o dia. Com os seus 'caçuás' cheios de mandioca, o fruto da terra é descascado, triturado, girando-se a um 'caititu'. Cá dentro, ela é prensada, espremida, peneirada transforma-se em uma massa fina, onde é extraído a 'manipuera', e secada em fornos com auxílio de um rodo de cabo comprido.

Foi no dia 23 de janeiro de 2012, durante visita de campo na zona rural do município de Água Fria-BA, que interrompi a viagem para ver de perto uma cena impactante, que parecia que o tempo dava carona àqueles personagens. Tive uma sensação que poderia ver a mesma cena tanto no passado como no futuro, algo se repetia com facilidade, algo em mim tocou.

De longe, me chamou atenção a criança mais sorridente, com os seus 4 anos de idade. Ela estava muito compenetrada tentando raspar uma mandioca com uma faquinha de mão. Aí ‘caiu a ficha’. Pensei, não deve ser raro ver crianças trabalhando, talvez seja a primeira atividade que aprendem e podem começar a ajudar efetivamente os mais velhos, além de buscar água no poço ou levar e trazer informações e alimentos para quem está trabalhando.

Inquieta, pedi licença à mais velha da roda e perguntei à ‘pequena’. Você gosta de raspar a mandioca? E ela respondeu, balançando a cabeça ‘parece brincadeira de escola’. Por um momento acreditei que as atividades que elas, as crianças, realizavam fossem conforme sua vontade e desejo, dedicando-se, em alguns momentos, a executar algumas tarefas e, depois, abandoná-las para brincar com outras crianças. Foi naquele momento que percebi o quanto o mundo rural é esquecido, foi naquele momento que percebi o quanto somos e pensamos desigualmente e estamos desconectados. (Diário de campo, 23 de janeiro de 2012)

Quando iniciamos a elaboração dos planos locais de habitação de interesse social do estado da Bahia, durante os anos de 2009 a 2018, percorremos os municípios de pequeno porte, em quase todos os territórios de identidade. De Palmas, de Monte Alto até Coronel João Sá, cortamos praticamente todos os biomas da Bahia. Até chegar lá, sofriamos com todo tipo de estrada, inclusive aquela de chão, que levanta pedra quando a gente passa. Uma experiência incrível! Conheci um mundo muito longe do que se vê nas novelas, do que se é estudado na faculdade, ou até mesmo do que é comentado. Os pequenos municípios com população predominantemente rural são desprovidos de informações oficiais sobre o seu território, a maioria não tem bases cartográficas, com baixa capacidade administrativa, o que dificulta a forma como a gestão organiza o seu território.

Nós precisávamos mapear os assentamentos precários tanto da sede quanto da zona rural. Se utilizássemos apenas o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2000, estaríamos correndo o risco de fechar os olhos para as zonas rurais, visto que não existiam as microáreas na zona rural e que o indicador de população era apenas por amostragem, ou seja, o recenseador não entrava em locais por onde o carro não chegava, ou que tivesse que atravessar um rio ou pular uma cerca. Então, como buscar informações sobre o rural? Foi um grande dilema de campo, passamos por várias secretarias, até que um dia uma

enfermeira no Posto de Saúde da Família (PSF) me perguntou: “Você perguntou se o agente de saúde já foi lá? Lá era onde tinha um acampamento da pastoral da terra”. Meus olhos brilharam, naquele momento acabava de conhecer uma pessoa que conhecia o município como a palma da mão. Graças a esse profissional que vai de casa em casa mensalmente para cuidar da saúde da comunidade, e tem no seu banco de dados, chamado Sistema de Informação de Atenção Básica (Siab), informações sobre o território, dados da família, moradia, saneamento etc. encontramos o habitat rural. Por seis meses construímos, junto com o agente de saúde, caminhos para buscar novas informações, através de oficinas de mapas mentais e mapas de Atuação Do Agente De Saúde (ACS). Dessa energia boa, surgiu uma metodologia de caracterização dos assentamentos precários em municípios de pequeno porte, que foi validada em pesquisa do CNPq.

Durante essas andanças, precisávamos entender que, de posse daquelas informações, algo deveria ser feito e não poderíamos nos acomodar vendo que o resultado do nosso trabalho fosse colocado a sete chaves dentro de uma gaveta. Foram muitas realidades reveladas à dureza da precariedade da zona rural, que nos fizeram perceber o quanto as políticas públicas aprisionam. Precisávamos iniciar algum movimento que acalmasse a nossa inquietude, visto que nos sentíamos uma formiguinha no deserto. Então, tínhamos que começar, logo. O critério de iniciar seria a escolha do lugar, comunidade mais precária de todas as visitas em campo e que já tivéssemos os dados do Siab para planejar as ações, e a mobilização de voluntários, amigos dispostos a ajudar outras pessoas, sem nenhuma pretensão. Mas como ajudar pessoas sem envolver outras? O movimento era de mão dupla e a campanha de mobilização começou assim nas redes sociais: “Doe o seu tempo e faça o que sabe fazer de melhor”.

O nome Multimãos surgiu depois, quando começaram a chegar vários profissionais de diversas áreas. Em 26 de abril de 2012, a nossa primeira invasão foi na comunidade Baixa da Mina, município de Água Fria-BA, daí iniciou a fase da “paquera”, que durou quatro anos, com ações emergências pontuais, juntamente com vários profissionais das diversas áreas: enfermeiros, fisioterapeutas, professores de educação física, advogados, nutricionistas e gestores ambientais. As ações eram voltadas ao assistencialismo, para o combate à fome e para a segurança alimentar, campanhas educativas sobre cuidados com a saúde da

mulher e cuidados com a água potável, com a doação de filtros de água. Nesse período, foram realizadas doações de roupas, brinquedos e alimentos.



Figuras 3 a 11

Eventos na comunidade de Baixa da Mina, Água Fria-BA

Fonte: elaboradas pela autora.

Em 2015, estava iniciando o período do “namoro” com a comunidade, com a implantação de um parque infantil. No ano de 2016, entendemos que o habitar rural era mais complexo de ser entendido do que pensávamos, e que existiam outras formas de ajudar. O parque foi um grande marco na mudança dos objetivos do projeto, pois era uma demanda solicitada em reunião comunitária pela comunidade. Eles pediram e não levamos o que achávamos que eles precisavam, ou seja, uma mudança de postura quanto à participação da comunidade, uma lição aprendida.



Figuras 12 a 14

Eventos na comunidade de Baixa da Mina, Água Fria-BA

Fonte: elaboradas pela autora.

Naquele momento, precisávamos unir forças e garantir a participação da população. Aliado a isso, o professor Robson, durante as suas aulas de Planejamento Urbano, na Faculdade Ruy Barbosa, sentiu que existia uma demanda reprimida quanto aos alunos conseguirem estágio obrigatório para se formar. Unimos o útil ao agradável.

Nesse momento, iniciamos a fase da Extensão Universitária em Assistência Técnica em Habitação Rural com os alunos. Em 2016, o projeto Multimãos completa oito anos e tem como objetivo dar assistência técnica voluntária em arquitetura e urbanismo em comunidades negras rurais, com ações de promoção de qualidade de vida, tendo como propósito: ajudar a reduzir ou minimizar os impactos da autoconstrução; melhorar as condições de habitabilidade e salubridade das moradias e do seu entorno; garantir o aproveitamento adequado dos recursos da família; garantir a utilização adequada dos materiais de construção; adotar técnicas construtivas compatíveis com o contexto local e a segurança da edificação; e contribuir para a formação de profissionais engajados em promover soluções para a sociedade.

Nesses últimos anos, o projeto Multimãos realizou ATHR em quatro comunidades negras rurais (três comunidades quilombolas e uma comunidade ainda em processo de certificação), chegando a atender 70 famílias, sendo: Baixa da Mina, 20 famílias; Queimada Nova, 16 famílias; Barra II, 24 famílias; e Velame, 10 famílias – localizados na Zona Rural dos municípios de Água Fria e Morro do Chapéu-BA. Participaram da extensão 61 estagiários universitários (57 estudantes

de Arquitetura e Urbanismo e três estudantes de Publicidade) e um estagiário do ensino médio em técnico ambiental da comunidade. Foram acolhidas e ouvidas 730 pessoas, implantados quatro parques de eucalipto, 20 banheiros (12 secos e oito reformas), entregues 52 filtros de barro, 12 toneladas de material de construção, seis toneladas de alimentos, 620 brinquedos e 1.000 sorrisos.

Durante esse período, foi um grande laboratório, onde apanhamos, erramos e aprendemos com os erros. Pois cada comunidade tinha a sua característica própria, o que interfere muito na forma de conduzir o trabalho de assistência técnica. Neste capítulo, apresento a metodologia de ATHR, baseada no amadurecimento do projeto nesses últimos quatro anos, procurando ressaltar a importância da participação política dos sujeitos com perspectiva emancipatória, que pode resultar em um agir e um pensar com potencial transformador, não só para dissolver os problemas e mazelas sociais, mas para superar, repensar e reagir os modelos sociais que não atendem às expectativas de libertação.



Figura 15

1ª Reunião comunitária na comunidade Baixa da Mina, Água Fria-BA

Fonte: Projeto Multimãos Habitar, agosto de 2016.



Figura 16

1ª Reunião comunitária na comunidade Queimadas Nova, Morro do Chapéu-BA

Fonte: Projeto Multimãos Habitar, agosto de 2017.



Figura 17

1ª Reunião comunitária na comunidade Barra II, Morro do Chapéu-BA

Fonte: Projeto Multimãos Habitar, agosto de 2018.



Figura 18

1ª Reunião comunitária na comunidade Velame, Morro do Chapéu-BA

Fonte: Projeto Multimãos Habitar, janeiro de 2019.

Proposta de metodologia para assistência técnica habitação rural Projeto Multimãos Habitar

A ATHR foi aplicada nas três comunidades quilombolas da Chapada Diamantina (Queimada Nova, Barra II e Velame) situadas no município do Morro do Chapéu-BA, em momentos diferentes, a fim de identificar possíveis alterações para a elaboração do roteiro (método), em estado de evolução. Esse método teve como norte propor caminhos para implantação de projetos de melhorias e incrementos de estoques habitacionais e conseqüentemente melhoria da qualidade de vida das comunidades rurais. Para tanto, a metodologia enfoca o comportamento ético e o exercício de cidadania, aspectos funcionais, comportamentais, ambientais e de segurança, assim como a análise dos dados obtidos com o intuito de subsidiar melhorias futuras na implementação de políticas habitacionais voltadas para o habitar rural, utilizando-se, para isso, multimétodos

de naturezas participativas e qualitativas. Para a aplicação da ATHR, fez-se necessária a definição dos procedimentos metodológicos, incluindo uma clara caracterização de seus objetivos, critérios de qualidade e tipos de técnicas de pesquisa que deveriam ser utilizados.

Para a apreensão da realidade, foram utilizadas ferramentas do Diagnóstico Rural Participativo (DRP). Nesse contexto, a utilização de ferramentas desse diagnóstico foi uma alternativa para coletar dados acerca de uma dada realidade, sem que estejamos atrelados ao uso de técnicas tradicionais. Esse tipo de instrumento proporcionou o envolvimento da comunidade na construção e identificação de sua própria realidade. A apreensão da comunidade sobre sua realidade afere a essa técnica um cuidado especial em não se deixar influenciar pela carga emocional que perpassam os laços afetivos gerados pela vida em comunidade. De acordo com Verdejo (2006), o DRP é uma metodologia declaradamente não tecnicista, que visa propiciar a produção de conhecimento interativo, valorizando as competências reais dos sujeitos envolvidos em cada processo. Além do DRP, foi explorada a concepção de mapas mentais e poemas dos desejos que, para Kozel (2007, p. 115), são “uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais”. Também foram aplicadas entrevista semiestruturada, a qual se preocupou com o aprofundamento da compreensão de grupo familiar.

Propôs-se, também, a ampliação desta metodologia englobando questões relativas ao conceito de habitabilidade da unidade habitacional, que, segundo Bonduki, diz respeito ao conjunto de aspectos que interfeririam na qualidade de vida e na comodidade dos moradores, bem como na satisfação de suas necessidades físicas, psicológicas e socioculturais. Por meio desse conceito, pode-se visualizar questões como a dos confortos ambientais: luminoso, térmico, acústico e tátil; segurança do usuário e salubridade domiciliar e do seu entorno, que seriam as mesmas questões envolvidas na fruição, usufruição e construção do espaço arquitetural. Incluindo inadequações nas moradias com adensamento excessivo, interferência do *layout* físico atuando como agente de reforço em traços de personalidade já estruturados, além de descrever as principais manifestações patológicas encontradas em uma edificação, entre as quais se destacam as fissuras, manchas, eflorescências, corrosão de armadura e deterioração da estrutura,

tendo como propósito analisar suas possíveis causas e abordar possíveis medidas de profilaxia que poderiam impedir ou minimizar as manifestações patológicas.

A metodologia proposta é dividida em quatro fases, sendo elas: 1. “a ponte”, aproximação do aluno com a comunidade; 2. “paquera”, que consiste na apreensão da realidade da comunidade e os primeiros ensaios de confiança; 3. “abrindo portas”, um mergulho e aproximação das famílias beneficiadas; 4. “fábrica dos sonhos”, que são ações de autoconstrução e mutirões com envolvimento da comunidade e voluntários.

Fase 1 – A ponte

Aproximação do aluno com a realidade da comunidade

Fase 2 – Paquera

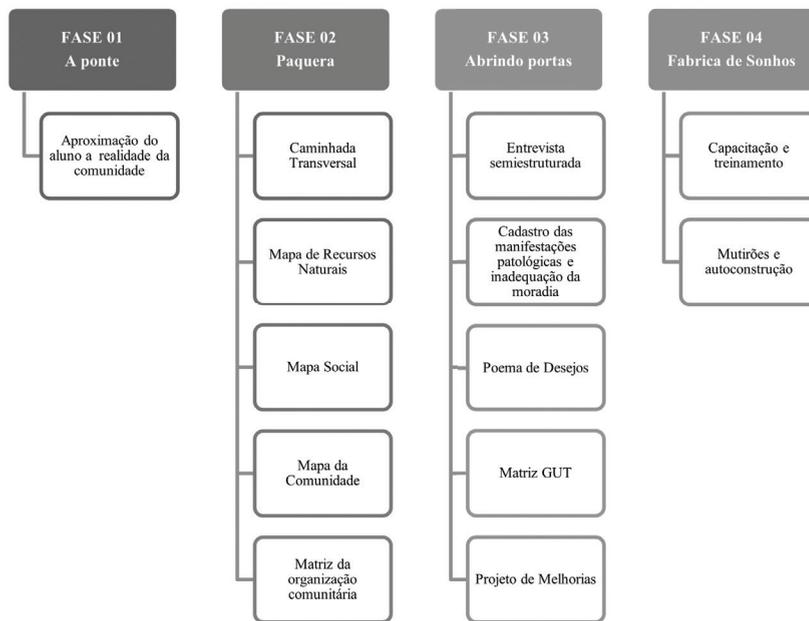
Caminhada transversal;
Mapa de recursos naturais;
Mapa social;
Mapa da comunidade;
Matriz da organização comunitária.

Fase 3 – Abrindo portas

Entrevista semiestruturada;
Cadastro das manifestações patológicas e inadequação da moradia;
Poema dos desejos;
Matriz GUT;
Projeto de melhorias.

Fase 4 – Fábrica de sonhos

Capacitação e treinamento;
Mutirões e autoconstrução.



Quadro I

Metodologia participativa para ATHR

Fonte: elaborada pela autora.

Fase 1. “A Ponte” – agentes de transformação

A universidade deve estar inserida permanentemente na comunidade, realizando a troca de experiências, assimilando, revendo valores e prioridades que permitam que a população se identifique como sujeito de sua própria história, proporcionando consequentes mudanças das condições de vidas, superando, assim, problemas sociais encontrados na própria comunidade. (LIMA, 2003, p. 22)

Nessa fase, há intensa mobilização entre os atores sociais. É o momento de aproximação e relacionamento entre os alunos da universidade e a comunidade,

capaz de desenvolver um conhecimento mútuo no qual a sociedade leva o saber popular aos docentes e discentes e estes compartilhassem o saber científico e absorvem novas aprendizagens, um sistema de retroalimentação.



Figura 19

Equipe de estagiários voluntários do Multimãos, 2016

Fonte: elaborada pela autora.

A “ponte” representa um ambiente de difusão do saber, que solicita sua ação transformadora sobre a realidade. Implica invenção e reinvenção. Por isso mesmo é que, no processo de aprendizagem, somente aprende verdadeiramente aquele que se apossa do aprendido, transformando-o em apreendido, com o que pode, por isso mesmo, reinventá-lo. A “ponte” possibilita ao acadêmico a experiência de vivências significativas que lhe proporciona reflexões acerca das grandes questões da atualidade e, com base na experiência e nos conhecimentos produzidos e acumulados, o desenvolvimento de uma formação compromissada. Um processo que visa estimular e contribuir para que as pessoas entendam as problemáticas existentes e, ao mesmo tempo, desenvolvam o senso de responsabilidade e de urgência com

relação aos problemas apresentados, assegurando a ação apropriada e a tomada de decisão para solucioná-los, como medida da melhoria das condições.

Durante seis meses, os alunos são preparados para a abordagem participativa, com estratégias para uma maior aproximação entre a universidade e a comunidade, tendo como foco o habitar rural enquanto espaço de relações sociais, de construção da sociabilidade e de convivência e, conseqüentemente, conflitos, limitações e potencialidades nele presentes. Os pontos construídos são a caracterização da área de intervenção e entorno, apreensão da realidade local e dinâmica social, a caracterização da população, as formas de organização comunitária, além do desenvolvimento e capacitação da metodologia ATHR, tendo a leitura da realidade como o ponto de partida para o processo de planejamento das intervenções sociais.

Fase 2. “Paquera”

Consiste em criar um ambiente favorável, formado pelas potencialidades políticas, sociais e materiais existentes para o seu desenvolvimento. A construção das condições de viabilidade de um projeto exige que se saiba identificar essas potencialidades. Os projetos são relações sociais, sempre construídos a partir de forças que se articulam. Para compreender o quadro dinâmico de relações no qual um projeto se insere, é necessário adotar uma atitude de empatia “construída”, que deve estar presente em todos os momentos do projeto. Empatia construída significa buscar conhecer os atores envolvidos no projeto, seus interesses e motivações, suas afinidades, diferenças e divergências. Significa fazer com que os atores participem da produção de conhecimento a respeito da realidade que vivenciam e que sejam capazes de se reconhecer no conhecimento produzido, partilhar experiências, sensibilizar e reconhecer o problema do outro.

Nessa fase inicial, foram utilizadas as seguintes ferramentas:

Caminhada transversal

Figura 20

Observação de campo: caminhada transversal

Fonte: elaborada pela autora.

Técnica para imersão no trabalho de campo que permite informações e conhecimento sobre os diversos aspectos ligados à realidade local. A realização da técnica permite que a equipe conheça o lugar e que os moradores observem o lugar e o dia a dia com outro olhar. Uma ferramenta que descreve e mostra a localização, a distribuição de recursos, as características da paisagem e os principais usos da terra ao longo de um determinado corte transversal.

- Para identificar os principais problemas e possibilidades subentendidos por diferentes grupos locais em relação a características ou áreas ao longo do corte transversal;

- Para aprender sobre tecnologias e práticas locais;
- Ferramenta que contribui para a seleção de localidades;
- Para a triangulação de dados coletados por meio de outras ferramentas.

Mapa social

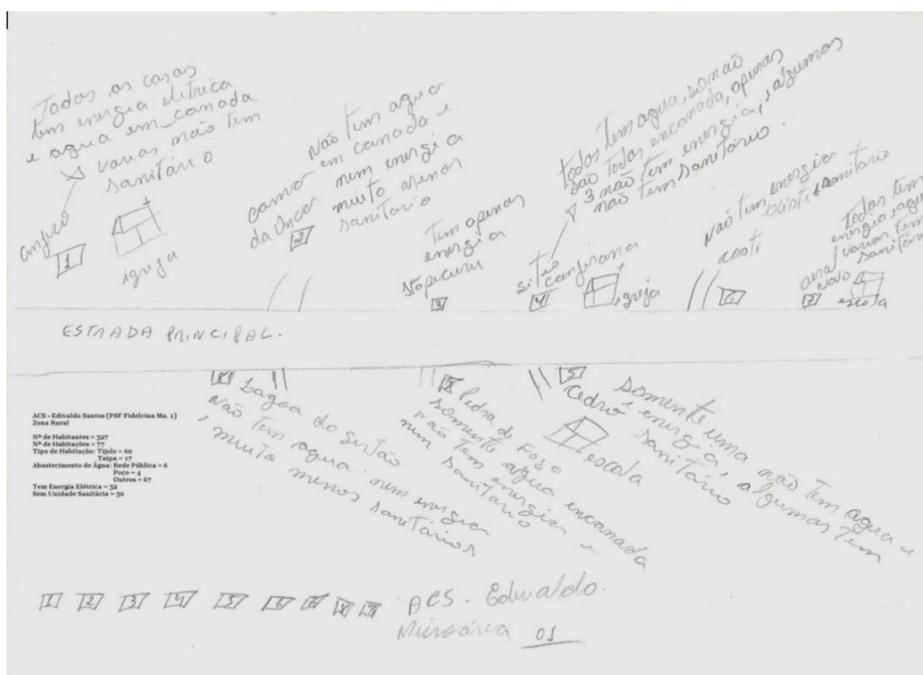


Figura 21
 Mapa social, agente comunitário de saúde, Edvaldo Santos
 Fonte: Projeto Multimãos Habitar.

Elaboração de mapas com a participação da comunidade para levantar informações sobre as condições de vida, acesso à água potável, energia elétrica, qualidade de moradia. Além disso, permite visualizar a estrutura social da comunidade, como: o número de lares, o tipo de ocupação de seus habitantes etc. O objetivo é analisar a situação social e gerar a discussão em relação a necessidades

Mapa da comunidade

Trata-se de uma combinação dos dois mapas anteriores, o procedimento inclui tanto as perguntas-chave como os aspectos tratados no mapa social e no mapa de recursos naturais. Tem como objetivo criar uma concepção compartilhada sobre a situação atual da comunidade em relação a seus potenciais e suas limitações no âmbito produtivo, social, saneamento etc.

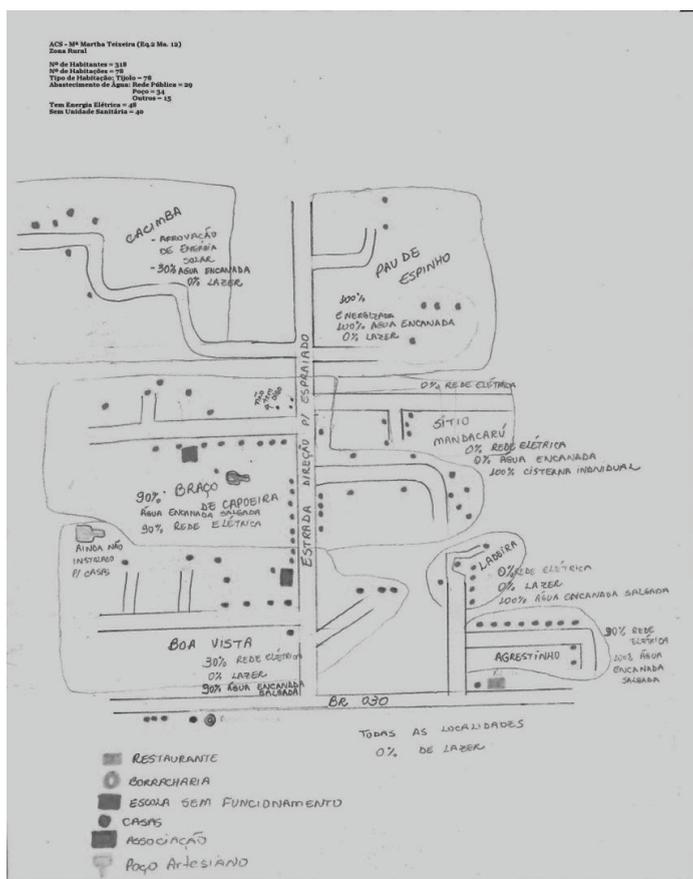


Figura 23
 Mapa da comunidade, elaborado pelo agente comunitário Raimundo
 Fonte: Projeto Multimãos Habitar.

Matriz de organização comunitária: baseada em Fortalezas, Debilidades, Oportunidades e Ameaça (Fofa).

A Matriz de Swot é também conhecida como Matriz Fofa (Fortalezas, Oportunidades, Fraquezas e Ameaças). Instrumento utilizado no planejamento e na gestão, posto que é facilitador da observação e análise do ambiente interno e externo, permite a elaboração e implementação de um planejamento estratégico que conheça e reconheça as particularidades, qualidades e carências.

Reunião de acordos

Como finalização dessa fase, realiza-se uma reunião comunitária para não criar expectativas que posteriormente não possam ser cumpridas; assim, serão esclarecidos o procedimento, o objetivo e as limitações do projeto. É de suma importância apresentar-se a todas as pessoas beneficiárias numa reunião, se o tempo permitir, fazer visitas pessoais.

Fase 3. “Abrindo portas”

Essa fase consiste em corresponder à confiança dada pelo morador em permitir abrir as portas da sua casa e realizar a “empatia construída”, buscando informações sobre opinião, concepções, expectativas, percepções sobre objetos ou fatos ou ainda para complementar informações sobre fatos ocorridos que não puderam ser observadas, como acontecimentos históricos ou pesquisa sobre história de vida; sempre lembrando que as informações coletadas são versões sobre esses acontecimentos. Nessa fase, foram utilizadas as seguintes ferramentas:

Entrevistas semiestruturadas

Serão realizadas entrevistas com os moradores, pessoas fundamentais na história da implementação da comunidade. Essas entrevistas têm o objetivo construir uma memória, com o foco no processo de discussão e participação dos moradores. Além de um roteiro de entrevistas a ser aplicado com a moradora, pessoa que se declara proprietária do imóvel ou tem a posse, responsável pelo sustento

da família ou parente mais idoso. Esse roteiro se estrutura em 11 blocos temáticos, contendo 86 perguntas, sendo 48 questões fechadas e 38 abertas, com os seguintes blocos/temas de questões: identificação do morador e família; situação socioeconômica familiar; habitabilidade, ergonomia, ambiente construído; saneamento e infraestrutura; condições ambientais; segurança alimentar e saúde; mobilidade; segurança pública; lazer, cultura; participação política; percepção e satisfação.



Figuras 24 e 25

Voluntários, estagiários de arquitetura e urbanismo entrevistando

Fonte: Projeto Multimãos Habitar.

Abaixo, as dimensões de análise do roteiro da entrevista semiestruturada.

- Dimensões:
- Identificação da família;
- Situação econômica;
- Habitabilidade e ambiente construído;
- Saneamento e infraestrutura;
- Segurança alimentar e saúde;
- Condições ambientais;
- Percepção e satisfação;
- Mobilidade;
- Segurança pública;

- Participação política;
- Lazer e cultura.

Cadastro das manifestações patológicas e inadequações

Essa etapa permite mapear e estabelecer um plano de reforma para as patologias e inadequações encontradas, garantindo a segurança, o uso e a qualidade das atividades desenvolvidas nos limites da moradia. Descrever as causas e definir as soluções imediatas transformando a reforma inicial em uma prevenção de problemas futuros e maiores gastos para a manutenção. Quando do levantamento das causas, por não acompanharmos a efetiva execução, levamos em consideração somente seu período de uso e não qualquer erro acontecido no processo de execução da obra. Obviamente que a definição das patologias vai estar diretamente ligada a possíveis erros de execução.

Métodos utilizados para levantamento técnico/norteador:

- Vistoria *in loco* das patologias e inadequações da moradia;
- Conhecimento das necessidades físicas dos moradores;
- Imagens das patologias e suas localizações em planta baixa;
- Sugestões para soluções imediatas dos problemas;

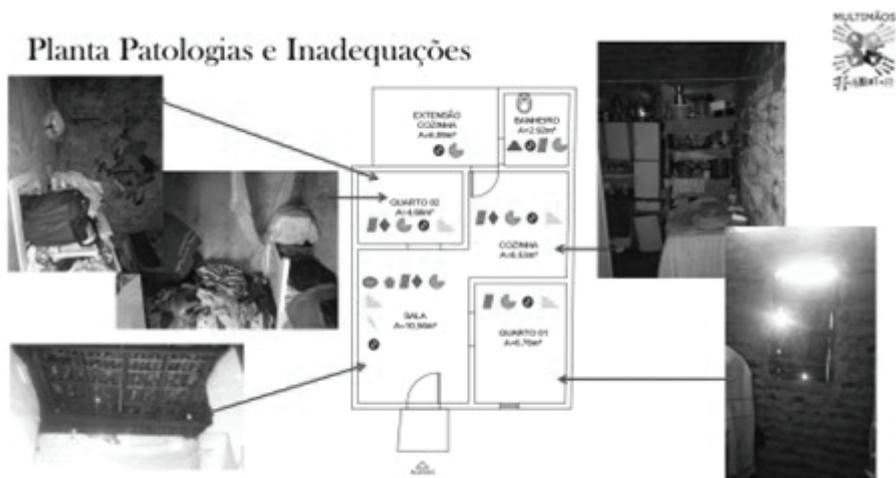


Figura 26

Planta de patologias e inadequações

Fonte: Projeto Multimãos Habitar.

Poema dos desejos

Consiste em solicitar aos moradores que descrevam verbalmente ou expressem por meio de desenhos o que teria ou como seria o ambiente ideal para eles. Tendo em vista que as respostas podem ser as mais diversas, o método possibilita ampla liberdade para a manifestação dos anseios das pessoas, fornecendo informações que podem ser especialmente relevantes para o desenvolvimento de projetos de intervenções – reformas ou ampliações – em construções existentes.

preocupação com rimas ou desenhos elaborados. A elaboração do instrumento de coleta das informações é, portanto, muito simples. A tabulação das respostas, por sua vez, pressupõe a criação de categorias que sintetizem informações semelhantes. É um método indicado para a utilização em projetos participativos, isso é, nos quais os grupos de usuários estejam representados durante o processo. É também considerado eficaz quando o enfoque necessário é global e exploratório. Tendo em vista que as respostas dos poemas dos desejos podem ser as mais diversas, o método possibilita ampla liberdade para a manifestação dos anseios de diferentes atores, fornecendo informações e ideias que podem ser especialmente relevantes para o desenvolvimento de projetos similares ou mesmo de intervenções – reformas ou ampliações – em construções existentes. (CASTRO; LACERDA; PENNA, 2004; RHEINGANTZ et al., 2009)

Planejamento e hierarquização de demandas (Matriz GUT)

Para realizar a priorização das manifestações patológicas e inadequações, foi empregado o método Gravidade, Urgência e Tendência (GUT). Esse método é uma ferramenta desenvolvida por Charles H. Kepner e Benjamin B. Tregoe para definir prioridades de forma racional.

Consiste em analisar a gravidade ou o impacto do problema nas operações e nas pessoas envolvidas, a urgência ou a brevidade necessária para sua resolução e a tendência ou apresentação de melhora ou piora do problema. São utilizadas três escalas (colunas de decisão) para definir uma prioridade, e através da combinação delas é possível fazer uma priorização eficaz, orientando a tomada de decisão e a resolução de problemas.

Fase 4. “Fábrica dos sonhos” – mãos na obra

Capacitação para autoconstrução¹



Figuras 31 a 36

Mutirões na comunidade Queimada Nova

Fonte: Projeto Multimãos Habitar.

Essa fase, além de realizar mutirões, tem o objetivo de capacitar as famílias a fazer a autoconstrução, utilizando técnicas de edificação para ampliação e reforma das suas moradias e para obter material de construção a partir do envolvimento comunitário. Será adotado o sistema de construção em alvenaria de tijolos em solo-cimento, tecnologia denominada “tijolo ecológico”, sendo que todas as famílias selecionadas serão incentivadas a participar dos trabalhos no canteiro de obras durante a semana. Outras razões que levaram à definição desse sistema construtivo foram:

- a) geração de emprego e renda para famílias das comunidades através da continuidade da fabricação dos tijolos para venda a terceiros;
- b) apelo ecológico por utilizar produto menos agressivo ao meio ambiente;
- c) baixar o custo de mão de obra através da mão de obra familiar e coletiva;
- d) experiência educativa de autogestão e organização do trabalho;

- e) valorizar a opinião e a participação da família assentada na construção da sua residência.

As famílias serão selecionadas a partir da necessidade da moradia, da disponibilidade para trabalhar na construção em sistema de mutirão. Todas as famílias contempladas terão capacitação para habilidades básicas e técnicas, conforme disposto abaixo.

Habilidades básicas: noções de cidadania, salubridade da edificação e segurança no trabalho e na edificação, conservação ambiental, fundamentos matemáticos e comunicação escrita e verbal.

Habilidades técnicas: para atingir tais objetivos, serão realizados cursos de treinamento para todas as atividades, desde as técnicas de edificação, como:

- a) preparo do terreno e fundações;
- b) alvenaria e acabamento;
- c) pintura;
- d) leitura de projetos;
- e) instalações hidráulicas e elétricas prediais;
- f) cobertura.

Resultados, críticas e pontos de aprendizado observados

Durante esses anos de atuação, desenvolvendo projetos de assistência técnica a habitação rural em comunidades quilombolas rurais, foi observado que cada comunidade é única. O olhar para o rural não pode ser uniformizado, engessado, tem que ser amplo e inclusivo de direitos. Abaixo, listo os pontos que mais impactaram nestas experiências e interferiram no desenvolvimento da metodologia ainda em construção.

O papel da liderança comunitária e a associação

As comunidades rurais e as associações assumem o papel de reunir um grupo de pessoas com características e aspirações diferentes, mas com objetivos comuns e uma forma de representação. Mas quando a comunidade não tem uma liderança exercida, ou seja, um líder, existe dificuldade de materializar os objetivos na implantação de projetos, pois não há interesses dos que compõem o grupo em pensar em unidade, como foi o caso da comunidade Barra II, onde havia uma associação, porém a liderança apresentava dificuldades em liderar as formas de interação nas etapas de assistência técnica.

A entrada na comunidade quando você não é convidado

A lição aprendida é que, para qualquer projeto ou intervenção na comunidade, você precisa ser convidado, ou seja, a aceitação da forma e condução dos trabalhos deve ser clara e apresentada à comunidade, tendo a liderança presente em todos os passos. Se não houver um envolvimento da liderança, melhor recuar, não adianta prosseguir.

No caso da comunidade de Barra II, a fase da “paquera” foi longa, com duração de cinco meses, tendo como consequência pouco envolvimento da comunidade nos projetos de assistência técnica e mutirão, dificuldade na comunicação e entendimento do objetivo do projeto. Por esse motivo, mudamos toda a abordagem de entrada na comunidade.

Tomada de decisão para indicar os beneficiários através de reunião comunitária

Deixar a decisão do grupo de associados para indicar as famílias a serem beneficiadas, após estabelecer os critérios técnicos, objetivos e transparentes para participação das famílias no projeto Multimãos, foi um ponto forte, o que possibilitou a decisão em grupo e a responsabilidade de cuidar do outro.

Envolvimento da comunidade na realização dos mutirões e a liderança feminina

A participação da população nas intervenções e o sentimento de pertencimento foram presentes nas comunidades de Queimada Nova e Velame. Os envolvimento da comunidade nos mutirões de reforma da associação e da construção dos parques coadunaram com a presença forte de uma liderança feminina.

Extrema pobreza e a descrença em projetos do governo

Uma comunidade marcada pela privação de renda, incluindo a dificuldade de acesso aos diversos recursos materiais, bens e serviços sociais, como saúde, educação, alimentação, nutrição, saneamento básico e habitação, reflete sobre os processos de exclusão social e segregação espacial desses grupos. Porém, quando ela é marcada pela “fome” como fragilidade nas condições de sobrevivência, retira-se dos indivíduos sua condição de expressão em um dos atos mais simples e básicos que lhe garantem o sentido de humanidade. O outro ponto é a descrença em projetos implantados na zona rural, sem acompanhamento técnico.

A dificuldade de lidar com a fome e a descrença por projetos inacabados ou sem acompanhamento e assistência técnica continuada fez com que criássemos várias ações paralelas de segurança alimentar e geração de emprego e renda, somadas à assistência técnica em habitação rural.

A influência da religião no modo de vida da comunidade

Os líderes religiosos são agentes sociais que influenciam na comunidade e podem dificultar as ações do projeto ou interferir nas mudanças no modo de vida das pessoas e nas formas de manifestar sua cultura. Na comunidade de Queimada Nova, existe uma interferência da religião evangélica nas manifestações culturais da comunidade. A presença do pastor é contundente, ao ponto de proibir que as crianças pratiquem aulas de capoeira e brinquem no parque novo, construído coletivamente. Enquanto na comunidade de Velame, a presença das manifestações culturais é influenciada pela religião cristã e pelo candomblé.

A dificuldade do aluno de Arquitetura e Urbanismo em lidar com famílias moradoras de assentamentos precários

Deparamo-nos com a dificuldade de entendimento dos alunos de arquitetura e urbanismo quanto às questões de precariedade e patologias na habitação da zona rural. Existia uma lacuna muito grande entre a realidade de aprendizagem do campo com a que se aprende em sala de aula. Vimos que isso era um grande gargalo e buscamos intensificar o acompanhamento em sala de aula das questões sobre como lidar com a precariedade e a mudança de postura em relação aos novos clientes e novos desafios.

O papel do voluntariado

Ser voluntário é doar o seu tempo contribuindo para uma sociedade mais justa e igualitária, fortalecendo a confiança, a solidariedade e a reciprocidade entre as pessoas. A metodologia do ATHR exige tempo de pesquisa e dedicação com as famílias. Cada aluno ou arquiteto voluntário é adotado por uma família por seis meses. Nesse período, estabelece as relações afetivas por imersão durante as visitas de campo. Internalizar essa responsabilidade com comprometimento pelos alunos voluntários é um dos desafios.

Definição de metas do projeto a partir dos poemas de desejos, mobilização voltada para a demanda real

Após três edições do Projeto Multimãos, ficou claro que o poema dos desejos é o direcionador e norteador para planejamento de ações e mobilização para uma intervenção na unidade habitacional. A simplicidade no resultado dessa técnica aproxima um tipo de linguagem e conexão com o beneficiário.

Ações de geração de emprego e renda

Incluir na metodologia ações de capacitação para reparos simples, com noções de elétrica, hidráulica e marcenaria para elaboração do mobiliário popular,

foi essencial para viabilidade da execução da assistência técnica, além de gerar emprego e renda para a comunidade.

Conclusão

O direito à moradia não se limita ao conceito de propriedade, pois é amplo, complexo e transdisciplinar. O direito a uma moradia é tão importante quanto os direitos à vida e à saúde, pois se completam e repercutem diretamente na esfera moral e material dos atores e sujeitos sociais. Trata-se de um direito fundamental, essencial à dignificação da pessoa humana, não podendo dela ser desvinculado, sob pena de afronta ao mínimo essencial a uma vida digna.

Destaca-se a importância da garantia deste direito pela expressiva demanda reprimida que há, sobretudo no meio rural, devido à omissão do Estado e a falta de condições econômicas das famílias, que as impedem de viabilizar uma moradia digna. Tem-se a compreensão, também, de que o acesso a esse direito não totaliza a busca por melhores condições de vida e cidadania nas comunidades rurais.

Outro ponto de fragilidade é a ausência nos quadros técnicos da prefeitura de profissionais arquitetos e urbanistas para o planejamento de ações visando a melhoria da qualidade de vida das comunidades, em especial as comunidades rurais.

A formação desses profissionais exige uma abordagem mais humanística da realidade e uma compreensão do habitar, que se traduz no modo poético como o homem se encontra sobre a terra. Observa-se que os extensionistas do ATHER ocupam a lacuna desses profissionais com políticas e serviços públicos com orientação claramente setorial, focada na produção agropecuária.

Quando as políticas habitacionais adentram e intervêm nessas comunidades, fragilizam sistemas sociais e influenciam o futuro das famílias beneficiadas e o modo de viver no habitar rural. O padrão arquitetônico e construtivo do programa demanda sérias revisões, para que, além de disponibilizar habitabilidade da moradia, torne-se efetivamente um fator de fortalecimento da valorização cultural, participação ativa na elaboração dos projetos e, conseqüentemente, da organização social das famílias.

A implantação de projetos de habitação em comunidades rurais demanda entender o habitar que se traduz em uma morada junto às coisas, já que elas revelam, por si mesmas, o que é próprio da existência, ou seja, existir é estar lançado, projetado nas possibilidades de ser que compõem o mundo no qual nos encontramos. Por esse motivo, faz-se necessário uma revisão metodológica e estruturante nos projetos e políticas habitacionais.

A reflexão aqui empreendida contribui para que os processos de autoconstrução assistida em comunidades quilombolas tenham uma boa efetividade; para isso, necessita que a relação entre técnico e usuário seja amistosa na adoção de uma linguagem que possa ser facilmente compreendida e internalizada e que os projetos sejam participativos e adaptados às condições locais. Que as lições aprendidas, além de permitirem que as comunidades dominem o processo de produção de suas próprias moradias, sejam replicadas e difundidas para melhorias das novas tecnologias sociais.

Do ponto de vista da formação arquitetônica, pode-se afirmar que o espaço autoconstruído em comunidades rurais é pouco debatido, geralmente caracterizado como esteticamente caótico e construtivamente precário. Por esse motivo, deve ser bastante discutido e repensado pelas diversas áreas do saber.

Notas

1. De acordo com Vidal (2008, p. 48), “consiste em um processo de produção de moradias em que a família, de posse de um lote urbano (obtido no mercado formal ou informal), a constrói mesma sua residência, por seus próprios meios e recursos, utilizando como mão de obra o trabalho de seus próprios membros, de parentes e amigos e também mão de obra contratada. Pode-se dizer que é um processo onde o morador produz a sua própria moradia”.

Referências

- BONDUKI, N. Tendências e perspectivas na avaliação de políticas e programas sociais uma metodologia para avaliar programas de habitação São Paulo: IEE/PUC-SP, 2002.
- CASTRO, Jorge; LACERDA, Leonardo; PENNA, Ana Cláudia. *Avaliação Pós-Ocupação – APO: saúde nas edificações da FIOCRUZ*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

GRUPO DE PESQUISA EM HABITAÇÃO E SUSTENTABILIDADE DO INSTITUTO DE ARQUITETURA E URBANISMO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Síntese das discussões e propostas do II Colóquio habitat e cidadania: habitação social no campo*. São Carlos, SP: IAU/USP: UFSCar, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar. Ensaios e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 150-163.

KOZEL, Salette. Mapas mentais – uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL S. et al. (org.). *Da percepção e cognição à representação*. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 114-138.

LIMA, C. L. D. C. O papel da extensão na universidade. *Leopoldianum*, Santos, v. 28, n. 78, p. 11-38, jun. 2003.

RHEINGANTZ, P. A.; et. al. *Observando a qualidade do lugar: procedimentos para a avaliação pós-ocupação*. Rio de Janeiro: FAU-UFRJ, 2009. (PROARQ). Disponível em: www.fau.ufrj.br/prolugar. Acesso em: 4 mar. 2022.

SANTOS, M. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Hucitec, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Paris: Vozes, 1970.

VERDEJO, M. E. *Diagnóstico rural participativo*. Brasília, DF: MDA/Secretaria da Agricultura Familiar, 2006. p. 65.

VIDAL, Fernando Edmundo Chermont. *A autoconstrução e o mutirão assistidos como alternativas para a produção de habitações de interesse social*. 2008. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

No sul da Bahia

Territórios afrodiaspóricos: entre quilombos urbanos e bairros negros

Barbara Vitorino

Apoena Ferreira

O presente capítulo procura compreender os processos de constituição do bairro Nova Ferradas, em Itabuna, sul da Bahia, a partir da sua composição étnica e de seu processo histórico, intimamente ligados à exploração da mão de obra escravizada nas plantações de cacau – a partir do século XVIII, principal produto da região até a década de 1970 – e à centralidade da presença negra no processo de formação desse território. Construído a partir da dissertação de mestrado, ainda em andamento, a pesquisa busca identificar a melhor definição para Nova Ferradas à luz das contribuições conceituais sobre bairros negros e quilombos urbanos, processos que identificam a construção do urbano na experiência das populações negras.

Itabuna é uma cidade do sul da Bahia (microrregião Ilhéus-Itabuna), localizada a cerca de 435 km de distância da capital, Salvador. Essa cidade – que atualmente figura como a quinta maior da Bahia – foi marcada pela intensa produção de cacau, produto que trouxe muita riqueza para a elite cacaueira da região, a partir da exploração da mão de obra negra escravizada, determinante na construção do território.

A ocupação da área que hoje consiste a cidade de Itabuna foi iniciada ainda no período colonial, quando, na então freguesia de D. Pedro de Alcântara¹ – parte de Ilhéus –, ocorreu o aldeamento para catequese de indígenas Camacans.² O território também foi ocupado nesse período pelos negros, outrora escravizados, bem como seus descendentes, visto que em Ilhéus, nessa época, já se cultivava o cacau em fazendas escravocratas.³

Nesse contexto, as estratégias de resistência adotadas pelos negros eram diversas, como a formação de quilombos⁴ e as revoltas, nem sempre eram organizadas, visando à liberdade e, por vezes, intencionavam “apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos”. (REIS, 1996) O cacau foi trazido do Pará e cultivado em 1746 na então capitania de Ilhéus, da qual fazia parte o atual município de Itabuna. Foram cerca de 243 anos de cultivo de cacau, atingindo aproximadamente 108 mil toneladas desse produto exportadas ao ano.

Visto que a implantação do cacau na região ocorreu cerca de 142 anos antes da abolição da escravatura, e que mesmo depois de libertos, parte dos negros foi compelida a permanecer trabalhando nas fazendas produtoras de cacau, é possível afirmar que a maioria da mão de obra dessas fazendas era negra.⁵ No momento subsequente à abolição, os caminhos tomados pela população negra foram diversos. À semelhança de São Paulo, que desmontava os territórios negros, como habitações coletivas e quitandas ao final da escravidão (RONILK, 1997), Ilhéus buscava uma “imagem metropolitana de uma urbanidade refinada à moda europeia”, que levava à expulsão dos negros dos centros urbanos. (CUNHA; RAMOS, 2011) Segundo Cruz (2012), muitos foram os destinos tomados pelos negros escravizados em Ilhéus após a abolição:

Os ex-escravos em Ilhéus fizeram muitas escolhas quanto ao destino, dentre as quais optaram por: 1- permanecer na propriedade em que fora escravo. 2 – mudar-se para outra propriedade. 3- distanciar-se da zona produtiva e dirigir-se para áreas mais afastadas a fim de plantar cacau e/ou produtos de subsistência. 4- migrar para cidades vizinhas ou para a zona urbana do município de Ilhéus. 5- tornar-se arrendatário ou pequeno proprietário rural. Certamente muitos fatores foram levados em conta, mesmo porque tais opções não estavam ao alcance de todos. (CRUZ, 2012, p. 83)

Decerto, o território que compreende a cidade de Itabuna foi um dos destinos desse contingente negro que lá permaneceu, tanto que, em 1950, negros e pardos compunham aproximadamente 69% da população itabunense,⁶ como explicita a Tabela 1.

	População	%
Pardos	79135	53,36
Branços	45874	31,05
Negros	22050	14,92
Não declararam	671	0,45
Total	147730	100

Tabela 1

População de Itabuna em 1950 por cor

Fonte: Sousa (2010).

Apesar do significativo número de negros e pardos residentes em Itabuna, em 1950, esse grupo encontrava-se “fora dos centros de decisão pública e não eram reconhecidos publicamente nem como a cor de Itabuna, sequer como sujeitos que mereciam destaque social”. (SOUSA, 2010, p. 3) A depreciação da população negra, em Itabuna, era reforçada pela mídia vigente, que frequentemente explicitava a etnia – por vezes utilizando fotografias – dos negros que cometiam algum delito. (SOUSA, 2010) Além disso, à contribuição dos negros – tanto para o cultivo do cacau quanto para a produção da cidade – não é dada a devida importância, sendo o negro invisibilizado em textos sobre a história do cacau e de Itabuna.

Adonias Filho (1978) delimita e caracteriza seis ciclos do cacau no período de 1746 a 1989, desde a implantação do fruto até a última grande crise,⁷ estando o sexto ciclo relacionado à crise provocada pela contaminação das lavouras pela vassoura de bruxa, em 1989, terminando ao final da década de 1990 com o início da clonagem do cacau a fim de recompor a lavoura.⁸

A contaminação da lavoura pelo fungo aumentou substancialmente o custo de produção do cacau, levando à falência inúmeros produtores. Como resultado,

decorreu-se amplo êxodo rural, ocasionando a “periferização acentuada da região cacauceira, principalmente Itabuna e Ilhéus”. (ROCHA, 2008)

Segundo dados do Censo em 2010, a população rural do município de Itabuna diminuiu enquanto a população urbana aumentava de forma acelerada a partir da década de 1960. A estimativa é que, em 2010, a população urbana representasse 97,5% da população total no município.

É possível relacionar esse dado com as crises e falências dos produtores de cacau, apontando a busca por novos empregos como causa da migração dos antigos trabalhadores das fazendas, que eram os escravos negros nos períodos colonial e imperial, trabalhadores negros, lavradores em subempregos ou submetidos ao método da escravidão moderna,⁹ como afirma Rodrigues (1985, p. 92):

Logo, ao chegar à cidade este novo contingente não encontrou moradia acessível e a solução foi ocupar os espaços vazios nas áreas desvalorizadas pelo mercado imobiliário. De modo geral, ocuparam bairros populares, em assentamentos como favelas, os quais possuem em comum a falta de infraestrutura necessária como rede de esgotos e de abastecimento de água, energia elétrica, coleta de lixo e baixo padrão construtivo, etc.

Mesmo que hoje a produção do cacau não represente nem 1% do PIB de Itabuna, é possível andar pela cidade e ver monumentos e imagens que homenageiam o fruto, isso porque o período áureo do cultivo foi condicionante para a formação da cidade, para a distribuição de classe e raça no território e para muitas das dinâmicas sociais que ainda persistem.

Após a queda do cacau, houve um período de chegada de novas indústrias¹⁰ em Itabuna que, em sua maioria, foram instaladas no eixo sudoeste da cidade. Essas indústrias representavam novas oportunidades de trabalho, principalmente para a antiga mão de obra das extintas fazendas de cacau.

Não coincidentemente, nesse período – segundo relatos de moradores antigos que ratificam o mapa de evolução da mancha urbana (Figura 2) –, um novo bairro começou a ser formado na ponta do mesmo eixo sudoeste; assim, vizinho ao bairro de Ferradas, surgiu Nova Ferradas. É incerto, ainda, o motivo pelo qual Nova Ferradas constituiu um bairro novo e não apenas uma expansão do bairro Ferradas.

Inicialmente, pressupõe-se dois motivos possíveis: ou porque Ferradas é um bairro antigo¹¹ e de dimensões e desenho já bem delimitados; ou porque as características socioeconômicas dos moradores do novo bairro eram, e ainda hoje são, diferentes do bairro antigo.

Contribuições conceituais: bairros negros e quilombos urbanos

A produção social negra nas cidades brasileiras é marcada por processos negativos de controle e repressão, marginalização e precarização social decorrente da ação ou falta de ação do Estado, mas também por processos positivos de reterritorialização orientada por valores africanos, como as experiências de resistência dos quilombos, terreiros de candomblé, dentre outras. Devido a suas particularidades é necessário analisar a produção social negra a partir de categorias analíticas que abarcam suas singularidades. A partir disso, nos interessa revisitar as categorias bairros negros e quilombos urbanos a fim de compreender como Novas Ferradas se insere diante dessas categorias.

Bairros negros

A principal referência sobre as formulações teórico-conceituais no âmbito urbanístico sobre bairros, que abarca populações e culturas negras urbanas no Brasil, é o estudo *Bairros negros: uma lacuna nos estudos urbanísticos*, de Maria Estela Ramos (2013), a qual, a partir da análise do bairro Engenho Velho da Federação, em Salvador, formula o conceito “bairros negros” para identificar processos de produção social negra na apropriação do espaço urbano. Suas análises são fundamentadas no conceito de “forma urbana negra” elaborado por Muniz Sodré (2019). Outras formulações de igual importância e no mesmo caminho foram elaboradas por Henrique Cunha Jr. (2012).

Para descrever a relação entre os grupos sociais urbanos nas grandes cidades brasileiras, especificamente em Salvador, Cunha Jr. (2019) afirma que “o racismo antinegro, como forma de controle social dos afrodescendentes, é construído em

parte através das relações de ocupação do solo e do território urbano”, onde a “classe social eurodescendente” impõe a desqualificação e controle sociais por meio de uma “afirmação social urbana”. (CUNHA JUNIOR, 2019, p. 76-77)

Essa afirmação social urbana é orientada segundo valores civilizatórios ocidentais (RAMOS, 2013, p. 29), e tem como prática tanto a elaboração e implantação da política urbana quanto a perseguição, expulsão e repressão das diversas formas de socialização negra, sejam elas os terreiros de candomblé, os batuques, sambas, maracatus, entre outras que produzem espaço e constituem aspectos importantes na identificação dos bairros negros.

Segundo Ramos (2013), devido à importância dos terreiros de candomblé como referência das culturas negras na estruturação espacial dos bairros de Salvador, essas relações e dinâmicas espaciais produzem um “urbano particular”, orientado pelo princípio da ancestralidade negra. (RAMOS, 2013, p. 33) Esse fenômeno pode ser identificado a partir de outros elementos culturais e em outros bairros de população majoritária negra:

como o bairro da Água Fria no Recife, o Morro de São Carlos, no bairro do Estácio no Rio de Janeiro ou a Colônia Africana (atualmente bairro Rio Branco) em Porto Alegre, sendo que as relações entre as formas culturais negras e o urbano se constituem por diversas maneiras, a exemplo de terreiros, quilombos e festas. (RAMOS, 2013, p. 11)

Dessa forma, buscando demarcar um processo que diz respeito a um grupo social específico, que possui processos históricos, culturais, sociais e econômicos comuns, e não apenas pertencentes a uma mesma classe social, Ramos (2013) aponta dois princípios característicos das culturas africanas responsáveis por orientar o relacionamento com o real, “refletindo-se no modo como produzem seus espaços, inclusive os espaços urbanos”. (RAMOS, 2013, p. 57) O primeiro princípio, já citado acima, é o da ancestralidade, identificado pela autora como sendo o responsável “pela manutenção da identidade da comunidade”.

O segundo princípio, o da oralidade, constitui o meio pelo qual o princípio da ancestralidade pode ser alcançado, “através da transmissão da cultura”. (RAMOS, 2013, p. 60)

A ancestralidade e a oralidade tomam sentido pela palavra. Além da palavra falada, como geradora e reprodutora de conhecimento, também têm sentido de palavra o som dos tambores, os cantos, a dança, o movimento do corpo. [...] Estas formas de palavra, de oralidade, se expandem e enchem o espaço, criando uma tridimensionalidade transcendente que caracteriza as espacialidades no bairro negro. (RAMOS, 2013, p. 60-61)

Assim, ao levantar tais princípios de orientação, a autora questiona as convencionais categorias de análises do espaço urbano, de modo que nem a localização espacial, nem mesmo as estruturas e formas aparentes podem ser determinantes para a constituição do bairro negro, pois esses são “lugares sociais e espaciais, [que] estão na contramão do que é objetivado pelas teorias urbanísticas ocidentais, de espaços racionalizados sob um discurso científico”. (RAMOS, 20013, p. 28) Ou seja, para analisar a categoria bairros negros é preciso considerar aspectos particulares da cultura negra.

Dessa forma, podemos concluir que os bairros negros não são definidos apenas por sintetizar o espelhamento da segregação étnico-racial no território, mas, sobretudo, por representar o papel do negro como agente produtor do espaço urbano. Essa reiteração não passa apenas por uma análise biológica, pessoalizada ou superficial que relaciona a cor da pele da maioria dos indivíduos com o espaço que ocupam no território, e sim como a cultura, a identificação de uma ancestralidade comum, as tradições, as relações dos moradores dentro da comunidade que interferem e constroem o bairro, afinal essa população negra imprime no território suas “inscrições históricas e socioculturais”. (CUNHA JUNIOR; RAMOS, 2011)

Quilombos urbanos

Embora a discussão sobre quilombos urbanos seja relativamente atual, os estudos sobre os quilombos no Brasil iniciaram no final do século XIX. Nesse

sentido, é de extrema relevância a sistematização elaborada por João Reis e Flávio Gomes (1996) sobre a historicidade do estudo dos quilombos e suas abordagens teóricas do século XIX até a contemporaneidade.

Segundo João Reis e Flávio Gomes (1996), tais estudos são divididos em três vertentes teóricas: a primeira, a dos quilombos tradicionais, situada entre o final do século XIX até a década de 1960. Essa abordagem trazia uma visão romantizada que condensava estudos pautados na visão dos quilombos como organizações longínquas, no meio do mato, isentas de conflitos entre seus membros e formadas por grupos étnicos homogêneos. Esses estudos situam-se no período do escravismo criminoso até a abolição (1888), e foram desenvolvidos por autores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide e Eugene Genovese, entre outros.

A segunda vertente teórica, situada entre 1960 e 1990, refere-se aos estudos sobre os quilombos formados após a abolição, chamados quilombos modernos. Com grande contribuição da Escola Paulista de Sociologia, os estudos passaram a problematizar o acirramento das disputas fundiárias e dos conflitos entre senhor-escravizado a partir do marxismo, sendo o quilombo o símbolo de revolta social contra o regime de opressão, representativo da luta de classes. A reestruturação do Movimento Negro Unificado e a ligação dos movimentos negros com a esquerda também contribuíram para os estudos situados nesse período, em que o quilombo passou a ser entendido como uma resposta ao sistema capitalista e o quilombola a ser evidenciado como herói da liberdade. Dentre os autores que partilham desses referenciais, estão: Clóvis Moura, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Luis Luna, José Alípio Goulart e Décio Freitas. (REIS; GOMES, 1996)

A terceira abordagem é a dos quilombos contemporâneos, que concentra estudos dos anos de 1990 até os dias atuais, agrega contribuições de diversos campos disciplinares, como a geografia, arqueologia, etnografia, antropologia social, entre outros. Os principais autores dessa vertente são: José João Reis, Richard Prince, Flávio Gomes, Pedro Fulani, Donald Ramos, Stuart Schwartz, Marcos Carvalho, entre outros. As formulações questionam o modelo palmarino, gênese dos quilombos tradicionais, de território longínquo e isolado, mas compreendendo-os como territórios que mantinham intensas relações sociais e econômicas com a sociedade externa, próximas a cidades, encontrando-se nas redondezas de vilas,

povoados e capitais de províncias, sendo muitas vezes nômade, de populações heterogêneas que agregaram diferentes etnias africanas, crioulos, indígenas e, em alguns momentos, até brancos pobres. A abordagem também traz a discussão sobre os processos de demarcações de terras e as comunidades quilombolas na atualidade, no cenário rural e no espaço urbano. (REIS; GOMES, 1996)

A partir disso, consideramos pertinentes as reflexões de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos sobre a relação dos quilombos no espaço urbano da atualidade.

As comunidades descendentes de antigos quilombos emergiram e estão presentes nesse momento histórico, apresentando uma visibilidade no movimento do campesinato brasileiro e dentro das demandas das políticas afirmativas e de reparação social do país. (SILVA; GOES, 2013, p. 146)

Situada nesse mesmo período histórico, mas não pertencente à mesma vertente teórica, está a produção intelectual de Beatriz Nascimento, destoante e crítica das concepções formuladas sobre os quilombos modernos. Nascimento (2018) refuta a ideia de quilombo enquanto fator de mudança social, mas concebe-o “como núcleo organizado”, fundamentado em princípios organizativos estabelecidos anteriormente à ocupação do território, composto por “estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo, que talvez na ‘paz’ ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra”. (NASCIMENTO, 2018, p. 76)

Atual Nova Ferradas

Nova Ferradas é um bairro composto majoritariamente por negros e estigmatizado como uma das áreas de alta criminalidade e tráfico de drogas na cidade de Itabuna. A cidade destaca-se negativamente pelos índices de violência, ocupando a 13ª posição na lista de homicídios por arma de fogo em cidades brasileiras (WAISELFSZ, 2015), sendo 93% das vítimas negras ou pardas residentes em bairros periféricos. Enquanto os produtores de cacau apontam como causa principal da violência em Itabuna a grande crise de 1989, que teve como consequência o intenso êxodo rural, adensamento urbano e periferização, Maria Cristina Rangel (2013), em sua tese de doutorado, pontua que é essencial

considerar a posição estratégica da cidade – cortada pela BR 101 (Figura 1) – como um dos intensificadores do tráfico de drogas e violência. De fato, o *Diagnóstico da Violência e Criminalidade em Itabuna-BA* (2012) relaciona o tráfico e o consumo de drogas como um dos principais fatores responsáveis pelo número de homicídios.



Figura 1

Mapa de Itabuna – localização do Bairro Nova Ferradas

Fonte: elaborada pela autora.

Apesar de, oficialmente, ser registrado apenas um homicídio no bairro em 2016, Nova Ferradas é estigmatizada como uma das áreas de alta criminalidade e tráfico de drogas na cidade de Itabuna. Em estudo sobre a segregação urbana e racial, Maria Nilza da Silva e Maria Panta (2014) comentam sobre os processos de estigmatização:

O ser humano tem seu valor ligado ao lugar em que está. E se esse lugar é estigmatizado, as pessoas estão submetidas a constantes violências, discriminação e estigma, além de serem desprovidas de infraestruturas básicas e não lhes serem oferecidas as condições para o exercício da cidadania. (SILVA, 2006, p. 56)

Em Itabuna, devido a esse estigma atrelado a Nova Ferradas, o medo baseado na sensação de insegurança cria uma fronteira simbólica que faz com que muitos dos não residentes do bairro evitem adentrar.

O bairro, composto majoritariamente por negros, está localizado às margens do rio Cachoeira e da BA-415, numa área cuja ocupação, segundo relatos dos

moradores mais antigos, iniciou há cerca de 30 anos – mesmo período no qual ocorreu a grande crise do cacau. Confirma-se, ao analisar o mapa da evolução da mancha urbana de Itabuna (Figura 2), que a maior parte do que hoje compreende o território da cidade foi formado nas décadas entre 1970 e 2000, estando Nova Ferradas inserido nessa mancha.

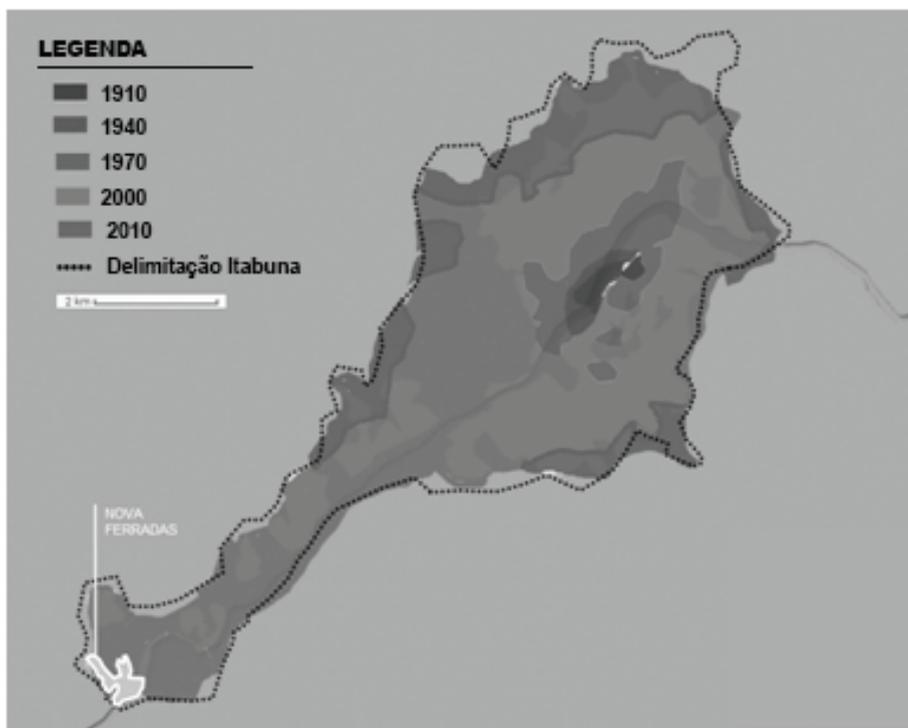


Figura 2

Mapa de Itabuna – evolução da mancha urbana

Fonte: elaborada pela autora.

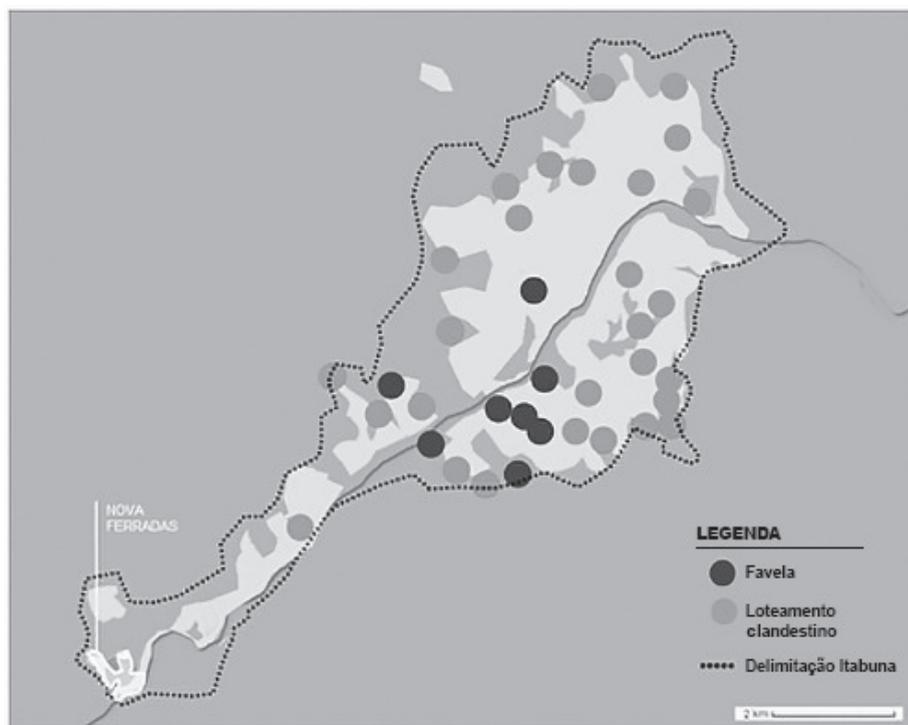


Figura 3

Mapa de Itabuna – favelas e loteamentos

Fonte: elaborada pela autora.

Além de ser o bairro mais distante do centro da cidade (Figura 1), Nova Ferradas é identificado pela prefeitura, como aponta Rodrigues (2012), como área de loteamento clandestino (Figura 3), e encontra-se na mancha de bairros com baixa renda (Figura 4). Dentre os principais fatores contribuintes para o adensamento do bairro, está a instalação do distrito industrial de Itabuna, área na qual anteriormente se praticava a agricultura de subsistência.

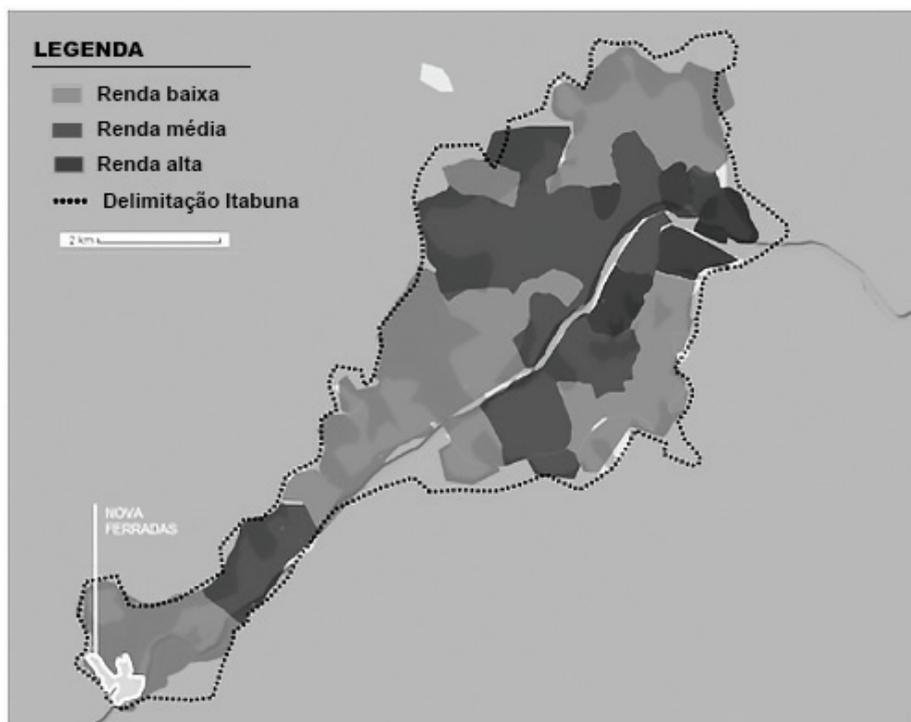


Figura 4

Mapa de Itabuna – renda média por área

Fonte: elaborada pela autora.

No entanto, o número de vagas de emprego geradas pelas indústrias não foi o estimado e, por esse motivo, parte significativa dos moradores de Nova Ferradas não está empregada na região, trabalhando nos bairros mais centrais da cidade. Além disso, fatores como criminalidade, escassez de serviços e saneamento básico insuficiente ratificam a deficiência da ação do poder público em relação à área e desestimulam investimentos do mercado imobiliário. (RODRIGUES, 1985)

Em Nova Ferradas, encontra-se uma Unidade de Saúde da Família (USF), além de duas escolas: a Escola Municipal Florípedes Menezes Santos de Oliveira, que atende aos níveis de ensino infantil e fundamental 1, e a Escola Iolanda Pires – Sítio V, que atende ao ensino fundamental 1.

Assim sendo, os estudantes de ensino fundamental 2 e ensino médio somam-se aos trabalhadores gerando uma grande massa de indivíduos que diariamente transitam entre Nova Ferradas, um dos bairros mais distantes do centro da cidade, e os demais bairros de Itabuna. Para tanto, os moradores contam com sete linhas de transporte público oferecidos por duas diferentes viações. (ITABUNA, 2016) Segundo censo, em 2010, Nova Ferradas contava com 3.869 habitantes, sendo 49,6% (1.918) mulheres e 50,4% (1.951) homens, que residiam em 1.291 domicílios (em média, três moradores por residência).



Figura 5
Paisagem de Nova Ferradas
Fonte: arquivo da autora.



Figura 6
Caminho alternativo à via principal
Fonte: arquivo da autora.

Ao caminhar por Nova Ferradas, é impossível não notar a presença do verde da vegetação, que permeia o bairro em diversos pontos, como às margens do rio e em inúmeros terrenos ainda não edificados (Figura 7).

Por esses terrenos, muitas vezes os residentes criam, a pé, caminhos alternativos que funcionam como atalho entre as vias principais (Figura 4); vias essas, mesmo que calmas, raramente desertas, visto que a cultura de se sentar na porta de casa, conversar com o vizinho e “ver o movimento” ainda persiste (Figura 5).



Figura 7

Relações entre vizinhos e paisagismo religioso (Espada de Ogum)

Fonte: arquivo da autora.



Figura 8

Vista do campo de futebol

Fonte: arquivo da autora.



Figura 9

Terrenos vazios em Nova Ferradas

Fonte: arquivo da autora.

Nova Ferradas se desenvolve à beira do rio, ainda com o verde da natureza original muito presente e com área suficiente para permitir o crescimento horizontal do bairro. Em Nova Ferradas, a proximidade das casas, os caminhos orgânicos e alternativos às vias principais que os moradores usam para visitar seus familiares, a relação de confiança e familiaridade que se estabelece entre vizinhos (família extensa), tradições culturais e religiosas (como a “rezadeira”) são difundidas e perpetuam em meio a diferentes crenças. Além dessas características, possivelmente a consciência da ancestralidade negra comum é outro elemento que reforça a posição de Nova Ferradas enquanto bairro negro.

Bairro negro, portanto, compreende-se previamente, aqui, por aqueles que possuam a maioria da população negra, nos quais as atividades e tradições desse grupo étnico são determinantes na formação e configuração do desenho urbano.

Mesmo sendo um dos bairros mais distantes do centro da cidade, Nova Ferradas oferta, à toda Itabuna, mão de obra para os mais diversos serviços e, no entanto, enfrenta a negligência do poder público e carece de serviços básicos. Em Nova Ferradas, a falta de saneamento e equipamentos sociais reforçam o racismo estrutural presente nas cidades brasileiras, que empurram a população

negra para as periferias, onde deverá viver em condições precárias, subjugados à violência e com ausência de infraestrutura urbana básica.

Em estudos acadêmicos, principalmente no que tange à formação e segregação étnica, há uma tendência de não priorizar bairros periféricos das cidades médias e interioranas. Além disso, a vinculação temporal das áreas de produção que usavam mão de obra escrava e negra com a formação do território ainda não foi totalmente explorada. Como traz Henrique Cunha (2013), a produção do conhecimento científico e do poder relacionam-se e “os grupos sociais que não inscrevem seus problemas na pauta científica não obtêm a validação desses, como problema pertinentes à discussão e solução no domínio dos problemas sociais” (CUNHA, 2013, p. 16); conclui-se, então, a relevância dos debates e estudos sobre territórios negros enquanto instrumentos de combate à segregação – que, sendo fruto do racismo, conduz a invisibilidade do povo negro e dos espaços que ocupam na cidade.

Nesse contexto, a importância da reiteração de bairros periféricos, como Nova Ferradas, enquanto bairros negros não se dá apenas por apresentar o espelhamento da segregação étnico-racial no território, como também expõe o papel do negro como agente produtor do espaço. Essa reiteração não passa apenas por uma análise puramente biológica e fisiológica que relaciona a cor da pele da maioria dos indivíduos com o espaço que ocupam no território; e sim como a cultura, a identificação de uma ancestralidade comum, as tradições, as relações dos moradores dentro da comunidade interferem e constroem o bairro. Afinal, essa população negra imprime no território suas “inscrições históricas e socioculturais”. (CUNHA; RAMOS, 2011)

Notas

1. Primeiro local habitado por brancos no território de Itabuna, esta freguesia passaria a se chamar Ferradas. Supõe-se que a origem do nome esteja vinculada ao fato de o Frei Ludovico de Livorno – fundador da vila – “ferrar” as árvores com o sinal da cruz, a fim de se localizar enquanto adentrava a mata.
2. O local foi estrategicamente escolhido pois ali passava a estrada que conectava Ilhéus à Vila Imperial de Vitória – onde atualmente encontra-se a cidade de Vitória da Conquista – e os Camacans, considerados mansos, auxiliariam no escoamento de produtos e animais que eram ameaçados por outros indígenas, os quais resistiam aos processos comerciais da região. (SILVA, 2013)

3. Prevê-se, através de documentos de batismos, que cerca de um quarto da população ilheense, entre a década de 1820 e 1889, era composta por escravos – entretanto, compreende-se que havia também negros não escravizados e, por isso, o número da porcentagem de negros em relação à população era provavelmente ainda maior.
4. Nessa época, havia o Quilombo do Oitizeiro (assaltado e disperso pelo governo entre 1806 e 1807) instalado nas proximidades “da vila de Barra do Rio de Contas (atual Itacare)”. Era um quilombo peculiar, pois nele viviam pequenos lavradores de mandioca e seus escravos, contratando quilombolas para trabalhar na produção de farinha que seria vendida no mercado local, estando, assim, o quilombo integrado à economia regional. (REIS, 2008)
5. Sabe-se que, após a abolição da escravatura, em 1888, não foram dadas aos negros condições mínimas de sobrevivência.
6. Atualmente, segundo o último censo, Itabuna possui uma população estimada de 212.740 habitantes, dos quais 128.980 se declaram pardos e 29.089, negros. (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010)
7. Os três primeiros ciclos referem-se ao período de plantio, expansão e ascensão do cacau à condição de base econômica do sul da Bahia. No quarto ciclo, especificamente em 1930, ocorreu a queda da Bolsa de Valores de Nova York e, conseqüentemente, a intensa diminuição de preços das *commodities* internacionais nas quais estavam incluídas o cacau e seus derivados (RODRIGUES, 1985) Nesse cenário, agravado pela infestação de pragas e doenças nas lavouras, que foram criados o Instituto do Cacau da Bahia (IBC) e Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira (Ceplac), instituições que dão apoio aos produtores além de desenvolverem pesquisas para o aprimoramento do cultivo do cacau. O quinto ciclo, caracterizado por Adonias Filho, refere-se à modernização da produção de cacau.
8. Muito se especula sobre a introdução do fungo *Crinipellis pernicioso* (vassoura de bruxa) na região. Por exemplo, o filme documentário de Dílson Araújo, *O nó: ato humano deliberado* (O NÓ..., 2013), levanta a suspeita de que o fungo tenha sido inserido de forma intencional por grupos políticos, a fim de suprimir o poder econômico e a influência dos barões do cacau nas eleições da região.
9. A escravidão contemporânea é uma forma de trabalho compulsório estabelecida, principalmente através de dívidas que forçam a permanência no trabalho, em conjunto com a ausência de direitos trabalhistas, além de condições degradantes de trabalho. (SCHWARCZ, 2018)
10. A implantação do distrito industrial de Itabuna data de 1978, no atual bairro de Ferradas, que era distrito do município de Itabuna na época. As indústrias/fábricas instaladas são de variados portes. Como exemplo, tem-se a TriFil, Kildare, Postes Nordeste e Kissex.
11. A ocupação do território data de mais de 200 anos atrás.

Referências

ADONIAS FILHO. *Sul da Bahia: chão de cacau*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília, DF: Mapas, 2005.

CRUZ, Ronaldo Lima. *Conflitos e tensões: conquistas de escravizados e libertos no sul da Bahia, 1880-1900*. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, São Paulo, 2012.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Bairros negros: a forma urbana das populações negras no Brasil. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)*, [s. l.], v. 11, n. especial, p. 65-86, maio 2019.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Bairros negros: epistemologia dos currículos e práticas pedagógica. In: COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO DE QUESTÕES CURRICULARES, 3., 2017, Praia. *Anais [...]*. Praia: Universidade de Cabo Verde, 2017.

CUNHA JUNIOR, Henrique; RAMOS, Maria Estela. Territórios de maioria afrodescendente: segregação urbana, cultura e produção da pobreza da população negra nas cidades brasileiras. *Educação em Debate*, Fortaleza, v. 2, n. 42, p. 5-15, 2011.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, PR, ano 11, n. 129, p. 158-167, fev. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018.

O NÓ: ato humano deliberado. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (72 min). Publicado pelo canal Mercado do Cacau. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_omPiYocm-4. Acesso em: 15 ago. 2022.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ITABUNA. Secretaria de Planejamento. *Anuário estatístico de Itabuna*. Itabuna, BA: PMI/UESC, 2016.

RAMOS, Maria Estela. *Bairros negros: uma lacuna nos estudos urbanísticos: um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia)*. 2013. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

RANGEL, Maria Cristina. *A crise do território na região cacaueira da Bahia: os nós discursivos nas tramas do poder local para manter o território 1980-2010*. 2013. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, 2013.

REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14-39, 1996.

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

- REIS, João José. “Dono da Terra chegou, cento e cinquenta acabou?”: notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. *Revista USP*, São Paulo, n. 79, p. 106-117, 2008.
- ROCHA, Lurdes Bertol. *A região cacauieira da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção, representação*. Ilhéus: Editus, 2008.
- RODRIGUES, Cyro Mascarenhas. Subordinação do trabalho ao capital na lavoura cacauieira da Bahia. *Cadernos de Ciência e Tecnologia*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 313-327, 1985.
- ROLNIK, R. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.
- SANTOS, Alan Azevedo Pereira dos. *Diagnóstico da violência e criminalidade em Itabuna-BA*. Itabuna, BA: Instituto Prosem, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia. É hora de falar sobre a escravidão mercantil e moderna. *Nexo Jornal*, São Paulo, 2018.
- SILVA, Ayalla Oliveira. Ocupação territorial de Itabuna-BA: uma análise das correspondências provinciais, décadas 1840-1850. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 6., 2013, Ilhéus, BA. *Anais [...]*. Ilhéus, BA: ANPUH, 2013.
- SILVA, Maria Nilza da. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana e racial em São Paulo*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- SILVA, Maria Nilza da; PANTA, Mariana. *Território e segregação urbana: o “lugar” da população negra na cidade*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, PR, 2014.
- SILVA, Tatiana Dias; GOES, Fernanda Lira. *Igualdade racial no Brasil: reflexões no ano internacional dos afrodescendentes*. Brasília, DF: IPEA, 2013.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.
- SOUSA, Erashtó Felício. Sem preconceitos de cor e de credo: trajetórias da subordinação racial e religiosa aos negros em Itabuna-BA (década de 1950). *Pindorama: Revista Eletrônica Científica do IFBA*, Eunápolis, BA, n. 1, 2010.
- WAISELFSZ, J. J. *Mapa da violência 2016: homicídios por armas de fogo no Brasil*. Brasília, DF: FLACSO Brasil, 2015.

Carta-aberta às faculdades de Arquitetura e Urbanismo do Brasil

Manifesto dos arquitetos e arquitetas negros(as) do Seminário Salvador e suas cores em defesa da presença nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do ensino das relações étnico-raciais, história e cultura africana e afro-brasileira

Por AfroCidades

Em um país em que 50% da população se autodeclara afrodescendente, erguida a partir da escravidão que perdurou por quatro séculos, cuja mácula foi corada pelo fato, vergonhoso, de ter sido o último país do mundo a abolir a escravidão, e ter recebido, nesse período, praticamente a metade da diáspora negro-africana das Américas, negros cujo suor, lágrimas e sangue produziram não só a riqueza colonial advindas da exploração do pau-brasil, cana-de-açúcar, mina de pedras preciosas, criação de gado, lavouras de café, cacau, borracha, mas também a sua profunda contribuição no processo civilizatório brasileiro.

Os negros, no Brasil, não foram apenas escravizados, foram colonizadores do território brasileiro, e suas mãos, engenho, técnicas e conhecimento vindo das civilizações africanas os fizeram construtores de cidades. Dos seus corpos, e através deles, tudo funcionava na cidade. O negro é a alma invisível das cidades brasileiras.

Invisibilidade essa produzida por uma política de “branqueamento” do Estado brasileiro na Primeira República, pautado pela poligenia, pelo racismo científico, pelo darwinismo social, pelo determinismo biológico e pela criminologia que pregavam a degenerescência física, cognitiva, mental e moral dos negros e mulatos, colocando-os como os algozes de um país fadado à decadência, ao fracasso e à tragédia. Invisibilidade do negro aprofundada pelo mito da democracia racial no Brasil. Mito que colocou o mulato, símbolo do Estado Novo, como o genuíno brasileiro, que passou a ser a síntese das virtudes das três raças fundantes (branco, negro, índio), cuja paleta de cores, o colorismo brasileiro, alimentou o racismo estrutural da sociedade brasileira, em que o negro, após a abolição, deixou de ser escravo e passou a ser um não cidadão. Moldou o racismo à brasileira, onde classe, cor e *status* jogam o jogo do visível e invisível, onde o racismo à brasileira se dissimula amalgamado com outras categorias sociais: gênero, sexualidade, idade, classe, atividade, profissão, formação, cor, religião etc.

O negro torna-se “invisível” não só no imaginário social, mas, sobretudo, nas cidades, nas paisagens urbanas, nas narrativas, nas presenças urbanas produtoras de arquiteturas como um elemento civilizador, cuja cultura nos legou arte, língua, técnicas, culinárias e modos de ser e estar no mundo. Mas sempre visível na violência, na segregação urbana e nos locais de confinamento e encarceramento. Esse negro, construtor de cidades, nunca teve seu capítulo escrito na história da arquitetura e do urbanismo no Brasil.

A arquitetura e urbanismo brasileiro raramente problematizou o papel do negro na produção da arquitetura e das cidades brasileiras. A história da arquitetura, do urbanismo e da cidade, no Brasil, é uma narrativa do colonizador.

Há necessidade de construção de um pensamento pós-colonial, decolonial, afrocentrado e afroinscrito na produção arquitetônica e urbana no Brasil, tanto historiográfica como processual, metodológica e projetual. Nossas cidades são reflexos de uma sociedade estamental, que se “modernizou” em uma sociedade de classes capitalista, mas imbrincada com a sociedade colonial, patriarcal e escravocrata. Nossas cidades espacializam a casa grande e a senzala, cidadãos plenos de um lado e não cidadãos do outro. Todavia, o que se opõe à casa grande não é a senzala, mas o quilombo. O quilombo é a resistência, a luta e a esperança do negro.

Nesse viés, com o espírito quilombola, o grupo EtniCidades: grupo de estudos étnico-raciais em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba) vem construindo coletivamente, com arquitetos negros, arquitetas negras e agentes antirracistas o Seminário Salvador e suas cores, que tem como objetivo promover a construção de um campo de debate, pesquisa e ensino na esfera disciplinar da arquitetura e urbanismo sobre as questões étnico-raciais em suas relações com a arquitetura, a cidade e o urbanismo, notadamente no que tange ao legado civilizatório dos africanos no Brasil, ainda lacunar na formação de arquitetos e urbanistas, na historiografia e teoria da arquitetura, no planejamento de cidades e nos projetos arquitetônicos.

Buscam tecer a relação do negro com a edificação de arquiteturas, territórios e cidades no país, visando traçar a construção de uma agenda que venha a contemplar as “arquiteturas afro-brasileiras”, introduzindo o campo da arquitetura e urbanismo nos chamados “estudos afro-brasileiros”, que se desenvolveram no Brasil desde o final do século XIX.

O Seminário Salvador e suas cores, 2018, buscou conectar a África ao Brasil no campo disciplinar da arquitetura e do urbanismo, traçando paralelos entre as realidades das cidades africanas com as brasileiras. Visou introduzir oficialmente o campo disciplinar da arquitetura e urbanismo no Brasil nos chamados “Estudos Africanos”, trazendo reflexões e debates sobre a produção contemporânea das cidades africanas, o urbanismo em desenvolvimento na África com a sua respectiva produção arquitetônica e as relações entre as cidades africanas e brasileiras no processo contínuo de diáspora. Assim como buscou dar visibilidade para a produção da arquitetura e urbanismo na África, que não são tratados nos currículos de graduação e pós-graduação em arquitetura e urbanismo no Brasil. Também problematizou a descolonização do pensamento com a reflexão da relação sul-sul, Brasil-África, notadamente nos processos de segregação étnico-racial nas cidades africanas e brasileiras na atualidade.

Vários foram os avanços legais no combate ao racismo na esfera internacional e nacional, com impactos na educação, sobretudo no ensino superior:

- 1) Dia internacional pela eliminação da discriminação racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 21 de março de 1960;
- 2) Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 27 de novembro de 1978;
- 3) Constituição do Brasil de 1988;
- 4) Decreto Presidencial nº 3.912, de 10 de setembro de 2001, que regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- 5) Decreto Presidencial nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, inclui no currículo oficial da rede de ensino básico, fundamental e médio a obrigatoriedade da temática história e cultura africana e afro-brasileira;
- 6) Decreto Presidencial, de 13 de maio de 2003, propõe nova regulamentação ao reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação, registro imobiliário das terras remanescentes de quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – com o autorreconhecimento;
- 7) Decreto Presidencial nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR);
- 8) Decreto Presidencial nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que considera os remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida;
- 9) Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2003, que regulamenta procedimentos de titulação de terras quilombolas – delimita as

ações da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) –;

10) Estrutura institucional de órgãos federais, estaduais e municipais voltados para a promoção da igualdade racial:

- Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei nº 10.678 – cria a Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (seppir) do governo federal (*status* de ministério);
- Lei nº 10.549, de 28 de dezembro de 2006 – cria a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia (Sepromi);
- Lei nº 6.452, de 2013 – Secretaria Municipal da Reparação da Cidade do Salvador (semur);

11) DF Resolução nº 1, de 17 de junho 2004, institui diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana;

12) Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (indígenas, quilombolas, comunidades de templos religiosos de matrizes africanas, ciganos, fundo e fecho de pasto, ribeirinhos, pescadores, marisqueiros, gerazeiros etc.);

13) Programa Brasil Quilombola (PBQ/2008), no que tange às diretrizes presentes nos campos de habitação, saneamento, infraestrutura, acessibilidade, saúde, educação, segurança;

14) Decreto nº 11.645, de 10 de março de 2008, inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática história e cultura indígena, africana e afro-brasileira;

15) Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial;

- 16) Decreto n. 8136, de 5 de novembro de 2013, institui o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir);
- 17) Plano nacional de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas da Seppir, de 2013;
- 18) Lei nº 13.182, de 6 de junho de 2014, institui o Estatuto da Igualdade Racial e combate a intolerância religiosa do estado da Bahia;
- 19) Decreto nº 8750, de 9 de maio de 2016, institui o Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPIR/PNPCT)

A Resolução nº 1, de 17 de junho 2004, do Conselho Nacional de Educação – Conselho Pleno/DF, instituiu as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. O presidente do Conselho Nacional de Educação, tendo em vista o disposto no art. 9º, do §2º, alínea “C”, da Lei nº 9.131, de 25 de novembro de 1995, e com fundamento no Parecer CNE/CP 003/2004, de 10 de março de 2004, homologado pelo Ministro da Educação em 19 de maio de 2004, e que a este se integra, resolve:

Art. 1º – A presente Resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a serem observadas pelas instituições de ensino, que atuam nos níveis e modalidades da educação brasileira e em especial por instituições que desenvolvem programas de formação inicial e continuada de professores.

§1º As instituições de ensino superior incluirão nos conteúdos de disciplinas e atividades curriculares dos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes, nos termos explicitados no Parecer CNE/CP 3/2004.

§2º O cumprimento das referidas Diretrizes Curriculares, por parte das instituições de ensino, será considerado na avaliação das condições de funcionamento do estabelecimento.

A partir dessa resolução – nº 1, de 17 de junho 2004 –, a plenária do Seminário Salvador e suas cores 2018 solicita às faculdades de Arquitetura e Urbanismo as seguintes medidas:

- 1) Que sejam criadas disciplinas optativas e obrigatórias, na graduação e pós-graduação, que abordem as relações étnico-raciais, arquiteturas africanas e afro-brasileiras e cidades africanas;
- 2) Que sejam incorporados nos currículos acadêmicos dos cursos, nas ementas das disciplinas existentes de planejamento urbano, projeto urbano, projeto de arquitetura, tecnologias, técnicas construtivas, história e teoria os conteúdos relativos à história e cultura africana:

Arquiteturas africanas

Arquiteturas tradicionais africanas. Arquiteturas e etnias africanas. Arquitetura e colonialismo europeu. Arquitetura moderna na África. Arquiteturas e pós-colonialismo. Arquitetura e pan-africanismo: arquitetura no processo de fortalecimento das identidades nacionais pós-independência. Arquitetura africana contemporânea;

Cidades africanas

História das cidades africanas: pré-colonial, colonial, pós-colonial. Cidades-Estados africanas. Urbanismo na África no período colonial, pós-colonial e contemporânea. Políticas públicas e planejamento urbano nas cidades africanas. Segregação étnico-racial nas cidades africanas no período colonial e pós-colonial;

Diáspora africana no Atlântico negro: cidades afrodiáspóricas

Tráfego negreiro e impacto nas cidades brasileiras. Relações de trocas entre cidades brasileiras e africanas no período do tráfego. Fluxos de libertos entre Brasil e África e seus desdobramentos urbanos. Rotas e redes do tráfego no Atlântico Negro: África, Antilhas, Caribe, EUA, Brasil e suas conexões urbanas. Arquitetura dos Agudás: os retornados;

- 3) Que seja incorporado nos currículos acadêmicos dos cursos, nas ementas das disciplinas existentes de planejamento urbano, projeto urbano, projeto de arquitetura, tecnologias, técnicas construtivas, história e teoria os conteúdos relativos à história e cultura afro-brasileira.

Arquiteturas de templos religiosos de matrizes africanas

Templos religiosos africanos na África. Arquiteturas religiosas de matrizes africanas: elementos simbólicos, rituais, manifestações culturais, cosmo-ethos, relações hierárquicas, relações de gênero na composição dos espaços arquitetônicos de templos religiosos de matrizes africanas. Formação das arquiteturas religiosas de matrizes africanas no Brasil. Vertentes teóricas e históricas sobre arquitetura dos templos religiosos de matrizes africanas no Brasil: vertente africanista; vertente crioulista. Especificidades e diferenciações arquitetônicas entre as nações de terreiros de candomblé no Brasil. Arquitetura nos processos de mapeamento dos templos religiosos de matrizes africanas. Processos de reafricanização nas arquiteturas de templos religiosos de matrizes africanas. Arquitetura dos templos religiosos de matrizes africanas e cidade: relações, conexões, redes, conflitos, resistências e persistências no espaço urbano. O sagrado afro-brasileiro no espaço urbano.

Arquiteturas do lúdico afro-brasileiro: blocos afro, afoxés, maracatu, congadas, escolas e grupos de samba

Relação das arquiteturas do lúdico afro-brasileiro e templos religiosos de matrizes africanas. Arquiteturas de entidades carnavalescas do negro e seus desdobramentos no espaço urbano. Festividades e manifestações negras no espaço urbano. Arquiteturas do lúdico afro-brasileiro e territórios negros, bairros negros e cidade em disputas. Arquiteturas do lúdico afro-brasileiro e suas relações com a cultura, resistência, ancestralidade, etnicidade e estética negra. Letras e musicalidade na arquitetura do lúdico afro-brasileiro. Arquiteturas do lúdico afro-brasileiro e suas relações discursivas com o movimento negro, movimento

operário e sindical negro, pan-africanismo, processo de libertação dos países africanos, luta pelos direitos civis nos EUA, luta pelo *apartheid* na África do Sul, conexão Brasil – África empreendida por líderes religiosos de matrizes africanas.

Arquiteturas de quilombos

Relação entre território, cultura e etnicidade na arquitetura de quilombos. Relação entre natureza e arquitetura de comunidades quilombolas. Vertentes teóricas e históricas sobre os quilombos no Brasil e suas abordagens espaciais e arquitetônicas: vertente africanista, conservativa, restaurativa (séc. XIX a 1960); escola paulista (1960-1980); estudos contemporâneos (1990 à atualidade). Cartografias étnicas quilombolas. Arquiteturas e territórios nos processos de reconhecimento de comunidades quilombolas pela FCP e nos processos de titulação pelo Incra – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID). Conflitos entre comunidades quilombolas e a sociedade mais ampla em espaços urbanos: distritos, povoados, zonas de Marinha e regiões metropolitanas. Racismo ambiental. Problemáticas quilombolas contemporâneas e espaços urbanos. Quilombos urbanos.

Escravidão e cidades

Habitação escrava no meio urbano e rural no período colonial e imperial. Os escravizados domésticos, de ganho e de aluguel, no espaço urbano nas cidades brasileiras. Artífices negros e a construção de cidades brasileiras. Apropriações, conflitos e revoltas escravas no meio urbano. Territórios de resistência à escravidão: quilombos, terreiros e irmandades religiosas. O negro nas cidades brasileiras pós-abolição. Invisibilidade do negro no processo de modernização/industrialização das cidades brasileiras.

Bairros negros: territórios da negritude

Conceitos sobre bairros negros. Percepções dos bairros negros: limites, extensões e redes. Caracterização e metodologias de apreensão dos bairros negros. Bairros negros: família extensa e redes de solidariedade. Bairros negros e paisagem urbana. Bairros negros e resistência. Manifestações culturais e expressões artísticas afro-brasileiras nos bairros negros: capoeira, maculelê, congadas, marujadas, folguedos, reisados, tambor de crioulo, sambas juninos, samba de roda, manguê beat, hip-hop, funk.

- 4) Que seja incorporado nos currículos acadêmicos dos cursos, nas ementas das disciplinas existentes de planejamento urbano, projeto urbano, projeto de arquitetura, tecnologias, técnicas construtivas, história e teoria os conteúdos relativos às relações étnico-raciais:

Racismo e cidade: segregação étnico-racial nas cidades brasileiras

Perseguição e criminalização das práticas culturais africanas e afro-brasileiras no século XIX e XX em meio urbano: capoeira, samba, maculelê, candomblé. Projetos de urbanização higienistas, modernizantes e segregacionistas étnico-raciais nas cidades brasileiras no século XIX e XX. Raça, racismo e racialidade nos discursos da desocupação/ocupação pelo negro do espaço urbano. Racismo e antirracismo no espaço urbano brasileiro. Racismo institucional e espaço urbano. Planejamento urbano e racismo. Projetos de urbanização e racismo. Segregação étnico-racial nas cidades brasileiras. Turismo étnico: agenciamento das manifestações culturais negras.

Estatuto da Igualdade Racial e cidade: políticas públicas, projetos e ações para a população negra e cidade

Estatuto da Cidade x Estatuto da Igualdade Racial. Estatuto da Igualdade Racial: Arquitetura e Cidade. Programa Brasil Quilombola: habitação, saneamento, infraestrutura urbana. Programas em territórios quilombolas: Minha Casa, Minha Vida Rural; Luz para todos; Água para todos; Escola quilombola do Ministério da Educação (MEC); Casas de Farinhas. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas e sua relação com a cidade. Aparato institucional de tutela dos territórios negros: cooperações e conflitos.

PROF. DR. FÁBIO MACÊDO VELAME
COORDENADOR DO SEMINÁRIO SALVADOR E SUAS CORES
Grupo EtniCidades: Grupo de Estudos Étnico-Raciais em
Arquitetura e Urbanismo Faufa

Participantes do Seminário Salvador e Suas Cores 2018: Cidades da Diáspora Negra: Laços África-Brasil, que assinam essa carta aberta:

Alberto José de Araújo – UFBA
Alvara Cren de Souza – UFRJ
Ana Laura G. – UFU
Ana Lúcia Menezes – UFBA
Ana Paula Ferreira – UEMA
André Lima O’Dwyer – UFBA
André Luis de Oliveira Silva – USP
Aquiles Coelho Silva – Unicamp
Aurea André – Unasp
Bamiokeke Faeoyin – UFBA
Barbara Guimarães Vitorino – UFBA

Barbara Rocha – UFBA
Barbara Thompson – UFBA
Bianca Soares – UFBA
Bruno Oliveira Fernandes – UFBA
Cecilia Nascimento da Silva – UFBA
Celina Borges – IFPR
Claudia Rosalina Adão – USP
Constança Metzke – UFBA
Daniel Silva Nogueira Matos – UNEB
Diana Catarino – UFBA
Dilton Lopes de Almeida – UFBA
Edson Lima Gouveia – UFRJ
Edvaldo José Correia de Barros – UFBA
Elane Bastos de Souza – UFBA
Emanuel Caboco – INPC/Angola
Emanuela Mattias – UFC
Everaldo Conceição – UFBA
Everaldo da Conceição – UFBA
Fábio Macêdo Velame – UFBA
Fávio Cardoso dos Santos Junior – UEFS
Fernanda dos Santos – Ippur/UFRJ
Flavia de Souza Araújo – UFAL
Flavia de Souza Araújo – UFAL
Flávio Cardoso dos Santos – UEFS
Flávio Silva – UFBA
Gabriela Leandro Pereira – UFBA
Gabriela Santiago Xavier – UFBA
Geovanna Lemos Vieira – UFRJ
Helissan Cavalcante Vieira – UFRJ
Ingrid de Oliveira Pita – UFBA
Jana Santos Araújo – UFBA
Jeferson Reis – Unifacs
Jennifer Ressie R. Facundes – UNEB

Jessica de Almeida Polito – Unasp
João Ferreira Vasconcelos da Rocha – UFAL
Jones de Souza Nascimento – UFBA
Josane Oliveira – UFBA
José Augusto Saraiva – Germem
Karina Purificação da Silva Santos – Unitins
Karoline Barbosa – UFRJ
Kyo Timotio Dias – Unicamp
Larissa Lais Bonfim Cerqueira – UFBA
Lilia Francisca da Silva – UAM
Lilian Soares da Silva – UFRB
Luana Stefany Peixoto – UFRJ
Lucio Moreira Gonçalves – UFRJ
Luis Guilherme Pires – UFBA
Luiz Rogério Rosário G. Junior – UFBA
Mabueka Teixeira Arias – UFC
Majara Fernandes – UFBA
Manuela Teixeira Arias – UFC
Marcelo Siqueira – UFRJ
Maria Alice Pereira – UFBA
Maria Rosina Borges – UFBA
Mariurka Naturell Raiz – UFSC
Mateus Augusto Bastos Batista da Silva – UFBA
Mauricio Wilson Camilo da Silva – UFRJ/INEP/GuinéBissau
Muhammad Junior Braga Bazila – UnB
Natalia Fernanda Duarte – IFPR
Natália Fernanda Francisco Duarte – IFPR
Nathalia Avelina Cintra – UFAL
Norma Pereira – UFBA
Odianizio de Santana – UFBA
Pablo Henrique Pinto – Unifacs
Paula Cristina Santos Costa – UFBA
Paulo Victor Marques Vitovil – UFBA

Raquel Freire – UNB
Raviez Junior – UFBA
Renata Aquino da Silva – UERJ
Rogerio Suzart da Costa – UFBA
Rosenilda Souza – UFBA
Rui Rosa Rios de Jesus – UFRJ
Sarah Nascimento dos Reis – UFBA
Soane Barbosa Pereira Menezes – UFBA
Sofia Costa e Lima – UFBA
Sônia Silva – UFBA
Stefany dos Santos – UFRJ
Stela Regina M. Lopes – UnB
Sueli Santos Oliveira – Uninassau
Tahissa Talita Silva – Unesp
Tayná Almeida de Paula – UFAL
Thamirez Martins dos Santos – UAM
Vilma Patricia – UFBA
Vitoria Neves Coelho – UFRJ
Wanderson Souza – UFBA

Sobre os autores

André Lima O'Dwyer

Arquiteto e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba). Mestrando em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU) da Faufba.

Apoena Ferreira

Graduada em Urbanismo pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba).

Barbara Vitorino

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFBA (PPG-AU-Faufba).

Delânia Azevedo

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba). Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU) da Faufba. Professora do Curso de Arquitetura do Instituto Federal de Educação Tecnológica da Bahia (IFBA).

Fábio Macêdo Velame

Doutor em Arquitetura e Urbanismo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba). Professor da Faufba. Pesquisador do Centro de Estudos Afro-brasileiros (Ceao). Coordenador da área de Arquitetura e Urbanismo da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN).

Flávio Cardoso dos Santos Junior

Graduado em Educação Física. Especialista em História da Cultura Afro-Brasileira. Mestre em Desenho, Cultura e Interatividade pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutorando em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba).

Gisa Maria Gomes de Barros Almeida

Arquiteta e Urbanista formada pela Universidade Salvador (UNIFACS) e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba). Especialista em Gestão de Ambientes Costeiros UFBA (2019). Pesquisadora do grupo EtniCidades, com foco na produção de espaço urbano a partir do negro e suas relações com a escala urbana.

Josane dos Santos Oliveira

Arquiteta e urbanista pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba). Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU) da Faufba.

Lílian Farias Gonçalves

Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-UFBA).

Lívia Fraga Celestino

Graduada em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU) da Faufba. Doutoranda pelo PPG-AU-Faufba. Professora de Geografia da Rede Estadual de Ensino Público.

Luana Figueiredo de Carvalho Oliveira

Arquiteta especialista em Habitação e Direito à Cidade pela Residência Profissional RAU+E da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2014; mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU), em 2019; e professora colaboradora na RAU+E. Pesquisadora do grupo EtniCidades, com foco em políticas habitacionais para comunidades tradicionais, quilombolas e rurais. Trabalha com projetos de assistência técnica e assessoria popular para comunidades urbanas e rurais.

Luis Guilherme Cruz Pires

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba).

Maria Alice Silva

Advogada, mestre e doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba). Autora do livro: *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. E-mail: mariaalicearq12@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1200-0900> - ID Lattes: 2407501124116330

Paula Regina e Oliveira Cordeiro

Geógrafa, doutoranda e mestra em Geografia; especialista em Habitação e Direito à Cidade e professora substituta da Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Membro dos Grupos Costeiros da Universidade Federal da Bahia (UFBA), NEA Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), NEG (UNEB). Pesquisadora

de geografia africana e dos povos e comunidades tradicionais e cartografia. Fundadora da AYO Cartografia.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Geógrafo, professor titular da Universidade de Brasília, no Departamento de Geografia. Projeto Geoafro – Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica. E-mail: quilombo.sanzio@gmail.com. Site: www.portalprojeto-Geoafro.com.

Sônia Mendes Reis Nascimento Silva

Administradora. Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba).

Thiago Augusto Ferreira da Costa

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestrando em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU-Faufba).

Vilma Patricia Santana Silva

Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba). Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) da Faufba.

Formato: 19,2 x 23,4 cm
Fontes: Humnst 777 LT BT, Itc Officina Sans Book
Miolo: Papel Offset 75 G/M²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

Any Brito Leal Ivo

Doutora e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É graduada em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSal) e especialista em Marketing e Comunicação Promocional. Atualmente, é professora regular da Faculdade de Arquitetura da UFBA e professora permanente do PPGAU da UFBA. Integra a plataforma internacional de pesquisadores com interesse em estudos sobre as cidades latino-americanas – Ciudamericana. Destacam-se, entre as publicações recentes, o livro *Para além dos jogos de futebol: o processo de reestruturação das cidades para a Copa de 2014 e a marca Brasil*.

Fábio Macêdo Velame

É graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (Faufba), mestre e doutor em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU). Atualmente, é professor da Faufba. Professor permanente do PPGAU da UFBA. Pesquisador permanente do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA. Líder do grupo de pesquisa EtniCidades: grupo de estudos étnico-raciais em arquitetura e urbanismo. Coordenador nacional da área de Arquitetura e Urbanismo da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN). Autor dos livros: *Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira: o Omo Ilê Agboulá – um templo do culto aos Egum no Brasil*; e *Arquiteturas crioulas: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix*.



ISBN 978-65-5630-538-7



9 786556 305387

ETNICIDADES
GRUPO DE ESTUDOS ÉTNICOS E RACIAIS EM ARQUITETURA E URBANISMO

COLEÇÃO

PPG-AU
FAUFBA

 **CNPq**