



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB)  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E TECNOLÓGICAS (DCHT – XVI)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM ESTUDOS  
AFRICANOS, POVOS INDÍGENAS E CULTURAS NEGRAS (PPGEAFIN)**

**DENIS HARMONY SANTOS DA SILVA**

**ESPAÇO DENEGRIDO, CORPOS PRETOS E LUGAR DE  
ANCESTRALIDADE: ESTUDO AFRO-PERSPECTIVO SOBRE A RUA  
DO CURUZU NO BAIRRO DA LIBERDADE, SALVADOR – BAHIA**

Salvador – Bahia  
2022

DENIS HARMONY SANTOS DA SILVA

**ESPAÇO DENEGRIDO, CORPOS PRETOS E LUGAR DE  
ANCESTRALIDADE: ESTUDO AFRO-PERSPECTIVO SOBRE A RUA  
DO CURUZU NO BAIRRO DA LIBERDADE, SALVADOR – BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN da Universidade do Estado da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

**Orientador(a):** Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cecília Conceição Moreira Soares

**Linha 2:** Cultura, Educação e Memória.

FICHA CATALOGRÁFICA  
Sistema de Bibliotecas da UNEB

S586e

Silva, Denis Harmony Santos da

Espaço denegrado, corpos pretos e lugar de ancestralidade: estudo afroperspectivo sobre a rua do Curuzu no bairro da Liberdade / Denis Harmony Santos da Silva. - Salvador, 2022.

128 fls : il.

Orientador(a): Profª Draª Cecília Conceição Moreira Soares. Inclui Referências

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Programa de

Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras

CDD: 907

### **Ata da Sessão de Avaliação Final de Dissertação**

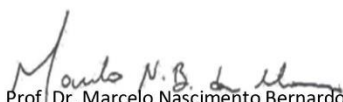
Aos onze dias do mês de abril de 2022, às 09 horas, foi instalada a Banca Examinadora responsável pela avaliação final de dissertação, de forma online pela plataforma Teams, com mediação tecnológica digital, sob o título: **“ESPAÇO DENEGRIDO, CORPOS PRETOS E LUGAR DE ANCESTRALIDADE: ESTUDO AFROPERSPECTIVO SOBRE A RUA DO CURUZU NO BAIRRO DA LIBERDADE, SALVADOR – BAHIA”**, apresentado pelo mestrando **Denis Harmony Santos da Silva**, ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como parte dos requisitos para obtenção do título de **Mestre em História**. A Comissão Examinadora foi composta pelos Professores: Dr. **Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha** da Universidade Federal da Bahia (PPGMUSEU/UFBA), Dr. **Raphael Rodrigues Vieira Filho** da Universidade do Estado da Bahia (PPGEAFIN/UNEB) e presidida pela Professora Orientadora Dra. **Cecilia Conceição Moreira Soares**. A sessão teve a duração de 2:30 horas e a Banca Examinadora emitiu o seguinte parecer:

A banca considera que o trabalho apresentado preenche, plenamente, os requisitos exigidos de uma dissertação de mestrado. Ressalta a importância e originalidade da pesquisa para os estudos sobre cultura negra em Salvador- Bahia. Elogiou a escrita da dissertação e a pertinência da abordagem teórica e metodológica. Recomendou a adequação de alguns aspectos da escrita para depósito final no programa e posteriormente o empenho para publicação do trabalho.

O texto de qualificação recebeu conceito final: APROVADA ( X ) REPROVADA ( ).



Prof. Dra. Cecília Conceição Moreira Soares  
Presidente da Comissão  
CPF: 29764696520



Prof. Dr. Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha  
Examinador(a) Externo(a)  
CPF: 37888714587



Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho  
Examinador(a) Interno(a)  
CPF: 03822568830



Denis Harmony Santos da Silva  
Mestrando  
CPF: 04347411596

Dedico este trabalho,

Aos moradores do Bairro da Liberdade e do Curuzu, em Salvador – Bahia, herdeiros da negritude afro-brasileira, afro-baiana e afro-religiosa, que historicamente foi marginalizada, invisibilizada, mas nunca, completamente, silenciada.

Aos meus sobrinhos Joaquim Pedro Peixoto Harmony e Ketlyn Sophia de Jesus Harmony e a minha afilhada Anna Rosa Bastos de Oliveira dos Santos Cardoso Leite, que são frutos deste Bairro e a certeza de um futuro melhor.

À Eduardo Manuel do Nascimento (*In memoriam*), meu eterno Pai, *Babalorixá*, Amigo e, sem sombra de dúvida, meu Ancestral mais próximo.

## AGRADECIMENTOS

Sou de um lugar onde o ato de agradecer é sinônimo de festividade e de compartilhar afetividades, pois, há o entendimento de que ninguém caminha ou atravessa sozinho as encruzilhadas da vida. Assim, agradecer numa relação vivencial corresponde à singularidade de pedir a benção ('bença!') e de abençoar em nome da ancestralidade. Por essa razão, seria no mínimo indelicado, da minha parte, não fazer essa pequena homenagem àqueles que tanto influenciaram, direta ou indiretamente, neste percurso formativo e encruzilhado.

Primeiramente, por ter a plena consciência de que 'sou um, mas não sou só', peço a benção, em forma de agradecimento, a *Exu*, senhor dos caminhos, das estradas e das encruzilhadas; aquele que é um multiplicado a infinidade de ser, de existir e de coexistir entre os mundos. Se a universidade me deu régua e compasso para preparar os percursos das encruzilhadas de ensinar e aprender, foi, e continua sendo, *Exu* o caminho certo deste eterno aprendiz.

Peço a benção, ao meu *Orixá*, *Logun Edé*. Senhor-dono de mim, dos meus pensamentos, meus sentimentos e dos meus movimentos. Ele escolheu-me como *omo* (filho) e eu faço de *Logun Edé* a minha própria existência. Peço a benção, também, ao grande *Orixá Nlá*, Senhor *funfùn* (branco), *Oxalá*, pelo ar da vida e pelo dom da fé. Fé que renasce todos os dias nas graças de *Olorun* (Deus).

Ainda em saudações ancestrais, agradeço a minha mãe (biológica) Selma Santos da Silva por ser meu porto seguro, minha amiga e parceira da vida. A minha mãe (de leite e de alma) Waldimary Guimarães Oliveira por toda amizade e apoio incondicional. Aos meus irmãos, Franciluse Gonçalves dos Santos, que é também a minha madrinha de batismo; Morris Harmony e Peter Harmony, os quais engrandeceram a nossa família com os presentes mais preciosos, os meus sobrinhos – Joaquim Pedro Peixoto Harmony e Ketlyn Sophia de Jesus Harmony. Mas, de modo especial, ao meu irmão-de-alma, primo, primeiro educando e melhor amigo Jorge da Silva Oliveira Júnior, nosso futuro Psicólogo e meu maior orgulho.

À memória do meu *Babalorixá* Eduardo Manuel do Nascimento, pelos conselhos e ensinamentos, pela estima e consideração, pelo reconhecimento e amor ofertados a mim e ao meu *Orixá* durante belos anos. Também, à minha querida e saudosa *Iyá Kekerê* (mãe pequena) Deth (Hildete Maria do Nascimento Cardoso) de *Naná*, por sua garra e determinação serviu de exemplo a todos os seus filhos carnis e de *asé* (axé). Entretanto, reconheço que a minha ancestralidade se faz presente entre a família *Alaminfã* (*Ilê Axé Alaminfã*), onde (re)nasci e permaneço fielmente, pois não estou sozinho nessa caminhada. Mas, de modo singular, agradeço a minha atual *Iyalorixá* Egnelice Maria do Nascimento e ao *Babá Kekerê* (pai

pequeno) da Casa e meu *Ojubonã* Lázaro da Paixão dos Reis Sales por juntos manterem vivo o legado de nosso eterno *Babalorixá*.

Agradecer de forma ancestral é estabelecer a reciprocidade do amor, pois, “toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”, como cantou Gonzaguinha. Deste modo, agradeço em ancestralidade ao meu eu-feminino masculinizado Andréa Conceição Lima, minha prima carnal, minha alma gêmea e minha fiel amiga. Estendo tal agradecimento a Clézia-Sam Soares, minha prima por tabela e a tradutora dos meus resumos em artigos e no texto dissertativo.

Agradeço, também, aos meus poucos e sinceros amigos, que não serão citados nomeadamente, para não correr o risco de esquecer o nome de alguém tão especial. Mas, registro meu abraço carinhosamente para Aíla Brito Braga, minha fiel escudeira, e Geisiane Prates dos Santos, minha consultora gramatical oficial.

Meus sinceros respeitos e agradecimento à minha orientadora Cecilia C. M. Soares, que majestosamente acolheu o meu projeto e encarou ao meu lado os percursos encruzilhados desta pesquisa, com toda sua sabedoria e seus ensinamentos. Agradeço por sua motivação, cuidado e parceria nas aulas de Tirocínio à Turma de Pedagogia, da UNEB, Campus Salvador. Além disso, reconheço a oportunidade em dividir duas produções textuais publicadas, durante esse processo.

Amplio tal agradecimento as professoras Eurila Belizia Fernandes Marques, Oyama dos Santos Lopes e Luciana Cajaíba Soares da Silva, vinculadas à Secretário de Educação do Estado da Bahia, por serem consciente e/ou inconscientemente responsáveis pela escolha da minha formação acadêmica e profissão. Pois, sou professor de História, por causa do encantamento enquanto prática didático-pedagógica realizado na sala de aula por essas incríveis professoras. Agradeço, também, aos professores que participaram ativamente deste percurso, pois, mesmo reconhecendo que a escrita é um ato solitário – do sujeito pesquisador entre o objeto de pesquisa e as palavras – não posso negar que este trabalho é parte de um fazer e refazer coletivo e em coletividade. Assim, agradeço ao Dr. Leonardo Rangel dos Reis (IFBA), meu admirável dissenso formativo, pelas provocações e encorajamento; à Me. Vânia Rita de Menezes Valente (UNEB), pela leitura afetuosa e avaliação permanente do meu projeto de pesquisa; ao Dr. Nilton Sousa Santana (IFBA), pela elaboração dos mapas que compõem o texto dissertativo; à Dra. Madäyã dos Santos Figueiredo de Aguiar (UFBA) e a Me. Sandra Freitas Santos, por toda estima, carinho e amizade; e, também, à querida Maria Estela Rocha Ramos, que, gentilmente, cedeu a cópia da dissertação de Bartolomeu de Jesus Mendes (1999).





"É tempo de formar novos quilombos, em qualquer lugar que estejamos, e que venha os dias futuros, salve 2020, a mística quilombola persiste afirmando: 'a liberdade é uma luta constante'" – Conceição Evaristo.  
(Tempo de nos aquilombar, jornal O Globo - 31.12.2019)

SILVA, Denis Harmony da. **Espaço denegrado, corpos pretos e lugar de ancestralidade: estudo afroperspectivo sobre a rua do Curuzu no Bairro da Liberdade, Salvador – Bahia.** 128 f. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, 2022.

## RESUMO

Esta pesquisa situa-se no campo da História Social, em dialogicidade com a Etnohistória afroperspectivista e pautada numa abordagem multirreferencial dos conhecimentos sociais e das ciências humanas, como a Antropologia, Geografia e Filosofia, na tentativa de formular uma leitura a respeito dos elementos ancestrais e de ancestralidades a partir do olhar transvisto e decolonial acerca dos espaços enegrecidos e dos corpos pretos. Neste sentido, o estudo tem por objetivo analisar a ancestralidade africana e afrodiáspórica na Rua do Curuzu a partir da formação identitária e de negritude de seus moradores em conformidade com os espaços dos terreiros de candomblés do bairro da Liberdade. Sob esta ótica, a pesquisa propõe reconhecer o espaço geográfico enquanto lugar, ou seja, espaço de pertencimento, vivência e afetividade dos corpos pretos em movimentos na construção do entendimento a respeito da territorialidade ancestral e de ancestralidade. Nota-se que o espaço-territorial de investigação escolhido foi a Rua do Curuzu, localizado na grande comunidade do bairro da Liberdade, na Cidade de Salvador, no Estado da Bahia; Optou-se também em observar os terreiros de candomblés *Acè Jitolu* e *Vodun Zó*, ambos localizados na Rua do Curuzu e correspondente a identidade coletiva *Jeje Savalú*. Além disso, foram coletados relatos orais dos moradores e ex-moradores da localidades, através de entrevistas semiestruturais, para análise da discussão. Buscar-se-á, com isso, reconhecer os sentidos e significados da ancestralidade afrodiáspórica e afro-religiosa presente no bairro a partir do cotidiano e vivencial de seus moradores.

**Palavras-chave:** Ancestralidade. Candomblés. Corpos pretos. Bairro da Liberdade. Rua do Curuzu.

SILVA, Denis Harmony da. **E Denigrated space, black bodies and place of ancestry: an afro-perspective study on the street Curuzu in the neighborhood of Liberdade, Salvador – Bahia.** 128 f. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, 2022.

### **ABSTRACT**

This research is located in the field of Social History, in dialogue with Afro-perspectivist Ethnohistory and based on a multi-referential approach to social knowledge and human sciences, such as Anthropology, Geography and Philosophy, in an attempt to formulate a reading about the ancestral elements and ancestry from the trans-viewed and decolonial view of blackened spaces and black bodies. In this sense, the study aims to analyze the African and Afro-diasporic ancestry in Rua do Curuzu from the identity and blackness formation of its residents in accordance with the spaces of the candomblé terreiros in the neighborhood of Liberdade. From this perspective, the research proposes to recognize the geographic space as a place, that is, a space of belonging, experience and affection of black bodies in movements in the construction of understanding about ancestral territoriality and ancestry. It is noted that the chosen space-territorial investigation was Rua do Curuzu, located in the large community of the Liberdade neighborhood, in the City of Salvador, in the State of Bahia; It was also decided to observe the Candomblé terreiros Acè Jitolu and Vodun Zó, both located at Rua do Curuzu and corresponding to the collective identity Jeje Savalú. In addition, oral reports were collected from residents and former residents of the localities, through semi-structural interviews, for analysis of the discussion. With this, we will seek to recognize the senses and meanings of the Afro-diasporic and Afro-religious ancestry present in the neighborhood from the daily and experiential life of its residents.

**Keywords:** Ancestry. Candomblés. Black bodies. Neighborhood of Liberdade. Rua do Curuzu.

SILVA, Denis Harmony da. **Espacio denigrado, cuerpos negros y lugar de ascendencia: un estudio de perspectiva afro sobre la Rua do Curuzu en Bairro da Liberdade, Salvador – Bahia**. 128 f. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, 2022.

## RESUMEN

Esta investigación se ubica en el campo de la Historia Social, en diálogo con la Etnohistoria afroperspectivista y a partir de un abordaje multirreferencial del conocimiento social y de las ciencias humanas, como la Antropología, la Geografía y la Filosofía, en un intento de formular una lectura sobre el ancestral y de abolengos desde una mirada trans-vista y decolonial de los espacios ennegrecidos y los cuerpos negros. En ese sentido, el estudio tiene como objetivo analizar la ascendencia africana y afrodiaspórica en la Rua do Curuzu a partir de la formación de la identidad y la negritud de sus habitantes de acuerdo con los espacios de los terreiros de candomblé en el barrio de Liberdade. Desde esta perspectiva, la investigación propone reconocer el espacio geográfico como un lugar, es decir, un espacio de pertenencia, vivencia y afecto de los cuerpos negros en movimientos en la construcción de entendimientos sobre la territorialidad ancestral y ancestral. Se destaca que la investigación espacio-territorial elegida fue la Rua do Curuzu, ubicada en la gran comunidad del barrio de Liberdade, en la Ciudad de Salvador, Estado de Bahía; También se decidió observar los terreiros de Candomblé Acè Jitolu y Vodun Zó, ambos ubicados en la Rua do Curuzu y correspondientes a la identidad colectiva Jeje Savalú. Además, se recogieron relatos orales de pobladores y ex pobladores de las localidades, a través de entrevistas semiestructurales, para análisis de la discusión. Con esto, buscaremos reconocer los sentidos y significados de la ascendencia afrodiaspórica y afroreligiosa presentes en el barrio desde la vida cotidiana y vivencial de sus habitantes.

**Palabras clave:** Ascendencia. Candomblés. cuerpos negros. Barrio Libertad. Calle Curuzu.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa do recorte espaço-territorial da pesquisa .....	29
Figura 02 – Planta da Cidade de Salvador (Séc. XVIII) .....	62
Figura 03 – Os trilhos da Linha 8 .....	64
Figura 04 – Mapa dos limites e fronteiras do bairro do Curuzu .....	70
Figura 05 – Imagem de parte da rua do Curuzu e da entrada rua do Progresso .....	72
Figura 06 – Mapa dos ‘principais’ grupos étnicos do antigo reino de Daomé .....	80
Figura 07 – Grupos étnicos da região Mahi .....	82
Figura 08 – Fachada do Terreiro Ilê Axé Alaminfã .....	85
Figura 09 – Área livre do Terreiro Ilê Axé Alaminfã .....	85
Figura 10 – Fachada do Terreiro Acè Jitolu .....	88
Figura 11 – Entrada do Terreiro Vodun Zó .....	89
Figura 12 – Mãe Hilda (em 2009) .....	102

## SUMÁRIO

PRÓLOGO: <i>Legba</i> , o primeiro corpo enegrecido no princípio da transformação .....	16
1. INTRODUÇÃO .....	20
2. PERCURSOS ENCRUZILHADOS: UMA METÁFORA DOS FIOS DE CONTAS .....	38
2.1. Oralidade, Memória coletiva e Identidade social .....	41
2.2. Espaço, Território e Territorialidade .....	46
2.3. Corpos pretos em movimentos performáticos .....	49
2.4. Os fios metodológicos .....	51
2.4.1. Pesquisa bibliográficas .....	53
2.4.2. Fontes orais .....	55
3. LIBERDADE: UM TERRITÓRIO DE COMUNIDADES AFRODIASPÓRICAS .....	58
3.1 Breve histórico do Bairro da Liberdade .....	61
3.2. Os limites espaço-territoriais da Liberdade .....	66
3.3. O Bairro do Curuzu .....	68
3.4. A inconclusão do nome Curuzu .....	71
3.5. Curuzu: um lugar de expressão sociocultural .....	73
4. KWE-ANCESTRAL: OS ESPAÇOS DE TERREIROS DE CANDOMBLÉS NA COMUNIDADE AFRODIASPÓRICA DO CURUZU .....	75
4.1. As reorganizações culturais e religiosas dos africanos na Bahia .....	76
4.2. As identidades coletivas dos Candomblés .....	77
4.2.1. Identidade étnica: Jeje .....	80
4.2.2. Jeje Savalu .....	82
4.3. Os Candomblés da Liberdade .....	83
4.4. Os terreiros Jeje Savalu no bairro do Curuzu .....	86
4.4.1. Terreiro Acè Jitolu .....	88
4.4.2. Terreiro Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe .....	89
4.5. Candomblé de caboclo .....	90
5. OS CORPOS DE ÉBANOS EM ESPAÇO DENEGRIDO .....	92
5.1. Corpo-território: o Curuzu enquanto espaço cultural da Liberdade .....	93
5.2. Corpos pretos no espaço denegrado do Curuzu .....	97
5.3. Corpo-ancestral: Mãe Hilda e sua importância para o Curuzu .....	99
5.3.1. Bloco Afro Ilê Aiyê .....	103
5.3.2 Escola Mãe Hilda .....	106

5.4. Corpos sagrados: os espaços de terreiros do Curuzu .....	108
5.5. Corpo-afroperspectivo: sentidos e significados de ancestralidade .....	110
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS – TRAVESSIA (IM)POSSÍVEL DE CONCLUIR .....	113
EPÍLOGO: Texto poético e ancestral .....	116
REFERÊNCIAS.....	117

## **PRÓLOGO: *Legba*, o primeiro corpo enegrecido no princípio da transformação**

*Legba* ou *Elegbara* entre os povos ewe-fon; Exu (*Èsù*) para os povos iorubanos e *PambuNjila*, escrito no vocabulário brasileiro por ‘Pombagira’, ou *Mavambo* aos povos bantos, são “[...] divindades mensageiras, dinâmicas, temidas e respeitadas, que devem ser saudadas em primeiro lugar para não atrair confusão [...]” (SILVA, 2019, p.453). Esses deuses africanos, que de modo geral, mas, especificamente no Brasil, foram associados quase que única e exclusivamente ao termo e as características de Exu, por influência da identidade coletiva e afro-religiosa do Ketu e pelos estudos já realizados, simbolizam o princípio da humanidade, a fertilidade e a comunicação entre os mundos (visível – habitados pelos seres humanos e invisível – associado ao céu).

Em África, “[...] são associados aos processos de fertilidade e, sob a forma de um falo ereto, cultuados em altares públicos localizados na frente das casas, nos mercados e nas encruzilhadas [...]” (SILVA, 2019, p.453). Vagner Gonçalves da Silva (2019), no entanto, reconhece que

Quando seu culto foi “descoberto” pelos europeus iniciou-se um processo no qual essas divindades foram associadas ao imaginário do mal, da desordem e da repressão sexual (ao demônio cristão e muçulmano) e, posteriormente ao mundo pré-moderno (primitivo), ao imaginário das forças antagônicas da modernidade. (SILVA, 2019, p.453).

A concepção, e por consequência a condenação, cristã e muçulmana aos deuses pagãos em diferentes culturas, considerados como ‘falsos deuses’ ou demônios, foi reelabora em África às divindades associadas à sexualidade e fertilidade (SILVA, 2019), como é o caso de *Legba*. Corroborando, com tal pensamento, Jaime Sodré (2010) enfatiza ao destacar que qualquer deidade pagã, especialmente, no período medieval, era religiosamente descrita a partir de “[...] traços iconográficos mais comuns, somados a outros – presentes na imaginação contemporânea – tais como cornos, pelugem de bode, falo descomunal e um nariz grande [...]” (SODRÉ, 2010, p.21). O autor ainda completa afirmando que “[...] ele era, segundo o simbolismo habitual, em inúmeras civilizações e não unicamente entre os cristãos, frequentemente negro, sendo também representado cromaticamente em tons de vermelho [...]” (SODRÉ, 2010, p.21).

[...] O Concílio de Trento o descrevia como um ser muito grande, e lhe conservando a cor negra, dava-lhe ainda garras, orelhas de nós, olhos faiscantes, dentes rangentes e capacidade de espalhar odor de enxofre, além de dotá-lo com um enorme falo. [...] Já no século XIII, a arte gótica não admite colocar o demônio num lugar medíocre, passando o mesmo a ser representado esmagado pelo Cristo em majestade nos frontões das catedrais, valorizando assim ainda mais a beatitude dos eleitos ao paraíso. Nesse momento, um pouco

mais enfeado, o diabo adquire um caráter brincalhão ou zombador (SODRÉ, 2010, p. 21).

Desse modo, Legba, Exu e Mavambo divindades, imagetivamente, de corpos pretos, sendo, em sua maioria das vezes, representados por cores fortes como o vermelho e o preto, relativos as cosmogonias africanas enquanto símbolos de movimentos e de vida; além do caráter brincalhão e zombador característicos à personificação de felicidade atribuída a esses deuses, fizeram com que eles carregassem erroneamente a insígnia do diabo cristão. Porém, contradizendo esse julgamento, Beatriz Moreira Costa, mais conhecida por Mãe Beata de *Yemonjá*<sup>1</sup>, em entrevista-documentário, enfatizou dizendo que “[...] agora, se eu fosse dizer quem é Exu; Exu sou eu, com 78 anos, que nasci em 1931, em uma encruzilhada, ao meio-dia, em uma terça-feira; da fome, porque minha mãe foi pescar porque não tinha o que comer. [...] Então! Eu sou Exu! [...]” (A BOCA do mundo – Exu no candomblé, 2009).

Amilton Sacramento Costa, *Doté*<sup>2</sup> do Terreiro *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*<sup>3</sup>, popularmente conhecido por *Vodun Zó*, desde a década de 1980 e servidor público aposentado, ao ser perguntado sobre Exu, ele vai afirmar que “[...] é o mensageiro ... E a gente não chama de Exu, a gente chama de Legba” (informação verbal)<sup>4</sup>. Por essa razão, a escolha de pensar e trabalhar este corpo enegrecido no princípio da transformação a partir da divindade reverenciada entre os povos do antigo reino de Daomé e celebrada pela identidade coletiva e afro-religiosa do Jeje. Assim, Luis Nicolau Parés (2016), ao descrever sobre Legba vai reconhecer que “[...] conforme mostra a etnografia contemporânea, Legba é uma figura multifacetada, considerada o princípio dinâmico do universo, o agente que ativa qualquer processo [...]” (PARÉS, 2016, p.112). O autor ainda completa,

Mas, acima de tudo, Legba é considerado o mensageiro entre homens e deuses (sobretudo Mawu, o vodum criador do mundo), o intermediário, o linguista, o tradutor, e alguns afirmam que foi ele quem mediou a revelação dos segredos da adivinhação do Fá aos humanos. Essa é mais uma razão para identificar pelo menos algumas dessas figuras e ídolos envolvidos em processo oraculares com entidades que estariam na esfera do que hoje conhecemos como Legba ou, no caso ioruba, como Exu. (PARÉS, 2016, p.112)

---

<sup>1</sup> *Iyalorixá* fundadora do *Ilê Omi Oju Arô*, no Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Título hierárquico utilizado entre os povos *Fon* (PARÉS, 2018), sendo usualmente utilizado no Brasil para designar o maior cargo religioso nos terreiros de candomblés Jeje.

<sup>3</sup> Terreiro de Candomblé, localizado no bairro do Curuzu, em Salvador, Bahia.

<sup>4</sup> Entrevista cedida por COSTA, Amilton Sacramento. **Entrevista IV** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 14 jun. 2021.

Legba é, portanto, o intermediário, o linguista, o tradutor, o olheiro, ou seja, aquele media e revela, quando oportuno, os segredos divinatórios e adivinatórios entre os seres humanos. *Doné*<sup>5</sup> Hildelice Benta dos Santos narra uma das experiências de conexão a potencialidade de Exu-Legba<sup>6</sup>, na sede do Bloco Ilê Aiyê<sup>7</sup>.

Vovô [Antônio Carlos dos Santos] recebeu um Exu, tava lá na porta, tava lá em cima, na varanda. Aí, Pai Amilton que já estava por aqui foi lá ajudar, fazer algumas coisas, e disse ‘eu não quero me envolver muito nessas coisas, mas eu vou dar um conselho para vocês. Esse Exu não é para ficar aí não. Ele tinha que ficar em baixo’. [...] Eu pensei o lugar, para botar ele, para fazer a casa. [...] Eu disse: ‘olha pai um lugar para a gente fazer a casa’, ele [Doté Amilton Sacramento Costa], ‘poxa! minha filha, parece que foi conectado eu e você. Porque eu pensei o mesmo lugar’. [...] Aí, plantou aquele Exu lá, foi Vovô que ganhou este Exu ... Botou, está lá, fez tudo, já comeu, já fez as coisas lá. Ele já fez o que ia fazer lá. Então tá lá. [...] Tem aquele Exu ali. Tava precisando botar um de frente para olhar, ver as coisas [...] (Hildelice Benta dos Santos, 2021).

Como apresenta Juana Elbein dos Santos (1986), Legba “[...] é um multiplicado ao infinito” (SANTOS, 1986, p. 133). Por essa razão, compreendê-lo não é uma tarefa tão fácil, por conta do seu caráter polissêmico, polilógico e polifônico. Essa conexão, aparentemente banal/comum entre duas lideranças religiosas, é potencialidade mítica de Legba, pois sendo compreendida enquanto força elementar da natureza, é possível acreditar que ele próprio escolheu onde ficaria usando a comunicação entre a *Doné* Hildelice e o *Doté* Amilton. Além disso, é possível perceber na fala da entrevistada a intenção de tê-lo como aquele que olha, observa e protege o espaço.

Entretanto, ao (tentar) ignorar a sacralidade de Legba torna-se possível a concepção e, de modo geral, o entendimento, referente as semelhanças naturais e particulares dessa divindade com o seres humanos, especialmente, no que tange o poder das palavras que são proferidas por sua boca, com seus gestos e suas encenações, haja visto que Exu-Legba é também personificado enquanto *Enúgbárijò* (a boca coletiva, na língua iorubana). Ora, “[...] o ser humano é a palavra, e a palavra evidencia intenções e tensões, afetos e desafetos. Portanto, é a palavra que vem dar dinamismo às potencialidades humanas” (SILVA, 2008, p.102).

---

<sup>5</sup> Título hierárquico utilizado no Brasil para designar o maior cargo religioso feminino nos terreiros de candomblés Jeje. Em outras palavras, *Doté* para os sacerdotes e *Doné* para as sacerdotisas.

<sup>6</sup> O termo Exu-Legba foi apresentado no artigo de Vagner Gonçalves da Silva (2019), para estabelecer uma compreensão associativa entre o *Orixá Exu* e o *Vodum Legba*.

<sup>7</sup> Bloco afro-carnavalesco, criado em 1974, no Curuzu, então bairro da Liberdade, em Salvador, Bahia. Ao longo do texto dissertativo haverá um aprofundamento sobre a história e importância do Ilê Aiyê para essa Comunidade.

Legba pode ser representado como o primeiro corpo preto e, por consequência, o primeiro corpo denegrado ou enegrecido. Símbolo de existência, resistência e reexistência aos seres humanos, pois assim como toda a humanidade, Legba segue a lógica e característica da facilidade “[...] de tirar proveito das mais diversas situações, sempre agindo com oportunismo, jogando com o que a vida tem para lhe oferecer naquele instante” (SOARES, 2008, p.84). Pois, segundo ao aforismo nagô, “[...] Exu matou um pássaro ontem com a padra que atirou hoje” (SODRÉ, 2017, p.171), ao agir com toda sua habilidade em meio a oportunidade de coexistir entre os humanos e os deuses. Por isso, diante dos expostos, e parafraseando Beatriz Moreira Costa (2009), ‘Legba sou! Legba também é você! Legba deve ser todos nós!’.

## 1. INTRODUÇÃO

Para o estudo cujo objetivo geral é analisar a ancestralidade africana e afrodiaspórica na Rua do Curuzu a partir da formação identitária e de negritude de seus moradores em conformidade com os espaços dos terreiros de candomblés do bairro da Liberdade, é preciso fazer um retrospecto das motivações deste trabalho e, conseqüentemente, sua importância para o reconhecimento deste bairro, que foi construído por corpos pretos marginalizados da Cidade de São Salvador, mas, que vem sendo, cotidianamente, reconstruído e ressignificado pelos moradores, herdeiros dessa negritude marginal e invisibilizada, mas, não silenciada.

Neste sentido, a pesquisa é subsidiada por duas iniciais motivações. A primeira, corresponde as questões afetivas e da subjetividade, pois tenho plena consciência a respeito da importância do bairro na vida e formação do sujeito. Desse modo, pesquisar-falar sobre a Rua do Curuzu, no bairro da Liberdade, dialoga com o ideal de pertencimento ao lugar e as emoções de afetividades e subjetivas, ou seja, é expor parte de mim, do eu-sujeito pesquisador, mas, sem perder de vista o legado histórico-sociocultural dessa localidade. Já a segunda, concerne aos elementos ancestrais e da ancestralidade, que permeia a própria formação do bairro.

Foi na “encruzilhada própria da arte de viver” (MACHADO, 2012, p.6), ou seja, na escola, enquanto estudante da educação básica, especificamente, na Escola Estadual Pierre Verger, localizada na Estrada da Liberdade<sup>8</sup> e esquina principal à Rua do Curuzu<sup>9</sup>, cursando a antiga 7ª série, atual 8º ano, que fui positivamente influenciado pela professora Euriala Belizia Fernandes Marques, a partir de suas aulas de História, a estabelecer uma relação vivencial com a disciplina lecionada e com a história do bairro, em dialogicidade com o olhar ancestral e afro-religioso. Se a memória não estiver falhando, foi pela primeira vez em toda minha vida escolar que o tema afro-religiosidade esteve tão perto do espaço de debate e discussão da aprendizagem. Sendo, também, a primeira vez, cuja o termo candomblé adentrou aos muros da Escola pelo olhar dos estudantes, sem estereótipos e sem discriminação.

Porém, a tomada de consciência efetiva do papel e importância do bairro enquanto lugar de memórias e de pertencimento, bem como, ao universo afro-religioso, surgiu anos mais tarde.

---

<sup>8</sup> Um dos nomes dado ao Bairro da Liberdade. Este assunto será aprofundado ao longo do texto dissertativo.

<sup>9</sup> Vale considerar que desde 20 de setembro de 2017, a partir da Lei nº 9278/2017, o Curuzu passa oficialmente a categoria de bairro do Município de Salvador. Porém, este assunto será aprofundado no curso do texto dissertativo.

Em 2008, com o Curso de Educação Patrimonial e Formação de Jovens Monitores de Museus e Centros Culturais, patrocinado pelo Instituto Cooperforte – Brasília, em parceria com o Museu Afro-Brasileiro, da UFBA, e o Museu Eugênio Teixeira Leal/Memorial do Banco Econômico, ambos localizados no Centro Histórico, também, chamado de Pelourinho, da Cidade de São Salvador, na Bahia. Foi a partir dessa capacitação e com o olhar afro-brasileira e afro-religioso atento as análises, provocações e sensibilidades, ao processo de reconhecimento e encantamento da cultura preta, que reafirmo e reconheço-me enquanto nascido e criado pelo meu bairro<sup>10</sup>, ou seja, pelo Bairro da Liberdade, aproximando-me, inclusive, de uma vez por toda, do Candomblé, como resgate identitário e religioso.

Ora, ao nascer numa comunidade ou bairro socialmente marginalizado em qualquer cidade, mas, especificamente, na Cidade de São Salvador, no Estado da Bahia, e declarar que é nascido e criado naquele determinado espaço o sujeito histórico-social, consciente ou inconscientemente, atua como agente político; pois, ‘sou nascido e criado no meu bairro’ ecoa enquanto ação afirmativa, ideal de pertencimento e valorização, e, em conectividade com os saberes, sentidos, sabores e dores presentes daquele lugar.

Assim, o percurso a ser percorrido<sup>11</sup>, ou seja, o caminho a ser trilhado neste trabalho dissertativo, cujo horizonte é a ancestralidade africana e afrodiáspórica no espaço urbano e periférico, de população majoritariamente preta, se inicia antes da minha imersão ao espaço acadêmico de formação, ou seja, perpassa pelas encruzilhadas da minha infância e adolescência nas ruas, ladeiras, becos e vielas do Bairro da Liberdade, na cidade de Salvador, no Estado da Bahia.

Encruzilhada, segundo o Aurélio (2001), significa lugar onde se cruzam estradas e caminhos, ou seja, enquanto uma continuidade em construção ou em processo. Encruzilhadas são como labirintos de representação, expressão, comunicação, encontros e de materialização do movimento. Assim, o termo aqui cunhado dialoga com o cotidiano, o vivencial e, por consequência, aos múltiplos ambientes de uma comunidade. Por isso, ao traçar o caminho do percurso a ser percorrido nas encruzilhadas estabeleço o diálogo com a potencialidade da estrada em constante travessia, chamada Legba.

---

<sup>10</sup> A expressão ‘sou nascido e criado nesse bairro’ é, usualmente, utilizada pela maioria dos moradores dos bairros periféricos de Salvador, como forma de pertencimento e reconhecimento com o lugar onde vive.

<sup>11</sup> A expressão surge a partir da complexa reflexão teórica da obra textual de Tim Ingold (2015), ao provocar o leitor a respeito do(s) caminho(s), representação(ões) e imaginação(ões) da educação ou do educar.

Porém, mesmo considerando a importância da divindade Legba para as religiões de matrizes culturais e religiosas africanas, sendo o primeiro a ser cultuado nas cerimônias ritualísticas, nos mitos e ensinamentos aprendidos pelos povos tradicionais em África e dentro dos terreiros de candomblés, o Exu-Legba<sup>12</sup> (SILVA, 2019) apresentado neste trabalho tenta ignorar sua sacralidade para o compreendê-lo enquanto princípio explicativo do universo, da cosmovisão africana e da reinvenção mítica trasladado na diáspora, no Brasil, em possibilidades, acontecimentos, movimentos, comunicações, ambivalência, sob uma lógica do inacabado, mas também das ações, fronteiras, resiliências e transgressões (RUFINO, 2018/SILVA; REIS, 2018).

Foi percorrendo esses percursos encruzilhados de significado, sentido e conhecimento, que proponho, na linha de pesquisa Cultura, Educação e Memória do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (PPGEAFIN), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), a dissertação de Mestrado cuja o título ‘Espaço denegrado, corpos pretos e lugar de ancestralidade: estudo afroperspectivo sobre a rua do Curuzu no Bairro da Liberdade, Salvador – Bahia’ carrega termos e conceitos tão importantes, na contemporaneidade, para construção e compreensão de epistemologias africanas e afrodiáspóricas, em conformidades com a existência e experiência dos múltiplos saberes, que foram desprezadas pela modernidade e pelo pensamento eurocêntrico.

Por entender que a “[...] colonização no âmbito do saber é produto de um longo processo de colonialidade que continuou reproduzindo as lógicas econômicas, cognitivas, da existência, da relação com a natureza, etc. que foram forjadas no período colonial [...]” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL. 2020, p.9), é preciso, antecipadamente, trazer a apresentação ou definição dos conceitos e expressões como denegrado, afroperspectivo, afrodiáspórico, corpos pretos e decolonialidade para que se tenha uma maior compreensão a respeito da epistemologia polidialógica, presente no trabalho, e, por consequência, para promover “[...] um projeto de intervenção sobre a realidade [...] para ir além dos rótulos [...]” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL. 2020, p.10).

---

<sup>12</sup> Divindades africanas, de grupos étnicos diferentes. Porém, no Brasil, usualmente, são associados por conta das semelhanças personificadas entre eles. Na subseção “Legba: o primeiro corpo enegrecido no princípio da transformação” há um maior aprofundamento do assunto.

Assim, a decolonialidade “[...] reside na sua capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade [...]” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL. 2020, p.10). Ora, a decolonialidade não nega o pensamento eurocêntrico, mas reivindica e esclarece o ‘projeto de intervenção sobre a realidade’, ou seja, abre a possibilidade potencial de transver<sup>13</sup> as coisas no mundo a partir do polidiálogo, do pensamento policêntrico e da pluriversalidade dos saberes e das práticas de aprendizagens.

Por outro lado, o pensamento decolonial deve ser entendido “[...] como uma capacidade de resiliência e transgressão diante do trauma e da violência propagada pelo colonialismo e conservada na esfera da colonialidade [...]” (RUFINO, 2018, p.73). Assim, a decolonialidade deve ser, vista, como, um ato de protesto, de luta, e, de revolução em conformidade com as manifestações poéticas, estéticas, culturais, sociais e religiosas das comunidades e grupos subjugados como marginais e periféricos da sociedade brasileira, bem como, nos projetos acadêmicos que visam reconhecer as dimensões políticas e socioculturais de resistência e reexistência das populações africanas e afrodiáspóricas.

O verbo denegrir, neste estudo, se traduz em “[...] trazer à luz dos significados esquecidos para os termos negro e correlatos. Com o objetivo de desnudar o conceito de *denegrir*, palavra que literalmente só significa: tornar-se negra(o), isto é enegrecer [...]”. (NOGUERA, 2012, p.66, [grifo do autor]). Desse modo, o termo denegrir é sinônimo de enegrecer, de ressignificar, de criação e renovação. “[...] Portanto, denegrir é definido como regeneração. Ou seja, tornar-se negra, tornar-se negro significa revitalizar a existência [...]” (NOGUERA, 2012, p.67-68). Portanto, denegrir, aqui, não é subjugar, obscurecer ou até desonrar a cultura preta, mas, é evidenciar os corpos e os espaços pretos, é valorização e valorização da negritude. Desse modo, o espaço denegrido é a tentativa de expor e reivindicar a identidade ancestral dos sujeitos histórico-sociais marginalizados em territórios de invisibilidades.

---

<sup>13</sup> Termo cunhado pelo poeta brasileiro Manoel Wenceslau Leite de Barros (1916-2014), no poema *As lições de R.Q.*; uma homenagem ao pintor boliviano Rômulo Quiroga. - “O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo” (BARROS, 2000, p.75).

Para entender a afroperspectiva “[...] os traçados, invenções e criações precisam, num sentido filosófico, ser negros. Em outros termos, vai ser necessário denegrir, escurecer, tornar o pensamento negro e reativar as forças próprias de um devir negro-africano [...]” (NOGUERA, 2011, p.3). Em outras palavras, a expressão afroperspectiva enquanto termo conceitual se conecta e dialoga com denegrir. Assim, o pensamento afroperspectivo é uma abordagem filosófica e do conhecimento que pensa a partir de um território epistêmico e epistemológico do diálogo, dos múltiplos diálogos, do polidiálogo e da interação em dialogicidade com a africanidade e a afrocentralidade (NOGUERA, 2012).

Para Renato Nogueira (2015), “[...] o que denominamos de Filosofia afroperspectivista é uma maneira de abordar as questões que passa por três referências: 1ª) Afrocentricidade; 2ª) Perspectivismo ameríndio; 3ª) Quilombismo [...]” (NOGUERA, 2015, n.p.). Dessa forma, a afroperspectiva se define enquanto coreografia do pensamento epistêmico em movimento, diálogo, interação e corporeidade, “[...] porque só é possível pensar através do corpo” (NOGUERA, 2015, n.p.), a partir da cosmovisão africana, das produções e conhecimentos constituído no continente africano e em diáspora e do diálogo policêntrico.

Desse modo, a afroperspectiva dialoga com o pensamento marginal e antidogmático, estabelecendo uma visão reflexiva sobre o racismo, as diversas formas de intolerância e de violências, que pensa o Brasil e seus territórios de cultura e de pluralidade (NOGUERA, 2015). Já o termo afrodiaspórica, de forma geral, busca expor as culturas e reinvenções das populações pretas nas comunidades e sociedades em diáspora, ou seja, fora do continente africano, como o Brasil. Assim, o prefixo – afro – de afrodiaspórico é somente uma qualidade continental. Mas, pode também corresponder ao território, ao povo, aos corpos pretos que reivindicam o reconhecimento cultural e epistêmico dos africanos e afro-brasileiros.

Os corpos pretos, neste estudo, não se restringem ao indivíduo, mas a coletividade enquanto processo de identidade do ser em si, para ser o outro; pois, como afirma Ana Bock (2008), o “[...] reconhecimento do eu se dá no momento em que aprendemos a nos diferenciar do outro. Eu passo a ser alguém quando descubro o outro” (BOCK, 2008, p.208). Neste sentido, os corpos pretos correspondem ao espaço enquanto território e territorialidade, ao lugar dinâmico, criativo, estético e de espiritualidade, mas, de forma significativa, aos sujeitos e as suas subjetividades de poder, dos movimentos, e, dos saberes e das práticas de aprendizagens ligados(as) às identidades individuais e, principalmente, coletivas.

Seguindo este pensamento, os corpos pretos em movimentos de subjetividades e atuação em comunidade estão em conformidade com a identidade e a conectividade do eu sou porque nós somos, ainda que nem todos consigam enxergar tal relação e interação. Mas, ao participar do convívio e da dinâmica socioespacial é possível perceber o agir desses corpos em comunidade e em identidades coletivas. Com isso, os corpos, neste estudo, estão sendo pensados a partir do olhar transvisto da negritude, na tentativa de romper com a violência física, social e cultural, com os múltiplos processos de invisibilidades, com o silenciamento histórico e o genocídio do povo preto.

É necessário, de antemão, justificar que a expressão preto irá compor o presente texto, no que tange, as questões raciais e de cor, numa perspectiva terminológica, ou seja, enquanto sentido e nexos epistemológico e de conhecimento. Há diferentes termos (afrodescendente, negro, pardo ou, até, mulato), usualmente, utilizados, nos contextos acadêmicos, políticos e educacionais. Porém, o termo preto comunga com o projeto de intervenção polidialógico e pluriversal da realidade em pensamento decolonial, mesmo tendo a consciência que na cultura ocidental a cor preta está associada as ideias e conotações negativas (NUNES, 2017).

Contudo, o termo preto oferece um giro de circularidade e de luta contra o pensamento eurocêntrico e colonizador. Além, da busca, de construir o mundo transvisto dos termos e conceitos, historicamente, negados e desconfigurados; pois, como descreve Heloisa Pires Lima, no prefácio do livro de Sandra Haydée Petit (2015), tal termo, deve ser compreendido como “[...] uma semântica que carrega a arte e o direito de ser genuíno e assim se afirmar” (PETIT, 2015, p.19), para valorização da negritude e para combater o racismo e quaisquer tipos de intolerância e violência. Por outro lado, não quer dizer que o termo preto enquanto expressão de saber e sentido seja sinônimo dos termos negro e afrodescendente, mas, oferece ferramentas para operacionalizar o pensamento a respeito das questões raciais e de cor no Brasil (MUNANGA, 2003).

Em face aos termos e conceitos expostos, o desenvolvimento dessa dissertação se apropria da dimensão<sup>14</sup> ou campo histórico da História Social, a partir da perspectiva de exposição e de experiência da pesquisa, numa abordagem multirreferenciada. Assim, a História

---

<sup>14</sup> Segundo Barros (2005), a(s) dimensão(s) histórica(s) corresponde(m) “[...] àquilo que o historiador traz para primeiro plano no seu exame de uma determinada sociedade: a Política, a Cultura, a Economia, a Demografia, e assim por diante” (p.1).

Social, neste estudo, está centrada nas relações sociais dos sujeitos marginalizados, invisibilizados, mas, não completamente silenciados, pelo tradicionalismo histórico. Pois, Segundo Déa Ribeiro Fenelon (1993), “[...] foi a partir de suas concepções e perspectivas que os chamados ‘temas malditos’, ou seja, quase todos que tratam dos excluídos sociais [...] encontraram guarida [...]” (FENELON, 1993, p.76).

Neste sentido, a História Social se conecta e dialoga com a perspectiva de experiência, compreendida e teorizada por Jorge Larrosa Bondía (2002), não por uma questão terminológica, mas pela percepção, concepção, sentido e envolvimento vulnerável e de vulnerabilidade durante a travessia do percurso. Para Bondía (2002), a experiência “[...] é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca [...]” (BONDÍA, 2002, p.21). Porém, o autor justifica que “[...] a experiência é cada vez mais rara” (BONDÍA, 2002, p.21). Assim,

[...] do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a “o-posição” (nossa maneira de opormos), nem a “im-posição” (nossa maneira de impormos), nem a “pro-posição” (nossa maneira de propormos), mas a “ex-posição”, nossa maneira de “ex-pormos”, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se “ex-põe”. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre. (BONDÍA, 2002, p.25).

Desse modo, e, na tentativa de alargar as discussões sobre o estudo realizado, num intenso diálogo entre a História e Antropologia, estabeleço uma relação dialógica com a Etnohistória. Para Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira (2010), ao analisar e discutir sobre desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas, afirmam que:

A etno-história é aqui entendida – a partir de uma leitura atualizada sobre o assunto – como uma possibilidade para o estudo do processo histórico e sociocultural de povos e comunidades tradicionais. Não se detém apenas à trajetória de determinada etnia, mas ao contexto sócio-histórico maior em que se desenvolvem as relações sociais, os contatos interétnicos e as situações sócio-históricas deles decorrentes. (OLIVEIRA; PEREIRA, 2010, p.203)

Em outras palavras, “[...] a etno-história, como método interdisciplinar, é o melhor caminho para se compreender os povos de culturas não-ocidentais a partir de uma perspectiva histórica” (CAVALCANTE, 2011, p.359). Para atender essa inter-trans-multidisciplinaridade teórico-metodológica a pesquisa toma como base uma abordagem multirreferencial dos

conhecimentos sociais e das ciências humanas, como a Antropologia, Geografia, Filosofia. Por essa razão, a abordagem multirreferenciada ultrapassa o sentido único e exclusivo de caminho teórico-metodológico, correspondendo, também, como uma postura intelectual reflexiva – é um estudo do mundo social no cotidiano e na sua cotidianidade, a partir das relações e interações dos pretos, dentro e em torno das comunidades terreiros, numa perspectiva afrodiáspórica, compreendendo das questões mais simples à sua complexidade (BORBA, 2001).

A partir desta perspectiva, o bairro da Liberdade, na qualidade de território de comunidades, agrupando bairros como Lapinha, Pero Vaz e Curuzu, em Salvador – Bahia, corresponde ao conjunto representativo de espaço e lugar do cotidiano em relação a existência e reexistência sociocultural, bem como, ao pertencimento e resistência das heranças culturais e religiosas dos africanos e de seus descendentes. Diante disso, quais os sentidos e significados de ancestralidade africana e afrodiáspórica enquanto formação identitária dos sujeitos e do lugar estão expostos e/ou são experimentados na Rua do Curuzu?

A configuração da questão central de pesquisa conduziu a construção dos objetivos inerentes ao percurso dessa dissertação. Com isso, buscar-se-á: 1) Narrar a história do bairro da Liberdade a partir do processo de expansão da Cidade de São Salvador, e do Curuzu, entre os anos 1940-1970; sem perder de vista as projeções dos dias atuais; 2) Analisar as dinâmicas de expressões e representações dos espaços de terreiros de candomblés no bairro em conformidade com a ancestralidade africana; 3) identificar no cotidiano dos moradores a(s) identidade(s) de ancestralidade.

Desse modo, o primeiro configura-se em apresentar a cartografia da Liberdade, mas, de modo especial, destacando a Rua do Curuzu, via principal do bairro do Curuzu, na qualidade de lugar, em diálogo com a conceituação de território, territorialidades e a(s) performance(s) do corpo-território, uma vez que “[...] o corpo não apenas está no espaço, ele é o espaço” (VALENTINE, 2001, p.23 *apud* HAESBAERT, 2020, p.77). Em seguida, revelar os terreiros de candomblés enquanto lugar de conexão e reconexão mítica, de vivência ancestral e, conseqüentemente, de ancestralidade. E, por último, reconhecer os sentidos e significados da ancestralidade afrodiáspórica e afro-religiosa presente no bairro a partir do cotidiano e vivencial de seus moradores.

O recorte temporal definido – entre 1940 e 1970 – para descrever a história da rua-bairro do Curuzu está relacionada ao crescimento populacional significativo ocorrido no bairro da

Liberdade, bem como, aos processos de invasões e loteamentos de áreas como Central, Pero Vaz, e, o próprio, Curuzu. Além disso, a década de 1970 configura-se como um dos primeiros projetos de urbanização planejado para o bairro e as localidades adjacentes. É preciso pontuar que ao longo do texto será apresentado o termo rua-bairro se referindo ao Curuzu. Essa foi uma opção do pesquisador, na tentativa de respeitar a Lei nº 9278, do Município de Salvador, publicada em 20 de setembro de 2017, a qual oficializa o Curuzu a categoria de bairro.

Entretanto, a história da Liberdade neste estudo demarca três momentos históricos distintos, e anteriores a essa delimitação espacial dos bairros de Salvador. Assim, o primeiro corresponde ao processo de ampliação da extensão e expansão dos portões que protegiam a cidade fortaleza. Destacando, especialmente, 1823, início do século XIX, pela passagem da tropa libertadora da independência na Bahia pelo Brasil na localidade, rebatizando a Estrada dos Bois para Estrada da Liberdade.

O segundo momento, é a década de 1940, com o processo massivo dos loteamentos da Fazenda Santo Antônio, de propriedade da família Martins Catharino, atual bairro do Curuzu; a grande e decisiva invasão do Corta-Braço, atual bairro da Pero Vaz, em 1946, e do Estica, Gengibirra e São Lourenço, em 1947. Bartolomeu de Jesus Mendes (1999) salienta que será a partir da década 1940 que ocorrerá um aumento significativo da população. Já o terceiro recorte cronológico é a década de 1970, com o surgimento dos blocos e associações afros e por consequência a reconfiguração socioespacial do bairro. A partir desse período é possível estabelecer o entrelaçamento com algumas configurações dos dias atuais.

É preciso reconhecer que o bairro da Liberdade, com toda sua extensão – Soledade, Lapinha, Central, Estica, São Lourenço, Pero Vaz, Curuzu, Ladeira de São Cristóvão e Bairro Guarani – representa uma microcidade dentro da cidade de Salvador – Bahia. Neste sentido, foi preciso pensar o recorte espaço-territorial para desenvolver um olhar mais detidamente ao lócus da pesquisa. Dentro dessa perspectiva, e apoiado pela metáfora do enquadramento fornecido pelos óculos, conforme descreve o cineasta Wim Wenders<sup>15</sup>, ao afirmar que com os óculos “[...] acho que a visão é mais seletiva, temos mais consciência do que vemos de fato. Sem os óculos tenho a impressão de ver demais. E não quero ver tanto, quero ver de forma mais contida” (JANELA da Alma, 2001), é recortado a Rua do Curuzu como caso de estudo dessa pesquisa.

---

<sup>15</sup> Em depoimento ao documentário brasileiro Janela da Alma (2001), de João Jardim e Wlatter Carvalho.

Assim, o objeto espaço-territorial de estudo da pesquisa situa-se à Rua do Curuzu, que corresponde a 1,1km de extensão, sendo a principal via de ligação entre a Estrada da Liberdade e a Avenida General San Martin. Na localizada encontra-se também os dois terreiros de candomblés que foram observados na pesquisa; *Acé Jitolu*, fundado por Hilda Dias dos Santos, em 1952, e atualmente liderado por Hildelice Benta dos Santos, filha biológica de Mãe Hilda, e Terreiro *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, mas conhecimento por *Vodun Zó*, liderado por Amilton Sacramento Costa, desde 1983, ambos da “nação”<sup>16</sup> *Jeje Savalu*<sup>17</sup>.

**Figura 01 – Mapa do recorte espaço-territorial da pesquisa**



Fonte: PMS, 2020. Mapa elaborado pelo geógrafo Nilton Sousa Santana (IFBA), em 2021, para compor o texto dissertativo.

<sup>16</sup> O termo é usualmente utilizado para se referir, em linhas gerais, aos padrões predominantes de um determinado grupo étnico do continente africano na configuração a identidade coletiva dos candomblés no Brasil. Porém, Vivaldo da Costa Lima (2003), reconhece que a expressão nação tem um cunho quase que exclusivo ao campo teológico.

<sup>17</sup> Subgrupo étnico, oriundo do antigo Reino do Daomé. Na seção “*Kwe*-ancestral: os espaços de terreiros de candomblés na comunidade afrodiáspórica do Curuzu” há um aprofundamento sobre o assunto.

A escolha da Rua do Curuzu enquanto contorno da pesquisa e representação socioespacial do bairro da Liberdade e, conseqüentemente, do bairro do Curuzu, se deu pela caracterização do circuito cultural presente na localidade. Ora, o Curuzu é considerado como corredor cultural do Bairro da Liberdade<sup>18</sup>, por toda expressão e pelo tradicionalismo do bloco afro Ilê Aiyê<sup>19</sup>; por ser o local onde se originou também o bloco afro Muzenza e onde funciona a sede do Movimento Negro Unificado (MNU). Além disso, no Curuzu há dois terreiros de candomblés da “nação” *Jeje Savalú*. Neste sentido, o *Acè Jitolu* e o *Vodun Zó*, referem-se a uma proposta de inversão a ênfase da tradicional interpretação realizada nos estudos afro-religiosos e afro-baianos que vêm privilegiando a identidade coletiva e os conhecimentos dos nagôs-iorubanos, ou seja, a “nação” *ketu*, desde o início, com as pesquisas do Nina Rodrigues, até os dias atuais (PARÉS, 2018).

Assim, a interpretação “[...] nagocêntrica decorre da constatação contemporânea de uma clara supremacia numérica dos terreiros autoidentificados como nagô-ketus, e, em especial, da memória histórica preservada pela tradição oral, que considera o Ilê Iyá Nassô como o terreiro mais antigo da Bahia” (PARÉS, 2018, p.157). Porém, a proposta, aqui, não é desconsiderar ou questionar a importância e o papel da identidade coletiva nagô-ketu dos candomblés da Bahia, mas, sim, apresentar as contribuições de um outro grupo étnico na formação da reorganização cultural e religiosa dos africanos no Brasil, denominado, especificamente, na Bahia, de candomblé.

Nina Rodrigues (2010), em sua obra póstuma, reconhece que em seus primeiros trabalhos ele não realizou as devidas diferenciações entre jeje e ketu, justificando que “[...] tão íntima é a fusão em que se encontra na Bahia a mitologia ewe com a iorubana que se tornou hoje impossível distingui-las [...]” (RODRIGUES, 2010, p.256). Porém, ele completa afirmando que “[...] depois da iorubana é a mitologia gege a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia *gêge-nagô* do que puramente *nagô* prevalece no Brasil” (RODRIGUES, 2010, p.256, [grifo do autor]).

---

<sup>18</sup> Essa compreensão de “corredor cultural da Liberdade” aparece nos depoimentos das entrevistadas Valéria Lima e Arany Santana cedidas, respectivamente, nos dias 1º e 06 de junho de 2021. Além disso, [em 2004-2006], houve um projeto com o título “Curuzu: corredor cultural da Liberdade”, que foi idealizado pelo Instituto Cultural e Canavalesco Ibàsòré Yá, em parceria com a Faculdade de Turismo da Bahia (FACTUR), integrada as faculdades Olga Mettig.

<sup>19</sup> Fundado em 1974, inicialmente no Terreiro Acè Jitolu, no Curuzu.

É importante fazer um parêntese a respeito das representações escritas das línguas africanas utilizadas ao longo dessa dissertação. Há diferentes grafias quanto aos termos e palavras africanas, como por exemplo: jeje, gegê ou adjejê para se referir ao mesmo grupo étnico. Neste sentido, opta-se por parte do pesquisador escrever, de forma geral, da seguinte maneira: jeje, ketu e banto, em referência aos grupos étnicos e afro-religiosos no Brasil; orixá(s), vodum(uns) e inkique(s), quanto as divindades africanas; Exu, Legba e PambuNjila, em relação as divindades responsáveis pela comunicação e dinamização. Já em relação aos terreiros observados nesta pesquisa – *Ilê Axé Jitolu*, registrado por Terreiro Axé Obaluaê, e *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, serão descritos, em sua maioria das vezes, por *Acè Jitolu*, em conformidade ao entendimento das lideranças do Terreiro, e *Vodun Zó*, conforme é mais conhecido.

É preciso destacar, também, que, segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, o Curuzu possui 16.681 habitantes, desde 20 de setembro de 2017, a partir da Lei nº 9278/2017 (SALVADOR, 2017), abrangendo, com isso, a Rua do Curuzu, suas transversais e adjacências, passa oficialmente a categoria de bairro in(ter)dependente em relação ao Bairro da Liberdade. Com dito, anteriormente, a Rua do Curuzu será analisada nessa dissertação enquanto comunidade do extenso território chamado de bairro da Liberdade, devido o traço histórico apresentado em discussão e por entender que o bairro do Curuzu nasce da expansão territorial e populacional da Liberdade. Sendo possível inclusive trabalhar com a expressão ‘Liberdade-Curuzu’, já que há uma confluência entre as duas localidades.

Por tais razões, ao utilizar a história do Curuzu e as narrativas de moradores, com seus valores, hábitos e religiosidades, tentando, indiretamente, compreender as lutas, tensões e conflitos de um bairro periférico, construído a partir da representação social de negritude, em atos cotidianos de resistência e reexistência através de expressões e manifestações da identidade do ser-preta e preto, produzida e reproduzida no espaço-vivido, nas músicas, na arte, nos blocos afros, e parafraseando Maria Estela Rocha Ramos (2007), reconheço que enquanto sujeito preto, de pele escura, estar no rua-bairro do Curuzu, territorialidade do bairro da Liberdade, na cidade Salvador, Bahia, aflora afetivamente minhas sensibilidades e ancestralidades. Pois, o corpo-território deste bairro periférico, historicamente, marginalizado, é multicolorido, por isso, sua produção do espaço e suas dinâmicas socioespaciais não poderia ser – e não é – monocromática (RIBEIRO, 1998).

Para entender a construção de identidade social criada nos espaços e corpos pretos em conformidade com a ancestralidade africana e afrodiaspórica é preciso construir uma análise histórica da territorialidade preta em diálogo com a leitura da cidade a partir das relações étnicas e do cotidiano socioespacial de seus moradores. Assim, ao romper com os paradigmas positivistas e hegemônicos do saber científico em diálogo com os debates epistemológicos e metodológicos das ciências humanas e sociais, a proposta do estudo é dialogar metodologicamente com a pesquisa participante, ou seja, “[...] o pesquisador pertence ao meio que se processa a investigação, [...] no decorrer do curso de aprendizado da pesquisa, o pesquisador modifica o seu pensamento inicial, alterando as convicções e o meio” (RAMOS, 2007, p.22), pois, “[...] o real não se dispõe no começo ou no fim, mas no meio da travessia” (ROSA, 1988, p.52).

Maria Luísa Sandoval Schmidt (2006), salienta que,

[...] a prática da pesquisa participante é capaz de aglutinar em torno de si tanto a reflexão epistemológica que interessa à ruptura com o paradigma positivista quanto a apreensão crítica das dimensões éticas e políticas das pesquisas de campo, configurando metodologias que promovem uma relação com o outro próxima à idéia [sic] de comunidades interpretativas. (SCHMIDT, 2006, p.13)

A autora ainda complementa,

[...] o termo participante sugere a controversa inserção de um pesquisador num campo de investigação formado pela vida social e cultural de um outro, próximo ou distante, que, por sua vez, é convocado a participar da investigação na qualidade de informante, colaborador ou interlocutor. (SCHMIDT, 2006, p.14)

Desse modo, a pesquisa participante ocorre em conformidade e diálogo social e por consequência com a conscientização coletiva de acordo com a realidade socioespacial. Todavia, é necessário fazer duas observações a respeito do método. A primeira, refere-se ao olhar observador da pesquisa, pois, alguns pesquisadores influenciados pelo marxismo estabeleceram o método a partir da associação – simplista – de conhecer para explicar ou compreender para servir, sem interpretar que a “[...] medida em que participa da pesquisa como sujeito ativo, [o pesquisador] se educa e se organiza, apropriando-se, para a ação, de um saber construído coletivamente” (SCHMIDT, 2006, p.15). Por essa razão, ao trabalhar com a pesquisa participante o pesquisador é convocado a questionar sua pesquisa “[...] na direção de um engajamento político com a luta popular” (SCHMIDT, 2006, p.15).

A segunda, concerne as peculiaridades e diferenças atribuídas às chamadas pesquisa-ação e pesquisa-participante, tratadas em alguns casos e estudos enquanto sinônimo. Schmidt (2006), à luz de Michel Thiollent (1999), reconhece que, ainda que “[...] a pesquisa-ação constitui-se num tipo de pesquisa participante porque, em alguma medida, se serve da observação participante” (SCHMIDT, 2006, p.17); porém, sua prática de ação planejada e de intervenção no espaço a separa da observação participante. Situando, desse modo, a pesquisa participante como pesquisa etnográfica (SCHMIDT, 2006). Desse modo, uma pesquisa ao olhar da observação participante dialoga com Antropologia mas, também, envolve áreas como a Geografia – com a cartografia e etnografia do lugar, a Sociologia, a Economia, a Psicologia Social e a História Oral.

No que tange a História Oral, Paul Thompson (1992), já revelava sua importância para o campo histórico e historiográfico, uma vez que, “[...] a utilização da história oral fornece imediatamente uma fonte rica e variada para o historiador criativo [...]” (THOMPSON, 1992, p.25). Thompson, ainda salienta que “[...] a história oral é uma história construída em torno das pessoas [...]” (THOMPSON, 1992, p.44). Dentro desta perspectiva, “[...] a História Oral é uma metodologia que permite a constituição de fontes históricas e documentais por meio do registro de testemunhos, depoimentos e narrativas” (SOUZA, 2007, n.p.).

Desse modo, e, ao inclinar o olhar decolonial, é possível compreender que “[...] uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral [...]” (VANSINA, 2010, p.139-140). Assim, “[...] a tradição oral foi definida como *um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra [...]*” (VANSINA, 2010, p.140, [grifo do autor]). Porém, inevitavelmente, a cada nova geração essa história oral transmitida pela/na oralidade será ressignificada devido sua complexidade de transmissão.

Neste sentido, a pesquisa também apoiou-se metodologicamente da história oral a partir das narrativas de moradores e lideranças religiosas dos dois terreiros de candomblés observados<sup>20</sup>. É necessário esclarecer que, entende-se aqui por lideranças religiosas quaisquer pessoa iniciada ritualisticamente na religião de matriz e cultura africana e que participe da

---

<sup>20</sup> Os terreiros *Acé Jitolu* e *Vodun Zó*

organização dos terreiros com cargos hierárquicos, denominados, genericamente, por *Ekedes, Ogãs, Egbomes, Babás e Iyás*<sup>21</sup>. As narrativas foram coletadas a partir de entrevistas realizadas em consonância com as normas e procedimentos do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), no que se refere à participação, integridade e dignidade de seres humanos. Assim sendo, todos os participantes tomaram conhecimento e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Os relatos foram recolhidos a partir de entrevistas semiestruturadas, de caráter qualitativo, gravadas e, posteriormente, transcritas, realizadas entre moradores e ex-moradores da rua do Curuzu, residentes por mais de duas décadas na localidade, com idade igual ou superior aos 35 anos<sup>22</sup>, de diferentes gêneros sexuais, cor e/ou raça, sendo candomblecistas ou não. Porém, por conta da pandemia do novo coronavírus (COVID-19), houve uma grande dificuldade em contactar pessoas dentro dos critérios pré-estabelecidos; além disso, mesmo em contato e convite prévio entre os moradores e ex-moradores ligados a outras religiões para oportunizar uma maior abertura sobre o tema em discurso não foi possível efetivar tal propósito.

As entrevistas, em sua maioria, foram realizadas de forma remota, ou seja, por recurso digital, a partir de áudio-conferências. Entretanto, houve também uma entrevista de forma presencial, mas, sendo respeitado o cumprimento de protocolos de segurança contra os níveis transmissões e contaminações do vírus. Os depoimentos concedidos de forma remota a partir de áudio-conferências trouxeram dificuldades inerentes aos meios digitais, tais como a instabilidade da conexão por redes e alguns ruídos internos e/ou externos ao ambiente reservados para este momento. Contudo, não ocorreu nenhum prejuízo à qualidade das gravações, nem, tão pouco, das entrevistas.

Os depoentes também foram informados, previamente, que qualquer situação fora da normalidade o contato virtual ou presencial poderia ser interrompido imediatamente, mas, não houve nenhuma intercorrência durante os diálogos, mesmo adentrando as questões da subjetividade e afetividade individuais e coletivas dos entrevistados. É importante registrar que, por livre escolha, as identidades pessoais dos depoentes serão divulgadas e publicadas nessa pesquisa.

---

<sup>21</sup> Termos iorubanos para designar cargos hierárquicos.

<sup>22</sup> Toma como referência a memória afetiva a partir dos contos e casos relatados pelos seus mais velhos – sejam os avós e/ou os pais; já que a(o) jovem-adulta(o) de 35 anos não vivenciou as transformações ocorridas na localidade entre 1940 e 1970.

Embora, com um roteiro previamente estruturado e dividido por três blocos de perguntas, contemplando, de modo geral, o levantamento de informações gerais sobre os entrevistados; as questões referentes a rua do Curuzu e a relação dos depoentes com a comunidade; e, por último, perguntas voltadas aos espaços afro-religiosos e a identidade individual e coletiva de ancestralidade, as narrativas seguiram a lógica do percurso livre, ou seja, os entrevistados tiveram a liberdade em apresentar suas repostas, hipóteses e questionamentos independente do roteiro existente, mantendo ou alterando as perguntas previstas, sem perder, com isso, a qualidade do mergulho exploratório.

As narrativas orais serão distribuídas como trechos transcritos e citados ao longo do texto dissertativo. Além disso, as transcrições serão apresentadas sem alterações ou correções das falas dos entrevistados, ou seja, serão conservadas a formação estrutural da fala-oral, com exceção apenas aos vícios de linguagens, como, por exemplo, a expressão “né”. As intervenções do pesquisador serão realizadas, quando necessária, sempre com o uso de colchetes. E as reticências entre os colchetes marcaram o corte nas falas. Porém, percursos dos dados obtidos e coletados nesse método de pesquisa estão apresentados e desenvolvidos mais detalhadamente na subseção “Os fios metodológicos”, que compõe a seção “percursos encruzilhados: uma metáfora dos fios de contas”.

O estudo apoia-se também em levantamento de registros e documentos existentes em arquivos públicos e privados; bem como, em referenciais bibliográficos, tais como artigos, dissertações, teses, jornais, entre outros, sobre o Curuzu, sobre o bairro da Liberdade, sobre os terreiros de candomblés estudados e sobre a ancestralidade do lugar. Neste sentido, as produções textuais de Bartolomeu de Jesus Mendes (1999; 2008) e Maria Estela Rocha Ramos (2007), são referências importantes para construção da linha de pesquisa estabelecida nesta dissertação.

O texto dissertativo conta com a introdução, quatro seções, além das considerações finais. A organização das quatro seções busca estabelecer uma organização do desenvolvimento da pesquisa; estruturada, em certa medida, a partir dos fundamentos teóricos, das metodologias, do objeto observado, das análises de conteúdos e, por últimos, das possíveis compreensões dialógicas sobre o estudo.

A primeira seção **Percursos encruzilhados: uma metáfora dos fios de contas** apresenta os referenciais teórico-metodológicos, trazendo à luz os conceitos da pesquisa, tais

como memória, identidade, território, territorialidade, e, ancestralidade; as metodologias adotadas na pesquisa; além das fontes documentais, tais como a pesquisa bibliográfica e a história oral. Nessa seção, busca entender e percorrer os percursos teórico-metodológicos utilizados para construção das expressões, produções e representações do espaço vivido, das relações socioespaciais e de ancestralidade.

A seção **Liberdade: território de comunidades afrodiaspóricas** explora a história do bairro da Liberdade e da rua-bairro do Curuzu a partir dos diversos processos de extensões territoriais e expansões populacionais para compreensão do conceito de corpo-território e entendimento do espaço vivido, em diálogo com as referências de territorialidade afrodiaspórica, de espaço denegrado e, em conformidade, com a afroperspectiva da Liberdade e do Curuzu enquanto lugares de circularidades, de identidades e de culturas. Tenta reconhecer, aqui, a importância deste bairro, na qualidade de lugar, para a cidade de Salvador; além de destacar o ideal de pertencimento presente entre moradores.

A seção **Kwe-Ancestral: os espaços de terreiros de candomblés na comunidade afrodiaspórica do Curuzu** apresenta uma breve descrição sobre as reorganizações culturais e dos africanos na Bahia para compreender a formação dos terreiros de candomblés; em seguida, discorre sobre as identidades coletivas dos candomblés, genericamente, denominadas por *nações*, tendo como destaque o grupo ético jeje e jeje savalu. Nessa seção, há também a observação das religiões de matrizes e culturas africanas no bairro da Liberdade e a apresentação dos terreiros de candomblés *Acé Jitolu e Vodun Zó*, ambos localizados na Rua do Curuzu, em Salvador - Bahia, na tentativa de, possibilitar uma discussão relacional entre a comunidade, os espaços sagrados e alguns de seus moradores.

Na seção **Os corpos de ébanos em espaço denegrado** tenta revelar a partir das narrativas de moradores e ex-moradores do Curuzu o corpo-território constituído de movimento e circularidade do cotidiano de seus moradores. Expõe também os corpos pretos do Curuzu a partir das identidades socioculturais em diálogo com o espaço enegrecido; sendo, inclusive reservado um olhar transvisto para Hilda Dias dos Santos, mais conhecida por Mãe Hilda Jitolu, na qualidade do corpo preto e ancestral. Nessa seção, há também a exposição dos espaços sagrados das religiões de matrizes e culturas africanas sob a ótica dos entrevistados e os sentidos e significados desses corpos pretos para a ancestralidade. Realçar-se que os trechos transcritos

dos depoimentos orais estarão distribuídos ao longo do texto dissertativo, mas, é nessa seção onde as falas passam a ser analisadas, ainda que apoiadas por referenciais bibliográficos.

E, por último, as **Considerações finais – Travessia (im)possível de concluir**, sublinha a importância do Curuzu enquanto território afrodiaspóricos em sentido e significado de ancestralidade construída, reconstruída, constituída, reconstituída, inventada, reinventada nos movimentos dialógicos, performáticos e polidialógicos de sujeitos histórico-sociais e de corpos enegrecidos.

## 2. Percursos encruzilhados: uma metáfora dos fios de contas

Os percursos encruzilhados, proposto nessa pesquisa, dialogam com os caminhos entrelaçados que conduzem o pesquisador na perspectiva de um movimento contínuo – de sensibilidade e da atenção, pois, como expõe Tim Ingold (2015), “[...] é importante manter os olhos abertos para os sinais sutis [...] que indiquem o caminho adiante [...]” (INGOLD, 2015, p.26). Desse modo, o caminho é constância, havendo sempre bifurcação, como labirinto, mas, nunca o fim da linha, “[...] pois, cada ponto já se encontra no caminho para algum outro” (INGOLD, 2015, p.28). Neste sentido, o projeto de pesquisa, o estudo acadêmico e a dissertação de mestrado se assemelham aos percursos encruzilhados, ao se abrir para as possibilidades dos encontros e desencontros, dos encantos e desencantos, dos planejamentos e replanejamentos, das diversidades e dos olhares transvistos (Barros, 2000).

Já a metáfora dos fios de contas nasce da tentativa de uma aproximação afro-cultural e afro-religiosa, pois o *fio de contas* é um colar utilizado enquanto símbolo, sinal, emblema de identificação e identidade pessoal, mas também coletiva, dentro e fora dos terreiros de candomblés. O *fio de contas*, também chamados de guia ou conta de miçangas, é possivelmente o primeiro objeto afro-religioso ofertado pelas lideranças dos candomblés ao(s) noviço(s), também chamado(s) de *abiã*<sup>23</sup>. Porém, esse fio é confeccionado com cuidado e atenção, numa perspectiva do perfazer o caminho entre a produção e a sacralização do colar. Portanto, os fios de contas simbolizam o percurso de pesquisa, devido à necessidade da atenção, cuidado e sensibilidade com o estudo realizado, selecionando e preparando as miçangas para apresentar à sociedade um emblema de valor.

Dito isto, os percursos encruzilhados em dialogicidade com os processos históricos tentam evidenciar e reconhecer as experiências dos sujeitos sociais que improvisam, forjam saídas, resistindo e se submetendo à vida integralmente (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1989). Assim, para Ferreira Gullar<sup>24</sup>, citado por Maria do Pilar de Araújo Vieira, Maria do Rosário da Cunha Peixoto e Yara Maria Aun Houry (1989), “[...] a história humana não se

---

<sup>23</sup> Posto inicial dado para todo e qualquer indivíduo dentro das religiões de matrizes africanas. O/a *abiã* é aquele/aquela que acompanha apenas parte dos rituais, pois, este posto antecede a iniciação ao Candomblé.

<sup>24</sup> Pseudônimo de José Ribamar Ferreira (1930-2016), que entre outras coisas, foi poeta, ensaísta, crítico de arte, autor teatral e tradutor. Além de ser imortal pela Academia Brasileira de Letras, sendo o sétimo ocupante da cadeira nº 37, em 9 de outubro de 2014.

desenrola apenas nos campos de batalha e nos gabinetes presidenciais. Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas, nas ruas de subúrbios, nas casas de jogo, nos prostíbulos, nos colégios, nas ruínas, nos namoros de esquina”. (GULLAR, apud. VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1989, p.13).

A experiência deve ser compreendida enquanto arte do encontro ou ato de experimentar, ou seja, “[...] a experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova” (BONDÍA, 2002, p.25). Assim, o sujeito da experiência “[...] se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião” (BONDÍA, 2002, p.25). A experiência, aqui, é a passagem da existência dos corpos em movimentos – que existem e resistem – no território sempre singular e contingente. Contudo, é necessário ressaltar que “[...] a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece” (BONDÍA, 2002, p.27), é o que nos afeta, é o que nos coloca em risco e vulnerabilidade, assim como a paixão.

Nessa perspectiva, a História Social se desenrola na experiência humana do cotidiano, do vivencial e da exposição em relação ao contraditório, onde os acontecimentos e os eventos sociais são marcados pela vulnerabilidade e pelo risco, ressignificados nas manifestações e expressões culturais e religiosas, nas dinâmicas socioeconômicas e nas representações dos espaços. Em outras palavras, a história não é o passado, mas, sim, tridimensionalidade do tempo (passado, presente e projeção para o futuro). Sendo Assim, Koselleck (2006) define o tempo histórico como um determinado tempo presente em dimensão regressiva ao tempo passado “[...] em relação de reciprocidade com a dimensão temporal do futuro” (KOSELLECK, 2006, p.15). Ou seja, “[...] a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 1987, p.229).

Para Luiza Rafaela Bezerra Sarraff (2015), “[...] o tempo como algo que é inato a vida de todos os seres humanos. Não se pode fugir ou ignorá-lo, ele está em todas as partes, em todos nós” (SARRAFF, 2015, p.06). Desse modo, tempo e experiência dialogam. Porém, é necessário acrescentar nessa discussão a categoria de expectativa, para a compreensão da articulação dialógica entre a tridimensão do tempo. Em outras palavras, “[...] todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem” (KOSELLECK, 2006, p.306). Ora, “[...] não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa” (KOSELLECK, 2006, p.307), ou seja, não há história sem que

haja o homem do presente regressando (recordando) ao passado para projetar (esperançar) o futuro (ainda que abstrato).

Portanto, é possível historicizar o presente, ou a saturação dos “agoras”, recorrendo, sempre que necessário, ao passado, seja a partir dos registros escritos ou com as narrativas orais, e, lançando uma projeção para o futuro. Assim, a história do tempo saturado pelas angustias do agora é entrelaçada pelo passado atual e pelo futuro presente. O historiador é também fruto desse tempo histórico, e sua escrita carrega as saturações de seu tempo; além dos interesses, valores e percepções do mundo concreto.

À luz de Rogério Haesbaert (2008), os conceitos, aqui, “[...] são vistos muito mais na visão deleuzeana de “transformadores” do que de meras “representações” do real” (HAESBAERT, 2008, p.96).

O conceito, ao longo da história, se estende no interior de um amplo continuum que vai desde a posição estritamente realista de alguns que o consideram como um retrato fiel da “realidade” e que, ao ser enunciado, parece carregar consigo o próprio “real” (o “concreto pensado” de muitos materialistas), até, no outro extremo, a posição idealista em que o conceito não passa de um instrumento, uma técnica, um “operacionalizador” que não tem outro compromisso senão o de servir ao pesquisador enquanto instrumento de análise. (HAESBAERT, 2008, p.96)

Dentro dessa perspectiva, mais que uma “re-apresentação” do real, os conceitos são, ou, minimamente, deveriam ser, uma mediação, uma atuação em travessia (“meio-ação”). Porém, que, de forma alguma, seja restringido, aqui, o caráter único e exclusivo de “mediador” ou de “meio” (HAESBAERT, 2008, p.97). Ora, os conceitos correspondem, na verdade, a uma ação de acontecimento(s), “[...] pelo simples fato de que nossas interpretações nunca são descomprometidas e neutras, mas também uma forma de implicação/recriação do/com o mundo” (HAESBAERT, 2008, p.98).

Por isso, que todo e qualquer conceito apresentado neste texto dissertativo “situa” contexto(s) histórico-geográfico(s) em interface as relações e as problemáticas expostas pelos percursos encruzilhados nesse fio de contas, sendo compreendido enquanto “incorporal”, ou seja, absoluto e relativo ao mesmo tempo (HAESBAERT, 2008).

Isto posto, a formulação afroperspectiva, aqui pensada, não nega outras epistemologias (ainda que seja eurocêntrica e dominante), mas reconhece a pluralidade e os múltiplos saberes. Pois, “[...] não se trata de dividir e divorciar os elementos, mas, compreendê-los de modo

articulado, policêntrico, dentro de um polidiálogo, uma efetiva pluriversalidade” (NOGUERA, 2012, p.69). Assim, opção em dialogar com autores da literatura acadêmica clássica, mas também, com autores africanos, afro-brasileiros e afro-centrados, numa dialogicidade do *transver* o mundo das coisas, das formas, dos sentidos, dos saberes, dos fazeres e das experiências.

## **2.1. Oralidade, Memória coletiva e Identidade social**

Jacques Le Goff (1990), descreve que “[...] à história começou como um relato, a narração daquele que pode dizer ‘Eu vi, senti’ [...]” (LE GOFF, 1990, p.09) e, complementa, “[...] este aspecto da história-relato, da história-testemunho, jamais deixou de estar presente no desenvolvimento da ciência histórica [...]” (LE GOFF, 1990, p.09). Dessa forma, com base no autor, é possível entender que todo e qualquer sujeito histórico-social é testemunha do que ver e do que procura saber, e realiza as narrativas a partir da lembrança e da memória – individual, mas também coletiva.

Por isso, a história pode ter também o sentido de narração. “[...] Uma história é uma narração, verdadeira ou falsa, com base na ‘realidade histórica’ ou puramente imaginária – pode ser uma narração histórica ou uma fábula” (LE GOFF, 1990, p.18). Sendo assim, narrar – seja historicamente ou numa fábula – é também ato criativo, dentro da polifonia que harmoniza tanto o indivíduo quanto coletivamente (NEVES, 2000). Neste sentido, as histórias africanas e afro-brasileiras narradas pelos corpos pretos e pelos corpos que atuam dentro dos terreiros de candomblés são testemunhos importantes da memória social, da história e resistência dos pretos, da negritude e do “povo de santo”.

Nas sociedade africanas, especialmente entre grande parte das civilizações pré-coloniais, a oralidade se fazia presente, pois, “[...] muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário [...]” (VANSINA, 2010, p.139). Entretanto, a “inexistência” do domínio da escrita, em parte do continente africano, não deve ser compreendida enquanto incultura, não-civilização ou até mesmo barbárie, conforme os estudos clássicos e eurocêntricos, uma vez que “[...] seria um erro reduzir a civilização [as civilizações] da palavra falada simplesmente a uma negativa, ‘ausência do escrever’ [...]” (VANSINA, 2010, p.139).

Para Amadou Hampaté Bâ (2010),

[...] a escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá<sup>25</sup> já existe em potencial em sua semente”<sup>26</sup> (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.168).

Ainda à luz do autor, para os africanos a palavra possuía (e ainda possui) um caráter muito maior do que um mero discurso ou a simplicidade do eco da voz, a palavra era/é à força da vida; a voz que deu origem ao mundo, pensamento mítico também presente na cultura judaico-cristã ocidental; além de ser o poder da transformação. Por isso, segundo a tradição do *Komo*<sup>27</sup>, a palavra é “[...] a uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.170), e de acordo ao mito da criação do universo, o ser-humano recebeu o dom da mente e da palavra, como herança Ancestral.

A voz – falada, escrita, representada e/ou interpretada – tece o fio da memória, apoiada pelas lembranças, e, associada a vivacidade individual e coletiva (POLLAK, 1989). Coletiva, pois, segundo Michael Pollak (1992), ainda que,

*A priori*, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes. (POLLAK, 1992, p.201, [grifo do autor])

Nessa perspectiva, Cecilia C. M. Soares (2009) reconhece que

A lembrança de uma memória pessoal é também a memória social do grupo, que se regozija ao estabelecer uma ponte entre passado-presente, cujo fator tempo é uma demarcação tênue e até imperceptível. Todas as que, em circunstâncias bem determinadas, lembra-se de alguém ou de suas ações, afloram outras lembranças de sua presença, refletida nas falas de todos aqueles quem compartilham com essa pessoa algum momento. [...] são essas ações que garantem a passagem de informações importantes para a manutenção da tradição. (SOARES, 2009, p.93)

Sendo assim, “[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e, elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e

---

<sup>25</sup> Nome de uma grande árvore na África. (BENISTE, 2011)

<sup>26</sup> Ensino proferido por Tierno Bokar Salif, falecido em 1940, passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali). Grande Mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167).

<sup>27</sup> Uma das grandes escolas de iniciação do Mande (Mali).

com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 1990, p.26). As narrativas da memória e das lembranças ecoadas pela vivência particular e individual de cada sujeito social reflete, na verdade, uma memória de nós, afro-brasileiros, mas ao mesmo tempo uma memória ancestral, pois nunca estamos sós nas encruzilhadas, dessa história e cultura afro-brasileira.

A encruzilhada, que aqui deve ser compreendida como o entrelaçamento de estradas-ruas, de pensamentos e ideias, de encontros e de circularidade e mobilidade dos corpos, das mentes, dos saberes e práticas humanas, corresponde ao espaço físico e ancestral regido pela divindade Exu-Legba<sup>28</sup> (SILVA, 2019) ou simplesmente movida pela humanidade em ação cotidiana, tendo em vista que a memória coletiva, segundo Maurice Halbwachs (1990), só pode ocorrer e ser percebida na história vivida; pois, “[...] é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto” (HALBWACHS, 1990, p.60). Sendo, portanto, informações que garantem à manutenção da tradição (SOARES, 2009).

Porém, é preciso ter a consciência de que “a memória é seletiva” e atua enquanto exercício complexo (HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1989; POLLAK, 1992; SOARES, 2009), onde nem tudo fica gravado ou registrado, uma vez que, “[...] lembrar só é possível, graças ao esquecer, já que lembrar é seleção, clivagem e ordenamento [...]” (CUNHA, 2013, p.03).

A memória é, portanto, um fenômeno construído ou simplesmente uma construção diária (POLLAK, 1992), tendo em vista que “[...] se lembrássemos de tudo, lembraríamos de nada, logo, enlouqueceríamos” (CUNHA, 2013, p.03). Ainda segundo Marcelo Nascimento Bernardo Cunha, em texto colaborativo com Joseania Miranda Freitas (2018),

Cada indivíduo, ao longo da vida, constrói o próprio mapa individual, que se modifica, no permanente exercício de lembrar e esquecer, sendo que o ato de esquecer é mais poderoso do que o ato de lembrar. Mas, esse mapa individual — montado a partir do lembrar e do esquecer — ultrapassa os limites individuais, pois é alimentado por um jogo de peças de memória e peças de esquecimento que é compartilhado e influenciado pelo coletivo (CUNHA; FREITAS, 2018, [p.357]).

---

<sup>28</sup> Exu e Legba são divindades africanas de grupos étnicos diferentes; porém, aqui no Brasil são, usualmente, associados devido as semelhanças em suas personificações míticas.

Ora, o mapa individual das lembranças e das memórias é constantemente alimentado e influenciado pela comunidade e grupo social, formando, com isso, um mapa coletivo e até, certo ponto, um mapa ancestral. Em outras palavras, as lembranças e as memórias numa comunidade possibilitam a manutenção da identidade individual, territorial e coletiva, uma vez que “[...] as cidades são territórios plenos e inesgotáveis de referências de memória” (CUNHA; FREITAS, 2018, [p.358]).

Neste sentido, as lembranças e as memórias dos moradores de espaços periféricos<sup>29</sup> da cidade de Salvador, como a Rua do Curuzu, dialoga com os processos dinâmicos de construção e reconstrução dos mapas coletivos enquanto expressões de identidades, para que o processo natural de esquecimento não seja sinônimo do silenciamento histórico realizado contra os corpos pretos. Além disso, corrobora para expor a resistência e reexistência em oposição ao excesso dos atos de marginalizações e as diversas tentativas de invisibilidades da negritude.

A respeito da identidade, Cecilia C. M. Soares (2009) destaca que,

Quando se fala em identidade negra, procura-se definir a conjunção de ideologias e aspectos visíveis daquilo que designamos genuinamente de origem africana. A leitura de identidade que queremos relatar é aquela construída e em processos contínuos de acabamento, redefinições que somente a recusa por processos culturais acabados poderão compreender a singularidade de grupos tão específicos quantos as comunidades culturais e religiosas afro-brasileira. Como resposta e resistência cultural, os Orixás que migraram forçadamente, para além de difundirem o seu culto e a supremacia de alguns rituais, reordenaram os elementos de sua personalidade mítica ou aceitaram os re-significados atribuídos. (SOARES, 2009, p.95-96)

A identidade, nesse trabalho, comunga com a concepção apresentada por Cecilia Soares (2009), ou seja, ‘é pensada como resposta e resistência cultural’, dos *Orixás, Voduns e Inkices*<sup>30</sup> que foram difundidos enquanto supremacia ritualística, mítica e fenômenos de fé. Em outras palavras, a identidade está edificada na identidade social permeada por estruturas afro-religiosas e por aspectos multiculturais.

Cecilia C. M. Soares (2015), reconhece, no entanto, que a

[...] identidade é um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças referenciais e a novas construções de realidade por parte dos indivíduos,

---

<sup>29</sup> Os espaços e bairros periféricos correspondem as áreas habitadas por corpos pobres, subalternos e marginais segregados aos centros administrativos e “urbanos” de uma cidade.

<sup>30</sup> *Orixás, Voduns e Inkices* são divindades africanas, oriundas de diferentes sociedades do continente africano. No Brasil os termos correspondem as diferenciações e características específicas das deidades cultuadas respectivamente nas identidades coletivas *Ketu, Jeje e Banto*.

determinadas por sua participação em certos processos provocadores de impacto existencial. (SOARES, 2015, p.121)

Por tanto, a “[...] identidade não deve ser encarada como algo estático, mas, como em constante movimento” (SOARES, 2015, p.122), uma vez que trata-se de um processo/relação em curso (HAESBAERT, 1999; SOARES, 2015). Assim, a identidade seja ela individual, mas, especificamente, coletiva e social é um processo em curso – dinâmico e em construção constante *na/da* arte de viver – (HAESBAERT, 1999). Entretanto, Soares (2015) salienta que

O Candomblé desenvolve atitudes e padrões de comportamentos independentes, que preservam a identidade própria, contribuindo tanto para a identidade afro-brasileira, como para a identidade negra, através da busca das tradições culturais e da criação de novos símbolos e valores da ação social, na tentativa de contribuir com novas atitudes de grupos. (SOARES, 2015, p.122).

Essa identidade fica mais evidente nas religiões de matrizes e culturas africanas devido sua organização em contexto aos mitos de origem, pela oralidade e nas práticas e atualizações de ritos e rituais religiosos (SOARES, 2009/2015).

A re-invenção nas casas de candomblés na modernidade perpassa aos conceitos de conscientes e inconscientes dos múltiplos processos de pertencimentos ou de esquecimento do passado escravo. A impossibilidade de fazer aflorar os pertencimentos múltiplos, frente ao momento exclusivista, demandava a leitura de um caminho a ser desenhado a partir de acontecimentos no plano mágico-religioso e incontestável. Assim justifica-se a aquisição de um novo arsenal religioso que culmina com a edificação do modelo referendado na vontade expressa pela divindade. Dessa forma, adiantamos que as divindades africanas puderam mesmo estar à frente de seus filhos, ao acatarem ou adaptarem-se antecipadamente ao contexto vivido e às adversidades para continuar existindo e serem cultuadas. (SOARES, 2009, p.98)

Assim justifica-se a identidade enquanto representação e sentido do indivíduo que sofre mudanças ao longo do tempo e nas relações de sociabilidade na singularidade da sua própria existência – individual e coletivamente (SOARES, 2009).

Com relação as reinvenções, recriações e ressignificados frente à identidade, Zygmunt Bauman (2005) considera que “[...] tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis” (BAUMAN, 2005, p.17), e complementa “as ‘identidades’ flutuam no ar” (p.19), pois a vida é uma constante luta de negociação e conflito.

Nos candomblés “[...] as divindades africanas puderam mesmo estar à frente de seus filhos, ao acatarem ou adaptarem-se antecipadamente ao contexto vivido e às adversidades para continuar existindo” (SOARES, 2009, p.98) e continuarem portanto a serem cultuadas. Contudo, Kabengele Munanga (2020) destaca que “[...] o conceito de identidade recobre uma realidade muito mais complexa do que se pensa, englobando fatores históricos, psicológicos, linguísticos, político-ideológicos e raciais” (MUNANGA, 1988, p.143-146 *apud* MUNANGA, 2020, p.14).

## 2.2. Espaço, Território e Territorialidade

José D’Assunção Barros (2006), reconhece que “[...] a noção de espacialidade foi se alargando com o desenvolvimento da historiografia do século XX: do espaço físico ao espaço social, político e imaginário, e daí até a noção do espaço como ‘campo de forças’ [...]” (BARROS, 2006, p.463). Porém, ainda segundo o autor, “[...] neste momento, contudo, iremos nos concentrar nas noções de espaço que surgem a partir da interdisciplinaridade com a Geografia” (BARROS, 2006, p.463).

Assim, para Henri Lefebvre (2006), o espaço – social – é um produto – socialmente produzido. Desse modo, “[...] Lefebvre, utilizando-se do conceito de *produção do espaço*, propõe uma teoria que entende o espaço como fundamentalmente atado à realidade social” (SCHMIND, 2012, [p.91], [grifo do autor]). Ora, o espaço produz e é produzido socialmente pelas e nas relações humanas.

Sendo assim, “[...] espaço e tempo não são puramente fatores materiais” (SCHMIND, 2012, [p.91]).

Por conseguinte, espaço e tempo não existem de forma universal. Como eles são produzidos socialmente, só podem ser compreendidos no contexto de uma sociedade específica. Dessa forma, espaço e tempo não são apenas relacionais mas fundamentalmente históricos. Isso demanda uma análise capaz de considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação. (SCHMIND, 2012, [p.91])

Por outro lado, para entender fundamentalmente a dialogicidade entre espaço-tempo ou espaço-temporal é necessário compreender e dialogar com a tríade: prática espacial; representações do espaço e espaços de representação, teorizada por Lefebvre (2006) ao situar e dinamizar o espaço enquanto “percebido”, “concebido” e “vivido”; tendo os “[...] três processos

de produção interconectados dialeticamente” (SCHMIND, 2012, [p.105]), pois ninguém percebe, concebe e vive o espaço de forma universalmente igual, mas, sim, interconectados por redes de relação que é produzida e reproduzida cotidianamente (SCHMIND, 2012).

Sendo assim, a relação tridimensional dos processos da produção do espaço-social é compreendido a partir do espaço histórico-geográfico em relação, interfaces e interação com o percebido, o concebido e o vivido, sempre interconectados por redes. Neste sentido, Ângelo Serpa (2014), a partir da obra de Henri Lefebvre (2006), enfatiza que a “[...] representação [do espaço] não é necessariamente ideologia, [...] é impossível a vida sem representação, que as representações são formas de comunicar e reelaborar o mundo, aproximações da realidade [...]” (SERPA, 2014, p.488). Por outro lado, e ainda apoiado na reflexão de Serpa (2014), as representações “[...] não podem substituir o mundo vivido [...]” (SERPA, 2014, p.488), pois, “[...] é justamente quando o vivido é substituído pelo concebido que a representação se torna ideologia” (SERPA, 2014, p.488).

Desse modo, o espaço vivido corresponde literalmente a duas categorias de análise da Geografia – Espaço e Lugar. Ou seja, espaço enquanto instância de produção-produção-reprodução social; e, lugar como local de afeto, de vivência, de sentidos e de significados. Dentro dessa perspectiva, Henrique Cunha Júnior e Maria Estela Rocha Ramos (2006) constata que no Bairro da Liberdade,

[...] os espaços são relações sociais, econômicas e históricas, com características bem definidas. O território implica numa historicidade e identidades, que são expressas em formas culturais. A noção de construção coletiva e histórica do espaço urbano, a ideia das cadeias de solidariedade reforça a noção de criação de uma cultura [...] provocando uma cultura que não é estática e que é processada ao longo do tempo. [...] Nesta via [Avenida Lima e Silva], considerada a espinha dorsal é onde acontecem, os encontros, as trocas, os negócios, as transações; onde o comércio ambulante e os mostruários das lojas (comerciantes estabelecidos) dividem espaço nas calçadas e até mesmo na rua, em que pedestres caminham lado a lado com os automóveis, ônibus e caminhões, ciclistas, carroceiros”. (CUNHA JÚNIOR; RAMOS, 2006, n.p.)

Neste sentido, espaço e território aparecem enquanto conceitos ambíguos, mas, há a necessidade de estabelecer as devidas distinções, entretanto, é oportuno perceber que “[...] o espaço não é nem absoluto, relativo ou relacional *em si mesmo*, mas pode transformar-se em um ou [‘e/ou’, poderíamos acrescentar] outro, dependendo das circunstâncias” (HARVEY, 1980, p.5 *apud* HAESBAERT, 2008, p.101, [grifo do autor]). Porém,

É preciso, de saída, e ainda que de forma bastante geral, esclarecer em que medida espaço e território, embora muito frequentemente [sic] utilizados como sinônimos, principalmente quando da referência à dimensão geográfica dos fenômenos sociais por outras disciplinas que não a Geografia, devem ser tratados como concepções distintas. (HAESBAERT, 2008, p.104)

Por essa razão, Haesbaert (2008), à luz de Claude Raffestin (1993), reconhece que “[...] espaço e território não são equivalentes, e o primeiro antecede o segundo [...]” (HAESBAERT, 2008, p.104), mas, embora não equivalentes, o “[...] espaço e território nunca poderão ser separados, já que sem espaço não há território [...]” (HAESBAERT, 2008, p.105), uma vez que o espaço é a matéria-prima ou a materialização preexistente e o território “[...] caberia, dentro desta dimensão, um foco centralizado na espacialidade das relações de poder” (HAESBAERT, 2008, p.105).

O território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural. (HAESBAERT, 2004, p.79; HAESBAERT, 2008, p.105)

Ao estabelecer a compreensão de múltiplas relações de poder no espaço se articula também a ideia *continuum* desse(s) território(s), ocorrendo com isso a territorialização, a desterritorialização, reterritorialização, e, por consequência a territorialidade e/ou multiterritorialidade.

A multiterritorialidade, [...], aparece como uma alternativa conceitual dentro de um processo denominado por muitos como “desterritorialização”. Muito mais do que perdendo ou destruindo nossos territórios, ou melhor, nossos processos de territorialização (para enfatizar a ação, a dinâmica), estamos na maior parte das vezes vivenciando a intensificação e complexificação de um processo de (re)territorialização muito mais múltiplo, "multiterritorial". (HAESBAERT, 2007, p.19)

Complementa, afirmando que:

Geograficamente falando, não há desterritorialização sem reterritorialização pelo simples fato de que o homem é um "animal territorial" (ou "territorializador"). O que existe, de fato, é um movimento complexo de territorialização, que inclui a vivência concomitante de diversos territórios - configurando uma multiterritorialidade, ou mesmo a construção de uma territorialização no e pelo movimento. (HAESBAERT, 2007, p.20)

Porém, a proposta presente aqui é dialogar território com a expressão territorialidade, pois “[...] além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais [...]” (HAESBAERT, 2007, p.22), estando desse modo, “[...]”

intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 2007, p.22). Com isso,

[...] o território está ligada ao fato de que ela parte da esfera do vivido, das práticas ou, como enfatizava Milton Santos, do “uso” do território – mas um uso que se estende bem além do simples valor de uso, compreendendo também um expressivo valor simbólico. [...] o território é lido frequentemente no diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social. É o que pretendo abordar neste trabalho, tomando como referência o conceito de corpo-território, num jogo com o que proponho chamar “território-corpo”. (HAESBAERT, 2020, p.76)

O território, em questão, ultrapassa o entendimento clássico da Geografia enquanto espaço puro e simples de poder, conquistando uma ousadia criativa e performática, ou seja, alcançando a natureza de arte. Assim, as reflexões e abordagens neste trabalho toma “[...] como referência o conceito de corpo-território [...]” (HAESBAERT, 2020, p.76). Em outras palavras, o território é visto enquanto espaço vivido, com toda sua corporeidade constituída e constitutiva nas relações humanas com o meio. É, na verdade, “[...] uma busca por pensar nosso espaço e, de alguma forma, o próprio mundo, considerando as bases espaço-temporais – a geo-história” (HAESBAERT, 2020, p.76). Assim, o território-corpo é por consequência territorialidade.

### **2.3. Corpos pretos em movimentos performáticos**

Para Eduardo David Oliveira (2005), o corpo é um território que se difunde no tempo e brinca levemente no espaço. O corpo é, portanto, “[...] concomitantemente, uma coisa e um conceito. Ele não é redutível a nenhum elemento não relacional, pois corpo é relação [...]” (OLIVEIRA, 2005, n.p.).

Desse modo,

O corpo é diverso desde sua constituição biológica quanto em seus múltiplos significados culturais. É integração posto que é a condição de qualquer relação; é a base da iteração dos seres e da interação entre eles. É ancestral, pois o corpo é uma anterioridade. O corpo ao mesmo tempo é a ancestralidade como é por ela regido. Ancestralidade é tradição, e não se pode entender o corpo sem tradição uma vez que esta é um baluarte de signos e, dessa forma, a produtora da semiótica que significa os corpos. (OLIVEIRA, 2005, n.p.)

Por essa razão, “[...] é no movimento do corpo que vislumbro a possibilidade de uma leitura do mundo a partir da matriz africana [...]” (OLIVEIRA, 2005, n.p.), uma vez que o corpo é memória, é trajetória, é ancestralidade. O corpo é mais do que a estrutura física (corpórea), é

terra, é anterioridade, é território e tradição, é espaço e povoado, é “[...] movimento descontínuo e polidirecional” (OLIVEIRA, 2005, n.p.). Com isso, é possível estabelecer uma reflexão sobre a ética do corpo que cria e recria identidades e identidades reificadas, como corpo domesticado do trabalhador e como corpos mutilados dos povos indígenas, dos pretos e das mulheres (OLIVEIRA, 2005).

Assim, “[...] o corpo, aí, é um *significante flutuante*” (OLIVEIRA, 2005, n.p. [grifo do autor]), ou seja, o corpo é como mediação, passagem, lugar de fronteira, é território desterritorializado, é encruzilhada.

A encruzilhada é o lugar da Forma Cultural de Matriz Africana. Ora, a fronteira denota o limite de um território e outro; a encruzilhada é o lugar mesmo em que se cruzam as fronteiras. Aqui, mesmo os limites se cruzam e confundem-se uns nos outros. Esse é o lugar onde surge o *significante flutuante*, ou seja, é sua anterioridade mais imediata – talvez por isso se confundam, mas a Forma Cultural é como a fonte daquele (OLIVEIRA, 2005, n.p.).

Sendo o corpo lugar de encruzilhada é possível também conceitua-lo enquanto corpo que dança, numa perspectiva afro-ancestral, que remete ao processo de renovação, na qual o início e fim se encontram em pura harmonia. Sandra Petit (2015) esclarece que,

Para as negras e negros desterrados brutalmente da África para as Américas e cujos algozes procuraram por todos os meios destituir de humanidade, a dança foi um elo indispensável à sobrevivência física e espiritual. Assim, para nós, descendentes desses povos, a dança significa mais do que filosofia e cosmovisão, significa existir (PETIT, 2015, p.74).

Neste sentido, a dança ou o ato de dançar dialoga com ancestralidade e com a cosmovisão africana e afrodiaspórica, “[...] simbolizada pelo chão, onde enterramos nossos mortos e de onde extraímos nosso alimento vivo e espiritual [...]” (PETIT, 2015, p.77). Assim, “[...] corpo-dança, que se manifesta na humanidade do ser negro e do ser negra, sua máxima expressão de liberdade: ‘Dance, dance Zarité, porque escravo que dança é livre ... enquanto dança’. Eu sempre dancei’ [...]” (PETIT, 2015, p.78).

Sandra Petit (2015) ainda justifica que “[...] Corpo-Dança Afroancestral é aquele que não só dança, como canta, conta histórias e mitos, e manipula objetos simbólicos [...]” (PETIT, 2015, p.79). Ora, o corpo preto é um corpo performático em movimentos coreografados e, também, em coreografias míticas, ambientalizadas, especialmente, nos candomblés e cultos afro-religiosos.

Nessa perspectiva, Marlon Marcos Vieira Passos (2008) reconhece que,

O corpo para as mais diversas etnias africanas, e, conseqüentemente para os afro-baianos, muitos também situados entre o povo-de-santo, é de suma importância para a compreensão da inteireza do indivíduo. Na compreensão religiosa do candomblé, para se ter acesso aos deuses, o humano precisa do seu instrumento maior: seu corpo físico, material (PASSOS, 2008, p.32).

O autor, ainda, completa,

O povo-de-santo enxerga, e deve tratar, o seu corpo como abrigo do seu orixá que, de quando em vez, desce à terra para dançar, e expressar através de seus movimentos a força mítica da sua presença entre os humanos. A comunicação corporal revela-se fundamental para a tradução dos textos míticos nas festas públicas empreendidas pelo candomblé (PASSOS, 2008, p.32).

O corpo é comunicação, uma vez que o ato de se comunicar não se reduz apenas à palavra-falada, mas também aos gestos e toda performance de expressão, uma vez que ele “[...] o corpo ‘evoca numerosas imagens, sugere múltiplas possibilidades de conhecimento’, sendo ‘por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído’ [...]” (ANTONACCI, 2014, n.p.), ou seja, o corpo é comunicação sem fronteira. Porém, Maria Antonieta Antonacci (2014), destaca que é um desafio rastrear corpos negros, por conta das diversas tentativas de silenciamento.

Contudo, pretende-se, aqui, “[...] captar vozes de corpos negros ‘entre-lugares’ (Bhabha, 1998, p. 20), onde assumem suas configurações históricas, sentidos e significados [...]” (ANTONACCI, 2014, n.p.). Em outras palavras, é a partir da oralidade, mas não apenas por ela, que os corpos pretos se conectam em trânsitos transcontinentais, entre à África tradicional e a diáspora, mas também em ancestralidade, pois, a palavra-falada é sagrada e carrega poder ancestral. Desse modo, os corpos enegrecidos utilizam suas vozes com astúcias e sabedoria para marcar e demarcar suas tradições e experiências.

#### **2.4. Os fios metodológicos**

O estudo da pesquisa situa-se abordagem multirreferencial – em interface com a História, Antropologia, Filosofia, Geografia e a Etnografia – para pensar a ancestralidade em espaço denegrido. Sendo assim, a pesquisa está subsidiada, enquanto dimensão histórica, pela História Social, em diálogo com a Etnohistória e em dialogicidade com a afroperspectiva dos conhecimentos africanos e afrodiaspóricos.

Na compreensão de um estudo afroperspectivo, Maria Estela Rocha Ramos (2007) reconhece que,

A Afrodescendência parte de uma categoria analítica, que está na percepção empírica das práticas culturais e históricas desenvolvidas na localidade, e no espaço urbano. Ao estudar a constituição destes espaços, os pesquisadores deparam-se com situações e fatos sociais que se desenvolveram através de fenômenos de longa duração, de naturezas complexas e compostos de fatores interdisciplinares, estando intimamente relacionados à localidade. A Afrodescendência também parte da hipótese de que os territórios e os atores estudados possuem conhecimentos. (RAMOS, 2007, p.24)

Além disso, partindo do olhar antropológico e usando o princípio de Gilberto Velho (1978), que reconhece “o que sempre *vemos e encontramos* pode ser familiar mas não é necessariamente *conhecido* e o que não *vemos e encontramos* pode ser exótico<sup>31</sup> mas, até certo ponto, *conhecido*” (VELHO, 1978, p.126, [grifo do autor]). A pesquisa se inicia da sensibilidade do olhar (conhecimento e reconhecimento) e da estranheza (desconhecimento) do que busca pesquisar, sem que haja, contudo, etiqueta para uma e outra coisa. Assim, o resultado obtido pela pesquisa ‘só’ é possível a partir da observação, ou seja, da pesquisa participante.

Desse modo, os conceitos adotados para sistematização do percurso da pesquisa correspondem à memória (POLLAK, 1989, 1992; LE GOFF, 1990; HALBWACHS, 1990; SOARES, 2009), identidade (HAESBAERT, 1999; SOARES, 2009/2015; MUNANGA, 2020), território e territorialidade (HAESBAERT, 2004, 2007, 2008, 2020) e, ancestralidade (SODRÉ, 2002, 2017; OLIVEIRA, 2007, 2012).

Ora, tais conceitos abrem-se de possibilidade para discutir e compreender o espaço enquanto lugar vivencial e de pertencimento (LEFEBVRE, 2006; SERPA, 2005a, 2005b, 2014; SCHMIND, 2012); os corpos pretos, dos moradores, que vivem e dão sentido e significados ao lugar; e, ao princípio ancestral, ou a própria ancestralidade, especializado(a) ou não dentro dos terreiros de candomblés.

O estudo preconiza a espacialidade da Rua do Curuzu, no bairro da Liberdade, em Salvador – Bahia, na qualidade de espaço vivido, ambientalizado pelos corpos em movimentos dos moradores no cotidiano, nas experiências socioculturais e em suas memórias, por

---

<sup>31</sup> O exótico nessa discussão pode ser substituído por desconhecido ou não-familiar, tendo em vista que o termo exótico é estabelecido para destacar as culturas subalternas e populares, numa relação de inferioridade. Porém, essa não é a pretensão deste estudo.

intermédio da história oral e das entrevistas realizadas no local, na tentativa de compreender a construção social do bairro em conformidade com a identidade ancestral.

#### 2.4.1. Pesquisa Bibliográfica

No que diz respeito aos instrumentos técnicos de pesquisa, o presente estudo também se apoiou na pesquisa bibliográfica. Vale registrar que entende-se por pesquisa bibliográfica as publicações em livros, artigos, periódicos, etc., acessados por meios eletrônicos – *websites* – ou por produtos físicos, sobre o objeto de pesquisa ou sobre o tema estudado (GIL, 2002).

Neste sentido, foram realizadas buscas na base de dados do *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), nos bancos de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES), além dos repertórios de teses e dissertações da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Universidade do Estado da Bahia (UNEB), a partir das descrições: “bairro da Liberdade”, “Curuzu”, “ancestralidade” e “candomblés”<sup>32</sup>. Assim, entre as publicações encontradas, destacam-se:

(I): Sobre o bairro da Liberdade, e, conseqüentemente, sobre o bairro do Curuzu: a tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, *Comunidades: redutos de identidades culturais. Narrativas e práticas afirmativas*, de Sônia Lúcia Bahia Ferreira (2009), cujo objetivo central está em problematizar e questionar as identidades culturais no momento contemporâneo, tomando como referência reflexiva as práticas afirmativas de duas instituições distintas, em duas regiões brasileiras – o Centro Cultural Cartola na comunidade da Mangueira (Rio de Janeiro) e a Associação Sociocultural do Ilê Aiyê na comunidade do Curuzu (Bahia).

A tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia, *O lazer da juventude como prática de “liberdade”, no Bairro da Liberdade*, de Disalda Mara Teixeira Leite (2012), onde, em linhas gerais, é analisado o espaço, as manifestações e os conteúdos artístico-culturais no âmbito da educação escolar e não-escolar visando os sentidos e significados de lazer, em

---

<sup>32</sup> Foi utilizado aqui os nomes dos dois terreiros estudados – Terreiro *Acè Jitolu* e o Terreiro *Vodun Zó*.

“tempo livre”. No âmbito da educação escolar a autora usa como lócus o Colégio Estadual Duque de Caxias e na perspectiva de uma educação não-escolar o próprio bairro.

E, a dissertação de mestrado em Política, Planejamento e Gestão em Saúde apresentada ao Instituto de Saúde Coletiva (ISC) da Universidade Federal da Bahia, *Redes sociais como fator de proteção contra as violências? Um estudo de caso no curuzu*, de Maria Clara Guimarães (2012), no qual o estudo descreve e analisa a conformação das redes sociais e sua possível relação com a proteção contra as violências na Comunidade do Curuzu.

(II): Sobre o carnaval de Salvador, em um levantamento rápido, há mais de 10 (dez) produções acadêmicas. Tanto, no que tange a festividade, quanto sobre a importância dos blocos afro e afoxés, mas, em especial sobre o bloco afro Ilê Aiyê e sobre suas letras musicais. O trabalho mais antigo encontrado foi a dissertação apresentada ao Mestrado do Núcleo de Pós-Graduação da Escola de Administração da Universidade Federal, *Carnaval baiano: as tramas da alegria e a teia de negócios*, de Paulo César Miguez de Oliveira (1996).

Existem ainda textos entre teses e dissertações sobre a educação escolar na Comunidade do Curuzu, tomando como base a Escola Mãe Hilda e os cadernos de educação – elaborados, publicados e distribuídos pelo bloco afro Ilê Aiyê.

(III): Sobre o candomblé do Curuzu, há a dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, *Toma lá o decá: o labirinto do poder da nação jeje savalu*, de Eduardo Luís de Matos Vega (2013), onde analisa as relações de poder do terreiro de candomblé *Ilê Axé Oba Koso Loke Omi* na área metropolitana da cidade do Salvador, mas no capítulo 3: A “nação” Jeje Savalu, o autor vai apresentar uma discussão singular a respeito do candomblé jeje no bairro da Liberdade, tomando como referencial *Kwé Vodum Zó* e *Ilê Axé Jitolu*.

Além da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, *Mãe Hilda Jitolu: a trajetória de uma líder espiritual baiana*, de Valéria Catarina dos Santos Lima (2014). Valéria Lima, que neta carnal de Hilda Dias dos Santos, apresenta de forma majestosa a trajetória Mãe Hilda Jitolu e o candomblé *jeje savalú*.

Contudo, os trabalhos que mais se aproximam do olhar da pesquisa em relação ao espaço-território do bairro da Liberdade, aos espaços-ancestrais e religiosos dos candomblés e espacialidade do corpo em movimento dos moradores, com suas dinâmicas e vivências, são:

A dissertação apresentada ao Mestrado Interinstitucional em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em parceria com a Universidade Católica do Salvador (UCSal), a Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e a Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), *Constituição do Bairro da Liberdade; Cultura negra em Salvador – 1940 a 1970*, de Bartolomeu de Jesus Mendes (1999).

A dissertação apresentada a Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (UFBA), *Território afrodescendente: Leitura de cidade através do bairro da Liberdade, Salvador (Bahia)*, de Maria Estela Rocha Ramos (2007).

E, a tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), *Entre blocos afros e afoxés: Liberdade – Salvador/BA no último quartel do Séc. XX (Identidade e Diferença na intersubjetividade)*, de Bartolomeu de Jesus Mendes (2008).

#### **2.4.2. Fontes orais**

De modo geral, as narrativas orais fornecem informações importantes em relação às questões de interesse da pesquisa para construção de um acervo documental sobre o tema pesquisado. Em outras palavras, as entrevistas semiestruturadas enquanto instrumento de pesquisa tem por função fornecer o mapeamento explorativo de práticas, crenças, conflitos, contradições e valores sociais, mais ou menos, delimitados do grupo observado. Para Rosália Duarte (2004), ainda que pareça redundância, as “[...] entrevistas não são a única maneira de se fazer pesquisa qualitativa [...]” (DUARTE, 2004, p.214), haja visto que existem outros métodos qualitativos de pesquisa. Sendo assim, as entrevistas se configuram enquanto uma opção metodológica do pesquisador, e,

[...] nesse caso, se forem bem realizadas, elas permitirão ao pesquisador fazer uma espécie de mergulho em profundidade, coletando indícios dos modos como cada um daqueles sujeitos percebe e significa sua realidade e levantando informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem no interior daquele grupo, o que, em geral, é mais difícil obter com outros instrumentos de coleta de dados (DUARTE, 2004, p.215).

Segundo Rosália Duarte (2004) para a realização de uma boa entrevista é minimamente exigido o planejamento e a análise do pesquisador. No que tange ao prévio planejamento é

interessante que o pesquisador tenha “[...] a) [...] muito bem definidos os objetivos de sua pesquisa [...]; b) que ele conheça, com alguma profundidade, o contexto em que pretende realizar sua investigação [...]; c) a introjeção, pelo entrevistador, do roteiro da entrevista [...]” (DUARTE, 2004, p.216). Já a análise exige muito cuidado com a interpretação, a construção de categorias e, principalmente, com as hipóteses de trabalho e/ou os pressupostos teóricos de referência do pesquisador, para não cair na armadilha da interferência da subjetividade (DUARTE, 2004).

Por essa razão, ao eleger as fontes orais, enquanto instrumento operacional e metodológico da pesquisa de caráter qualitativo e de dimensão social, através das entrevistas semiestruturadas com os moradores e ex-moradores da Rua do Curuzu e com as lideranças dos terreiros de candomblés estudados, foi possível escolher para construção das interfaces, interpretações e diálogos teóricos a análise de conteúdo proposta por Laurence Bardin (2016). Com isso, as informações verbais registradas nas gravações foram “[...] integralmente transcritas (incluindo hesitações, risos, silêncios, bem como estímulos do entrevistador) [...]” (BARDIN, 2016, p.93) para construção da matriz de análise.

Os dados coletados foram estruturados a partir das “[...] diferentes fases da análise de conteúdo, [...] em torno de três polos cronológicos: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; e 3) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação [...]” (BARDIN, 2016, p.123). Ao descrever sobre a pré-análise a autora categoriza como “[...] a fase de organização propriamente dita [...]” (BARDIN, 2016, p.123). Neste sentido, foi realizada nessa fase a seleção cuidadosa dos trechos das entrevistas, bem como os temas expostos nos depoimentos cedidos, a partir da leitura, atenção e sensibilidade do pesquisador.

Nesse caso, todas as informações verbais obtidas pelos depoentes foram valorizadas em potencialidades e particularidade de fala. Porém, a seleção e tratamento de trechos dos depoimentos cedidos correspondem ao objetivo de apresentar uma escrita fluída e um texto apreciável ao leitor. No tocante as transcrições, elas serão apresentadas na formação estrutural da fala oral, ou seja, sem correções ortográficas, mas com alguns artifícios normalizadores da escrita. Desse modo, foram utilizados as reticências para representar as pequenas pausas no diálogo; as reticências entre os colchetes para marcar o corte nas falas; as pontuações gramaticais formais (vírgulas, ponto e vírgula e ponto parágrafos) para sinalizar o final curto da discussão ou da linha de pensamento; os vícios de linguagens foram retirados para fluidez

da leitura. Além disso, houveram algumas intervenções do pesquisador, quando os dados ou informações foram apresentadas de forma incompleta ou recortada, sempre com o uso de colchetes.

As narrativas serão, ao longo do texto, paralelamente, apoiadas, incorporadas e complementadas as referências bibliográficas e as produções acadêmicas já existentes. No entanto, na última seção “Os corpos de ébanos em espaço denegrado” os trechos transcritos das entrevistas passam a compor as interpretações e significados do objeto de estudo, sendo articuladas sempre que possível as outras linguagens de análise. É importante registrar que as entrevistas irão subsidiar as análises a respeito da ancestralidade africana e afrodiaspórica na Rua do Curuzu a partir da percepção, sentido e significado da realidade dos moradores e ex-moradores entrevistados.

### 3. Liberdade: território de comunidades afrodiáspóricas

Bairro – termo derivado do latim *barrium* ou do árabe *bárri* – é usualmente utilizado no território nacional para designar “[...] cada uma das partes principais em que se localiza a população de uma cidade ou vila” (HALLEY, 2014, p.578), ou seja, é a ‘micro’ divisão administrativa territorial de uma cidade ou de um município. Porém, Ângelo Serpa (2005a) chama a atenção ao salientar que “[...] é no bairro que se elabora o sentido de pertencimento ao ‘lugar’, espaço das práticas cotidianas [...]” (SERPA, 2005a, p.212). Em outras palavras, o bairro se configura num espaço complexo, não apenas e simplesmente à delimitação física, mas, na qualidade de espaços vividos e sentidos.

O bairro é, e deve ser compreendido, como lugar. Desse modo,

[...] entender o bairro como “lugar” implica em vê-lo como um sistema de relações singular, já que o lugar é mais que a soma de objetos ou de uma localização (RELPH, 1979) e exprime a experiência e o envolvimento com o mundo; o lugar é sempre identitário, relacional e histórico (AUGÉ, 1994); ele é existencial, fonte de autoconhecimento e responsabilidade social (SERPA, 2005a, p.213).

O entendimento e a compreensão sobre bairro neste estudo estão pautados em duas categorias de análise da Geografia, Espaço e Lugar. O espaço enquanto instância de produção-produto-reprodução social; e, o lugar como local de afeto, espaço vivido, ou seja, espaço de vivência e de significados. Neste sentido, o espaço é a materialização das dinâmicas e produções dos sujeitos histórico-sociais e o lugar corresponde as identidades e ao ideal de pertencimento material e imaterial, em diferentes escalas. Por essa razão, Benhur Pinós da Costa (2005) reconhece que “[...] toda identidade implica uma territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária” (COSTA, 2005, p.85).

Assim, o bairro que, historicamente, carrega diversos nomes – Linha 8 (oito)/ Estrada das Boiadas/ Estrada dos Bois/ Estrada da Liberdade/ Bairro da Liberdade – se configura enquanto espaço-e-lugar, onde a noção de construção histórica e social do espaço urbano comunga com a(s) identidade(s) individuais e coletivas do lugar, sendo processada diferentemente ao longo do tempo.

Por outro lado, ao trabalhar o espaço urbano, na perspectiva geográfica, se faz necessário uma noção de centro *versus* periferia. Onde, o conceito de localidade central corresponde, do ponto de vista geoeconômico, ao “[...] nível maior ou menor de acordo com a sua *centralidade*

– ou seja, de acordo com a quantidade de bens e serviços que ela oferta” (SOUZA, 2005, p.25, [grifo do autor]). E, a periferia compreendida enquanto urbanização popular, com baixa infraestrutura, pouca atuação do poder público em relação aos espaços mais elevados socialmente, além do *status* pejorativo ao termo e a população residente aos bairros ditos periféricos.

Há um “[...] processo dual de produção e expulsão dos pobres das cidades, obrigando-os a viver em periferias cada vez mais distantes [...]” (CANETTIERI, 2015, p.29); sendo uma realidade dentro da dinâmica do espaço urbano. Com isso, “[...] pobreza, expulsão e segregação são elementos constituintes da realidade urbana contemporânea” (CANETTIERI, 2015, p.29). Em relação a isso, Milton Santos (2018), reconhece “[...] que a principal função da ‘periferia’ [...] seria a de fornecer mão-de-obra ao ‘centro’” (SANTOS, 2018, p.77). Em outras palavras, o espaço e bairro periférico diz respeito aos corpos pobres, subalternos, marginais e segregados que fornecem seus serviços para construção da cidade e manutenção dos centros urbanos.

Porém, as periferias correspondem mais do que zonas de exílios, são espaços de reconfigurações socioculturais, já que os “circuitos inferiores” (SANTOS, 2018), como as favelas e os bairros suburbanos e periféricos, “[...] são, eles próprios, criadores de atividades [...]” (SANTOS, 2018, p.77) em conformidade ao centro socioespacial e econômico, chamado por Santos de “circuito superior”. Com isso, os espaços centrais existem, mas sem exclusividade, pois, ironicamente são nas favelas e periferias “[...] onde a maior parte das pessoas ganha mais que o salário mínimo e onde grande porcentagem está ligada de modo permanente à economia do centro” (SANTOS, 2018, p.77). Sendo assim, é possível questionar, espaço central e espaço periférico em relação a que? Para quem? Com qual concepção ou percepção?

Ora, a noção de centro *versus* periferia pode dá conta das desigualdades socioespaciais, uma vez que, “[...] as diversas frações do território não têm o mesmo valor e, igualmente, estão sempre mudando de valor” (SANTOS, 1985, p.62), mas não das diferenças. Assim, fisicamente periféricos, ao comprar os centros econômicos formais e estruturantes da cidade, mas não lugares de periferias, “[...] pois afinal de contas os bairros de status não são socialmente periféricos” (CORRÊA, 1993, p.18).

Assim, a cidade é obra realizada pelos sujeitos histórico-sociais alicerçada pela relação entre o complexo e contraditório, entre intrínseco e complementar – rico *versus* pobre; moderno

*versus* tradicional; viver *versus* sobreviver. Neste sentido, o sistemático processo de produção do espaço urbano a partir da criação e atuação socioeconômica do capitalismo que expulsa os desfavorecidos – pobres, subalternos, trabalhadores de base e desempregados – do eixo central para a periferia, coloca em questão a própria conceituação do que é centro, uma vez que os moradores das ditas periferias constroem, na maioria das vezes, os centros econômicos nos mais diversos espaços periféricos.

Neste sentido, Maria Auxiliadora Santos de Almeida ou, simplesmente, Dôra, Pedagoga e moradora do Curuzu há 55 anos, ao falar sobre a localidade, vai reconhecer que,

Ah! Importante aqui é que tudo o que a gente quer a gente tem. Não precisa ir para outro bairro. Temos lojas, várias lojas, posto de saúde, tudo aqui, não temos dificuldades. Tem tudo pertinho. Mercado. **A gente não precisa, se não quiser, não precisa se deslocar daqui para outro lugar, porque aqui tem tudo.** É isso que eu acho importante [...] (ALMEIDA, 2021, [grifo nosso]).

Entretanto, o bairro da Liberdade, assim como os demais bairros periféricos e, historicamente, marginalizados na Cidade de Salvador, enfrenta diferentes atos de desigualdades socialmente construídos e impostos pela cultura dominante e por uma pseudo elite soteropolitana, mas enquanto espaço-lugar se constrói e se reconstrói cotidianamente a partir das dinâmicas sociais realizadas pela população residente. Por essa razão, em termos, é possível considerar que a espacialidade produzida-e-reproduzida do espaço vivido na comunidade da Liberdade difere dos espaços percebido e concebido, dentro de um processo de opressão, invisibilidade e marginalização social, que produz, com isso, também, estigmas espaciais.

A Liberdade é território, ou seja, espaço de produto-produção-reprodução das ações sociais, mas, é, também, espaço de territorialidades. Esse bairro, aqui nesse trabalho, agrupa as áreas da Soledade, Queimadinho, Sieiro, Central, São Lourenço, Bairro Guarani, Ladeira de São Cristóvão, Lapinha, Pero Vaz e Curuzu, as três últimas localidades foram elevadas à categoria de bairros do Município de Salvador em 2017, na qualidade de comunidades afrodiáspóricas e de população predominantemente preta.

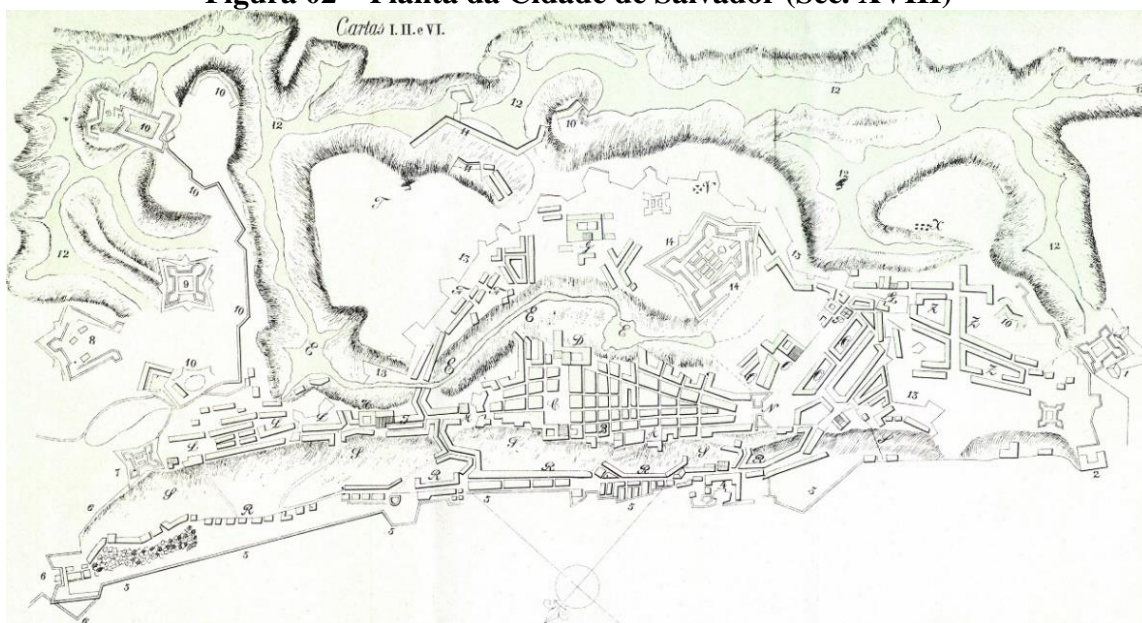
### 3.1 Breve histórico do Bairro da Liberdade

Segundo o historiador Luís Henrique Dias Tavares (2008), com o crescimento da população de Salvador a porta localizada ao norte, batizada na fundação da Cidade de São Salvador por Porta de Santa Catarina, e, inicialmente fixada na antiga rua da Misericórdia, foi transferida para o Carmo, recebendo também o nome de Porta do Carmo. Este processo dinâmico do espaço geográfico foi fundamental para formação dos bairros, “[...] que se definiram no início do século XIX” (TAVARES, 2008, p.123). Os limites ao norte da cidade – Carmo, Santo Antônio Além do Carmo, freguesias e adjacências – correspondiam ao subúrbio da antiga cidade (TAVARES, 2008).

Desse modo, a Estrada das Boiadas ou Estrada dos Bois, futuramente batizada por Bairro da Liberdade, participa ativamente dessa dinâmica socioespacial. A Estrada que originalmente servia de rota de ligação e passagem aos interiores da Bahia, especialmente, a Princesinha do Sertão – Feira de Santana –, que abastecia a capital com sua produção de gado, e, sendo via de acesso das localidades mais longínqua para o centro da cidade, passa a receber esses moradores que viviam no subúrbio ao norte da antiga cidade.

Maria Estela Rocha Ramos (2007) registra que “[...] há referências sobre esta estrada [Estrada das Boiadas], que parte do Alto da Soledade, já em 1715, demarcada na *Planta da Cidade de Salvador* [...]” (RAMOS, 2007, p.116 [grifo do autor]). Para confirmar tal informação, a autora apresenta um fragmento do texto-descritivo realizado pelo Brigadeiro Jean Massé, “[...] contratado para elaborar o Plano de Fortificação da Capital do Brasil [...]” (RAMOS, 2007, p.116). Assim, Jean Massé, citado por Ramos (2007), descreve “[...] já havendo no início do caminho para o interior da Bahia uma nova igreja de Nossa Senhora seria, em futuro próximo, o fulcro da urbanização dessa zona da cidade [...]” (MASSÉ [1715?] *apud* RAMOS, 2007, p.116), ou seja, a Igreja Nossa Senhora da Soledade, e por consequência a Estrada dos Bois, via de acesso ao interior da Bahia.

**Figura 02 – Planta da Cidade de Salvador (Séc. XVIII)**



Cópia do levantamento de Jean Massé [c.1715] que ilustra o livro de Vilhena – Cartas Soteropolitanas [1801].

Na tentativa de corroborar com a representação da importância da Estrada das Boiadas para a cidade de Salvador, Ramos (2007), expõe o depoimento de Braz do Amaral, ao relatar que “[...]Acha-se a cidade da Bahia em uma península ... recebendo mantimentos dos portos do Recôncavo e também do mar; recebe-os ainda por uma grande estrada, a mais antiga do Brasil, que parte da cidade, procurando a direção norte ...” (AMARAL [s.d.] apud RAMOS, 2007, p.117).

É importante registrar que Braz do Amaral reconhece tal estrada como a mais antiga do Brasil em direção ao norte da cidade de Salvador, ou seja, em direção ao recôncavo baiano e cidades como Feira de Santana, por via terrestre, pois, possivelmente, houve a necessidade de criar uma nova rota de escoamento das produções agropecuárias e para uma possível fuga, já que a principal via de acesso naquela época era pela Baía de Todos os Santos.

Contudo, o termo Liberdade que designa o bairro originário surge, provavelmente, entre a segunda metade ou fins do século XIX, pois faz referência ao grande marco da História da Bahia e, conseqüentemente, do Brasil, ocorrido em 1823 – a Independência na Bahia pelo Brasil.

Na manhã do dia 2 de julho, chega ao aquartelamento de Pirajá a notícia de que Madeira de Melo, com suas tropas embarcadas, iria deixar o porto da Bahia. Tomadas as providências, as brigadas puseram-se em marcha, pela antiga Estrada das Boiadas, em busca da Cidade. Os soldados, tendo à frente

o seu comandante, ao passarem pelo Convento da Soledade, em cujo largo as religiosas, do mesmo Convento, mandaram levantar um Arco do Triunfo (CARVALHO JÚNIOR; PORTO FILHO, 2015, p.96).

Como nota-se, Álvaro Pinto Dantas de Carvalho Júnior e Ubaldo Marques Porto Filho (2015), apresenta, na citação acima, o evento histórico ocorrido no dia 2 de julho de 1823, trazendo como referência o trajeto realizado pela tropa do Exército Libertador, comandada pelo coronel José Joaquim de Lima e Silva, que usou a antiga Estrada dos Bois como cortejo para adentrar à Cidade. Vale destacar, também, que na citação há alusão ao Convento da Soledade, que foi fundado em 28 de outubro de 1739, sendo anexo à Igreja de Nossa Senhora da Soledade, fundada em 1711.

Por conta deste evento histórico, o bairro da Liberdade rememora todos os anos, no dia 2 de julho, o desfile, tendo à frente, desde os primeiros anos de sua comemoração, os carros com as estátuas do caboclo e da cabocla, símbolos dos donos da terra do Novo Mundo, em homenagem a Independência na Bahia pelo Brasil. Por consequência, e em homenagem a um dos heróis da Independência, a principal avenida do bairro passou a ser denominada de Lima e Silva, mantendo ainda sua principal atividade de rota e via de ligação entre as localidades longínquas ao centro da cidade de Salvador.

Assim, Júlio Braga (1988) escreveu no periódico *Tribuna da Bahia*:

No início deste século [XX] a sociedade local foi tomando rumos opostos ao da ocupação imobiliária de Salvador. Desse modo, os ricos passaram a ocupar a orla marítima, sentido norte a partir da Barra. O negro recém-saído de um regime escravocrata ocupou as terras a partir do atual centro histórico em direção a Pirajá. A Liberdade, assim, tornou-se uma importante via de ligação dos bairros proletários (BRAGA, Júlio. **Tribuna da Bahia**. Salvador, 25 de set. de 1988)

Contudo, e como já visto anteriormente, é importante fazer apenas uma ressalva à fala do autor, Júlio Braga, pois, o bairro da Liberdade não ‘tornou-se uma importante via de ligação’, mas, sim, permaneceu, e ainda permanece, sendo uma importante rota de acesso, desde seu surgimento. Se no passado servia de ligação comercial e econômica para as atividades agropecuárias, desde o século XX serve de via de acesso aos transportes públicos dos bairros do subúrbio ferroviário e periféricos mais afastados em direção ao antigo centro histórico, administrativo e econômico da Cidade.

O bairro da Liberdade é também classificado como bairro periférico de Salvador. Neste sentido, periferia deve ser compreendido enquanto segregação socioespacial, ou seja, “[...] os

trabalhadores são responsáveis por produzir a mesma cidade que os lança para as periferias distantes. O trabalhador urbano, precarizado, explorado e expulso, poderia dizer: ‘A cidade que construo é a cidade que me expulsa’” (CANETTIERI, 2015, p.30).

Dando um salto na história, em 1929, a Estrada da Liberdade recebeu, oficialmente, após denúncias e reclamações por parte dos moradores aos jornais e aos setores públicos, os trilhos da linha do bonde que antes correspondia apenas o trecho Barbalho-Lapinha. A “Linha 8”, ramal do percurso Barbalho-Lapinha se estendeu da Liberdade até a entrada da fazenda Conceição, atualmente Bairro Guarani, onde encontra-se a Escola Municipal Abrigo Filhos do Povo (MENDES, 1999, 2008). Essa informação também foi constatada por Ramos (2007) ao afirmar que “[...] antes da Linha 8, o bairro [da Liberdade] era atendido pelo serviço de bonde que passava na parte baixa do bairro, na Av. Gen. San Martins, a Linha Calçada-Retiro, cujo percurso incluía o Largo do Tanque” (RAMOS, 2007, p.117).

Assim, a Liberdade passou a ser identificada pelo ramal do percurso da linha do bonde. “[...] O ‘Bonde da linha 8’, como ficou conhecido, circulou por muito tempo pela rua principal do bairro [...] até o ano de 1957, quando passou a ser substituído por ônibus elétricos” (MENDES, 2008, p.49).

**Figura 03 – Os trilhos da Linha 8**



Fonte: Fundação Gregório de Matos. Rua Lima e Silva [sem data].

Contudo, ao longo do tempo, o termo “Linha 8 (oito)” para se referir ao bairro da Liberdade, tomou uma conotação pejorativa, na tentativa de marginalizar e criminalizar os moradores dessa localidade, atribuindo ao “Bonde da linha 8” a fama de trilha das brigas e

confusões. Mendes (2008) considera em seu trabalho que “[...] ainda é um ponto obscuro e precisa ser esclarecido na sua verdadeira essência o fato de a ‘Linha 8’, que serviu ao bairro da Liberdade, ter herdado a pecha de ‘linha perigosa e violenta’” (MENDES, 2008, p.50).

Todavia, até a década 1940, Salvador convivia espacialmente com a dicotomia entre o centro-urbano e a periferias arrabaldes interioranos. Bem como, o “equilíbrio” entre a capital Salvador e os interiores. Sobre este assunto, Mendes (1999) descreve que,

O aumento demográfico ocorrido em Salvador, com um ritmo lento até o ano de 1940 e, acelerando-se progressivamente a partir daí, provocou uma expansão física espetacular atingindo áreas afastadas com a criação de novos bairros, cujos assentamentos de características desordenadas, terminaram por gerar um cenário urbano confuso e problemático provocando, conseqüentemente, uma desorganização sem precedentes. A expansão seguiu rumos diferentes: as camadas privilegiadas seguiram uma direção, enquanto a grande massa desprivilegiada encetou sua jornada para outra direção demarcando, visivelmente, o cenário urbano em áreas nobres e áreas populares. (MENDES, 1999, p.55-56).

Ora, Mendes (1999) reforça que a partir da década de 1940, a camada privilegiada de Salvador começa a ocupar as áreas como Campo Grande, Corredor da Vitória, Graça, Federação e a orla oceânica, enquanto que os trabalhadores, os corpos pretos, os subalternos permanecem ou seguem em direção as áreas populares, como Liberdade, São Caetano, Suburbana, chegando até Pirajá, e, posteriormente, Cajazeiras, Águas Claras e Valéria.

Desse modo, Mendes (1999) justifica.

O Bairro da Liberdade (antiga Estrada das boiadas) iniciou-se efetivamente, a partir de 1946 com as ocupações do Corta-braço, do Gengibirra, do Estica e do Dois de Julho. Sem grandes especulações imobiliárias aquela área foi ocupada e constituída pela maioria desfavorecida da cidade e do interior, no auge das grades migrações. (MENDES, 1999, p.54)

Ou melhor, com tal dinâmica socioespecial, o bairro da Liberdade vai incorporando e ampliando áreas como Largo do Ouro, também chamado de Mirante (atual Sieiro), que em 1928 já era utilizado enquanto espaço para feira livre; Roça de Candomblé<sup>33</sup> (atual Feira do Japão), que em 1935 recebe por definitivo a feira livre da localidade; além das antigas fazendas e vilas existentes que foram loteadas, ocupadas ou invadidas como a Fazenda Conceição (atual Bairro Guarani), a Fazenda de Santo Antônio (atual Bairro Curuzu), o Corta-braço, invadido em 1946

---

<sup>33</sup> A localidade onde é realizada a feira livre da Liberdade, chamada atual por Feira do Japão, era originalmente chamada de Roça de Candomblé, pois, havia naquela área um Terreiro de Candomblé.

(atual Bairro Pero Vaz), a Gengibirra, invadida em 1947, dando origem ao Estica e ao Bairro de São Lourenço da Liberdade, a fazenda Dois de Julho, invadida também em 1947, recebendo atualmente o nome de Central.

Após tais transformações, ocorridas partir da década de 1940, a Liberdade processou com tanta rapidez o crescimento de extensão territorial e populacional “[...] que o bairro alcançou dimensões espetaculares [...]” (MENDES, 1999, p.74). Assim, sua área passou a corresponder da Praça da Liberdade (Largo da Soledade) – incluindo Lapinha, Queimado (Rua do Queimadinho), Sieiro (antigo Mirante), Favela, Avenida Lima e Silva, Central (antiga Sereia), São Lourenço, Estica, Pero Vaz, Avenida Peixe, Curuzu, Bairro Guarani – até a Ladeira de São Cristóvão, limite com o Largo do Tanque. Sendo, contudo, “[...] apenas uma panorâmica de Salvador até 1970” (MENDES, 1999, p.74).

Na verdade, desde a década de 1960, a Liberdade sofreu intensas modificações, especialmente, em nível de estrutura e infraestrutura urbana (MENDES, 1999, 2008). Porém, a década de 1970 representa a reconfiguração socioespecial do bairro a partir das dinâmicas culturais de resistência, em especial, com a fundação do Bloco afro Ilê Aiyê, em 1974. Assim, é possível reconhecer que o bairro com vários nomes – Estrada das Boiadas, Estrada dos Bois, Estrada da Liberdade, Linha 8 (Oito) e Bairro da Liberdade – é um dos mais tradicionais territórios de Salvador, ou seja, a Liberdade enquanto estrutura espacial “[...] é testemunha dos diversos tempos da cidade” (RAMOS, 2007, p.118).

### **3.2. Os limites espaço-territoriais da Liberdade**

O bairro da Liberdade, na qualidade de freguesia e, posteriormente, de subdistrito do bairro de Santo Antônio Além do Carmo – conforme a Lei nº1038, de 15 de junho de 1960, registrada pela Prefeitura de Salvador e assinada pelo então prefeito Heitor Dias, iniciava a partir da ladeira da Soledade, “[...] que seguindo ao longo da Estrada da Liberdade ou Avenida Lima e Silva [...]” (RAMOS, 2007, p.118), em seguida vem “[...] o Largo da Lapinha, as estradas do Sieiro, da Feira do Japão, do Duque de Caxias, do Pero Vaz, do Curuzú, São Cristóvão, Guarani, Alegria, São Lourenço, chegando-se no Largo do Tanque e Baixa do Fiscal” (RAMOS, 2007, p.118).

Porém, com a explosão demográfica das áreas agrupadas à Estrada da Liberdade, ao longo dos tempos, os moradores de diferentes áreas deste bairro como Lapinha, Pero Vaz, Curuzu, Bairro Guarani, começaram a reconhecer e legitimar suas comunidades como bairros vizinhos e adjacentes ao bairro de dimensão espetacular. Neste sentido, é importante frisar que, as dinâmicas do espaço e da paisagem local ocorrem interligadas pelos processos sociais, ou seja, é “[...] vivenciando experiências por eles mesmos produzidas e demarcando fronteiras simbólicas” (MENDES, 2008, p.43), que os sujeitos histórico-sociais constroem territorialidades.

Desta forma, e, na tentativa de diminuir as discordâncias existentes sobre os limites dos bairros de Salvador, e no tocante ao bairro da Liberdade, o Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social (CIAGS), vinculada a Universidade Federal da Bahia (UFBA), em parcerias<sup>34</sup>, desenvolveu um trabalho de pesquisa para o mapeamento dos bairros da cidade a partir das históricas bacias hidrográficas.

Neste trabalho, a configuração espacial da Liberdade circunda a Estrada da Liberdade (Avenida Lima e Silva) e as localidades do Bairro Guarani, leva o termo “bairro” apenas no nome, Sieiro, São Lourenço, Alegria, Estica e São Cristóvão (SANTOS (org.), 2010). Já as localidades como Pero Vaz, Lapinha e Curuzu representariam bairros independentes; e a Soledade faria parte do bairro da Lapinha.

Contudo, foi apenas, no dia 20 de setembro de 2017, que a Prefeitura Municipal do Salvador, na gestão de Antônio Carlos Magalhães Neto, oficializou a Lei nº 9278/2017, onde dispõe sobre a delimitação e denominação dos bairros do Município de Salvador, Capital do Estado da Bahia (SALVADOR, 2017); e, por consequência, revogou, assim, a Lei nº 1038, de 15 de junho de 1960, conforme estabelece o artigo 12.

No artigo 6, da presente Lei, é apresentada uma lista em ordem alfabética com os 163 bairros reconhecidos pela Prefeitura Municipal. E, no tocante ao presente estudo, os bairros configurados a partir da urbanização e (re)configuração da Estrada da Liberdade, em ordem alfabética, são, respectivamente, 59. Curuzú; 87. Lapinha; 88. Liberdade e 118. Pero Vaz.

---

<sup>34</sup> Com o Governo do Estado da Bahia (na gestão de Jaques Wagner), órgãos estaduais como a Secretária do Meio Ambiente do Estado da Bahia – SEMA e a Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia – CONDER, a Prefeitura Municipal do Salvador (na gestão de João Henrique Barradas Carneiro) e, também, órgãos municipais como a Superintendência do Meio Ambiente – SMA/PMS e a Superintendência de Controle e Ordenamento de Uso do Solo do Município – SUCOM/PMS.

Novamente, Bairro Guarani, Ladeira de São Cristóvão e Soledade não são reconhecidos enquanto bairros.

Contudo, a Lei nº 9278/2017 apenas lista os bairros, sem apresentar, de forma descritiva, os limites oficiais de um bairro para o outro. Neste sentido, a Lei nº 9278/2017 oficializa os bairros da Cidade de Salvador, mas quem apresenta os possíveis limites espaciais de cada bairro da Cidade é a obra organizada por Elisabete Santos, José Antônio Gomes Pinho, Luiz Roberto Santos Moraes, Tânia Fischer, e outros (2010).

Porém, segundo Clímaco Dias (2017), estabelecer os limites dos bairros “[...] por bacias hidrográficas é a manutenção da prática de juntar áreas muito desiguais socialmente [...]” (DIAS, 2017, p.118); pois, ainda segundo o autor, “[...] a idéia [sic] de fazer agregações destes por bacias hidrográficas é um passo atrás, visto que bacias jamais foram fator social de agregação de bairros na cidade” (DIAS, 2017, p.119).

Por outro lado, mais do que entender a respeito da reconfiguração da Liberdade a partir da Lei que dispõe sobre a delimitação e denominação dos bairros do Município de Salvador ou de estabelecer uma crítica acerca dos limites expostos por base das bacias hidrográficas, é compreender tais significados para seus moradores, uma vez que “[...] é inútil e até ingênuo acreditar que o planejamento urbano é a única solução para todos os males que afetam o meio urbano” (SILVA, 2018, n.p.).

Assim, de acordo ao depoimento da entrevistada Maria Auxiliadora Santos de Almeida, mais conhecido por Dôra, moradora do Curuzu há mais de 50 anos, diz: “[...] eu considero aqui tudo ainda Liberdade. Para mim, o Curuzu é rua do Curuzu no bairro da Liberdade. Eu considero assim. [...]eu ainda considero o Curuzu como rua e não como bairro” (informação verbal)<sup>35</sup>. Ou seja, o Curuzu está ligado por interdependência ao bairro da Liberdade, mesmo agora sendo oficialmente bairro.

### **3.3. O Bairro do Curuzu**

O Curuzu surge do processo de expansão do bairro da Liberdade, e, conseqüentemente, da necessidade de novos espaços para habitação e moradia da população subalterna de Salvador.

---

<sup>35</sup> Entrevista cedida por ALMEIDA, Maria Auxiliadora Santos de. **Entrevista V** [ago.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 ago. 2021.

Contudo, Ângelo Serpa (2005a) reforça que “[...] a história do Curuzú está relacionada à história do bairro da Liberdade” (SERPA, 2005a, p.214), não apenas pela proximidade espaço-territorial entre os dois bairros, mas, pelas relações e dinâmicas socioespaciais produzidas, reproduzidas e vivenciadas pelos moradores. Tanto que alguns moradores ainda consideram o Curuzu como bairro da Liberdade.

O crescimento populacional do Curuzu ocorre por volta de 1946, quando os moradores de áreas adjacentes e os migrantes dos interiores da Bahia e de outras regiões do Brasil provocam uma invasão coletiva; além dos arrendamentos de terras já existentes na Fazenda Santo Antônio<sup>36</sup>, de propriedade da família Martins Catharino<sup>37</sup> (MENDES, 1999; SOUZA,2004).

Na década de 1950 a localidade já possui sua espacialidade com ruas, transversais, ladeiras, becos e vielas. Mas, será entre 1960-1970 que o Curuzu passa a tomar configurações próximas da atual, tanto no tocante a infraestrutura, quanto nos aspectos socioespaciais, tendo como símbolo de resistência e de arte a fundação do Bloco afro Ilê Aiyê, em 1974.

O Curuzu faz limite com a Avenida General San Martin e com os bairros da Liberdade, Santa Mônica, Pero Vaz e Largo do Tanque.

---

<sup>36</sup> Ainda que originalmente fosse propriedade da família Martins Catharino a localidade do Curuzu com seus “novos” proprietários foi legitimada pela Secretaria Municipal de Terras na gestão de Lídice da Mata (SOUZA, 2004).

<sup>37</sup> A fazenda que abrangia Curuzu, Santa Mônica, São Caetano, Fazenda Grande do Retiro, chegando até Plataforma, pertencia a família Martins Catharino, tendo como o grande chefe da família Bernardo Martins Catharino, dono da União Fabril – fábrica instalada em Plataforma e proprietário de uma mansão no bairro da Graça, onde hoje funciona o Palacete das Artes, espaço museológico, vinculado ao Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC).

**Figura 04 – Mapa dos limites e fronteiras do bairro do Curuzu**



Fonte: PMS, 2020. Mapa elaborado pelo geógrafo Nilton Sousa Santana (IFBA), em 2021, para compor o texto dissertativo.

Porém, até 2017, o Curuzu correspondia apenas comunidade cultural da Liberdade, ainda que alguns moradores já considerassem a localidade na qualidade de bairro interdependente ou independente ao Bairro da Liberdade. Entretanto, saindo da concepção pura e simples a respeito sobre bairro, como um mero espaço administrativamente delimitado, para compreender enquanto território de produções e reproduções político-econômica-sociais, além das territorialidades presentes neste espaço, o Curuzu é expressão de negritude, de ação e valorização afirmativa dos corpos pretos e de ancestralidade.

A comunidade do Curuzu é reconhecida mundialmente pelos traços da africanização brasileira, sendo, midiaticamente, conhecida enquanto reduto da cultura negra fora do continente africano. Recebendo, inclusive, em 2002, o título de território cultural afro-brasileiro pelo Programa Brasil Patrimônio Cultural do Ministério da Cultura. Além disso, é na Rua do Curuzu que encontra-se dois dos terreiros de candomblé de identidade coletiva *jeje savalú*, *Acè Jitolu* e *Vodun Zó*.

### 3.4. A inconclusão do nome Curuzu

Segundo estudos anteriores (MENDES, 1999, 2008; SOUZA, 2004; RAMOS, 2007) o território do Curuzu no passado era uma fazenda, denominada por Fazenda Santo Antônio, de propriedade da família de Bernardo Martins Catharino, sendo ao longo do início do século XX loteada e, também, invadida, pela população que necessitava de moradia. A atual localidade do Curuzu, durante muito tempo, foi também chamada de Alto do Bonfim ou Vista do Bonfim, já que dali era possível enxergar a Igreja Basílica do Senhor do Bonfim, localizada no Largo do Bonfim, na cidade baixa de Salvador.

Porém, Valéria Catarina Lima, neta biológica, biógrafa de Mãe Hilda e ex-moradora do Curuzu, relata que “[...] minha avó [Mãe Hilda] foi morar no Curuzu, em 1930, entre [19]32 e [19]35, ela nasceu em 1923, e já era Curuzu” (informação verbal)<sup>38</sup>. Assim, é possível considerar que no início do século XX a localidade já levava o nome de Curuzu. Contudo, tanto os moradores, quanto os estudiosos sobre o bairro, não são unânimes quanto a origem do nome Curuzu.

Neste sentido, durante toda pesquisa, para justificar o nome, houve referência a Batalha de Curuzu, ocorrida no forte de mesmo nome localizado às margens do Rio Paraguai, a direita da posição de Humaitá, entre os dias 1º e 3 de setembro de 1866, no contexto da Guerra do Paraguai. Mas, sem nenhum elemento plausível para ligar tal batalha ao Bairro da Liberdade. Houve também alusão à origem africana, sendo possivelmente uma palavra iorubana, cuja o significado seria ‘bolo fecal’, sendo um termo pejorativo usado em tratamento aos moradores da localidade. Porém, não há em nenhum material consultado sobre a língua africana (CASTRO, 1981, 2001; BENISTE, 2011) nem o nome Curuzu, tão pouco, palavras com expressão e sentido similar.

Já segundo Flávia Silva de Souza (2004), alguns moradores “[...] dizem que é de origem indígena, pois, durante a independência da Bahia, um índio chamado Curuzu teve grande destaque em batalhas ocorridas na principal rua do bairro” (SOUZA, 2004, p.02). Sendo, portanto, mais uma menção sem nenhum respaldo historiográfico.

---

<sup>38</sup> Entrevista cedida por LIMA, Valéria Catarina dos Santos. **Entrevista II** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 1º jun. 2021.

Contudo, seguindo a linha de que o nome Curuzu seja uma expressão indígena, Flávia Pedroza Lima e Ildeu de Castro Moreira (2005) descreve que o termo Curuzu, é usado pelos povos Guaranis e Curuçá (Curuaçá), sendo encontrado também entre os povos tupinambás, e, corresponde a palavra Cruz<sup>39</sup>, do português e espanhol. Neste sentido, a origem mais próxima para respaldar o nome dado a localidade vem da expressão indígena, assim, como tantos outros nomes usados na cidade de Salvador, tais como Itapuã, Piatã, Abaeté, Sussuarana e, o próprio, Curuzu.

**Figura 05 – Imagem de parte da rua do Curuzu e da entrada rua do Progresso**



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

A possível (in)-conclusão dada ao nome Curuzu, nesse trabalho, dialoga em primeiro lugar com o entendimento apresentado por Lima e Moreira (2005), ou seja, o uso das palavras indígenas que foram, ao longo do tempo, sendo incorporadas à língua portuguesa do Brasil. Essa justificativa pode ser identificada a partir estruturação geográfica do lugar; pois ao adentrar à Rua do Curuzu pelo bairro da Liberdade é possível constar uma bifurcação (**figura 05**) na

---

<sup>39</sup> Cruz é uma designação antiga usada para a constelação do Cruzeiro do Sul (LIMA; MOREIRA, 2005).

metade do caminho, entre a continuidade da rua do Curuzu (à esquerda) e a rua do Progresso (à direita) similar uma cruz.

### **3.5. Curuzu: um lugar de expressão sociocultural**

No início dos anos 2000, Instituto Sócio-Cultural e Carnavalesco Ibasòaré Iyá, criado por moradores da Liberdade e do Curuzu, na década de 1990, em parceria com o Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), a Secretaria Municipal da Reparação (SEMUR) e a Faculdade de Turismo da Bahia (FACTOR), pertencente ao grupo de faculdades integradas Olga Mettig, desenvolveu o projeto ‘Curuzu: corredor cultural da Liberdade’ (MIRA, 2006). Segundo Rejane Silva Mira (2006), a ideia desse projeto surgiu “[...] com um foco direcionado para a sustentabilidade da população do local e outra na preservação da cultura negra [...]” (MIRA, 2006, p.107).

Sobre esse projeto, Valéria Lima afirma que,

[...] a ideia disso era justamente trazer turistas para o Curuzu, para movimentar ainda mais a economia. Então, as pessoas que já vendiam comidas ali no Curuzu poderiam melhorar seus restaurantes, a ideia era conseguir incentivo financeiro para isso, claro! Mas, que as pessoas pudessem melhorar esses ambientes, se preparassem profissionalmente, para receber este público que seria atraído para o Curuzu [...]. A gente sabe, se essas estruturas fossem montadas facilmente isso teria resultados (Valéria Lima, 2021).

Porém, devido à falta de financiamento e de um apoio efetivo de empresas e órgãos ligado ao turismo o projeto não obteve grandes resultados, nem desenvolveu grandes extensões (MIRA, 2006). Contudo, Rejane Silva Mira descreve que em 2005 houve “[...] o primeiro simulado do Corredor Cultural, mais de 500 pessoas já visitaram o bairro, segundo estimativa do grupo gestor [...]” (MIRA, 2006, p.110), tendo, na época, 250 moradores envolvidos diretamente com a ação, fornecendo seus serviços (Mira, 2006). A autora ainda apresenta o depoimento de uma moradora do Curuzu ao relatar sobre sua participação no projeto.

Eu fiquei satisfeita e surpresa com as coisas que foram reveladas. Eu costumo dizer que toda vez que eu desço e subo o Curuzú eu vejo um Curuzú novo. Eu fico pensando que nos quarenta e cinco anos que eu moro no Curuzú, muitas coisas estavam ao meu redor e passavam despercebidos até o trabalho de interpretação. Agora com esse conhecimento, a cada momento vejo novas possibilidades para o bairro (Valdiria das Virgens, 2006 apud MIRA, 2006, p.110).

A partir do depoimento de Valdiria das Virges (MIRA, 2006) é possível extrair diversos elementos para tentar compreender as expressões socioculturais do Curuzu, inclusive quando a entrevistada afirma que “muitas coisas estavam ao meu redor e passavam despercebidos”, uma vez que tais atrativos já existiam no bairro antes da proposta e promoção desse projeto. Neste sentido, o Curuzu é lugar cultural não pela existência ou inexistência de uma determinada ação, pois a localidade já carrega elementos sociais e culturais bem definidos, como o Ilê Aiyê e seus projetos sociais (Banda Erê e Banda Aiyê), os bares e restaurantes locais, os salões de beleza, a exemplo do famoso salão de beleza Gerusa das Tranças e do Valéria e Catarina Lima Penteado Afro.

#### 4. Kwe-Ancestral: os espaços de terreiros na comunidade afrodiaspórica do Curuzu

No processo de africanização dos idiomas africanos no Brasil, a palavra *Kwe*, oriunda do antigo reino do Daomé, foi incorporada para designar os espaços de sagrados dos grupos étnicos denominados, genérica e religiosamente, aqui no Brasil de povos jejes, uma vez que *Kwe* significa casa, ou seja, espaço para habitação ou moradia (AMIM, 2011; PARÉS, 2018). Neste sentido, o termo *Kwe* não corresponde única e exclusivamente a estrutura física de uma casa ou a composição nominal de um determinado terreiro de candomblé, mas, também enquanto relação ancestral, já descreve sobre a casa dos *voduns*.

Os espaços de terreiros de candomblés são lugares do sagrado, com ritos, rituais e cerimônias as divindades africanas e afro-indígenas; são geografias míticas, ao estabelecerem uma dialogicidade entre mundo visível (a terra) e o mundo ou esfera invisível (mítico e mitológico), chamado pela cultura ocidental de céu; são locais de patrimônios, constituídos a partir de um legado africano e afrodiaspórico em conformidade com a memória coletiva; além disso, são territórios de ancestralidade e de axé<sup>40</sup>.

Para Muniz Sodré (2002),

Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois, ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África “qualitativa” que se faz presente, condensada, reterritorializada. Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro. (SODRÉ, 2002, p.55)

Desse modo, os terreiros de candomblés são, também, grandes comunidades, ou seja, espaços coletivos, onde a participação social, as dinâmicas cotidianas e o universo interno e externo do local que circunda o terreiro, onde está instalado, são realizadas ativamente. Os terreiros de candomblés são espaços reterritorializados, em conformidade com o patrimônio simbólico e cultural da África afirmando-se enquanto território de transmissão e preservação dessa herança cultural, todavia, unilateralmente, ligado aos limites sociais que os cercam. Desse modo, são espaços independentes, mas, ao mesmo tempo, espaços solidários, ao participar do universo circunvizinho.

---

<sup>40</sup> Axé (*Àse*) pode/deve ser entendido como força, poder, ordem e energia – seja, individual, coletiva ou ancestral (espiritual) por Deus (*Olódumarè*) ou pelos deuses.

#### 4.1. As reorganizações culturais e religiosas dos africanos na Bahia

Parafrazeando Luis Nicolau Parés (2018), o relato sobre as reorganizações culturais e religiosas dos africanos no Bahia e, por consequência no Brasil, que se convencionou a chamar de candomblé(s), escapa ao propósito deste trabalho. Entretanto, é preciso apresentar uma breve descrição sobre o tema (PARÉS, 2018). O Candomblé é uma religião criada, inventada e reinventada pelos africanos escravizados no continente americano, a partir das realidades e das condições impostas no Novo Mundo (América).

O termo *Candomblé*, é uma palavra africana, oriunda do povo banto, que deriva, possivelmente, das palavras – “*kandomidé*”/“*kàndomedé*”/“*kudomba*”/“*kòdòmbédá*” –, tendo como significado lato o ato de louvar, cultuar ou pedir por alguém ou por algo, ou, simplesmente, como local de culto (CASTRO, 1981). O Candomblé é visto como uma religião brasileira de matrizes culturais e religiosas africanas, pois, há elementos e características que o difere das práticas de cultos em África, a exemplo das celebrações realizadas no continente africano. Na África tradicional, normalmente, cada grupo étnico realizavam rituais para uma determinada divindade.

Assim, o *Orixá Xangô* (divindade da força, da justiça, do poder e do fogo) era reverenciado na região de *Oyó* (atualmente região integrante a Nigéria), bem como, as cerimônias ao *Vodum Dan* (a serpente, divindade responsável pelo equilíbrio e pelo poder da transformação) era realizado pelos povos daomeanos, isto é, no antigo reino do Daomé. Será no Brasil, pelas diversas estratégias utilizadas pelos africanos escravizados, que os cultos enquanto reorganizações culturais e religiosas aos *Orixás/Voduns/Inkices* em ‘harmonia’ num mesmo espaço físico ocorrerá.

Com isso, é possível considerar que o Candomblé, mais do que um espaço de institucionalização religiosa, é, em primeira instância, local de resistência contra os infortúnios da escravidão (PARÉS, 2018). Foram também por grupos étnicos e culturais que os escravos se organizaram para louvarem suas divindades e ancestrais, mesmo havendo influências e confluências das práticas dos ritos e rituais de diferentes civilizações ainda em África (PARÉS, 2018) e, posteriormente, aqui no Brasil. Neste sentido, não há como precisar qual foi a primeira comunidade afro-religiosa a se (re)organizar na Bahia.

Contudo, se convencionou a declarar como o primeiro terreiro de candomblé na Bahia, instalado na área urbana da Cidade de Salvador, a partir dos primeiros estudos, em especial, pelo pioneirismo de Nina Rodrigues (2010), foi fundado próximo a Igreja da Barroquinha, não sabendo ao certo a data de sua fundação, mas tendo como marco o século XIX (VERGER, 1997; LIMA, 2003; RODRIGUES, 2010; PARÉS, 2018).

Segundo estudos (VERGER, 1997; LIMA, 2003; RODRIGUES, 2010), o terreiro da Barroquinha foi fundado pelos nagôs<sup>41</sup>, liderados sempre por mulheres e, possivelmente, dando origem à identidade coletiva do *ketu*. É importante observar que as histórias sobre a criação desse terreiro de candomblé, bem como, sobre as primeiras dirigentes, são controversas. Porém, os relatos mais comuns descrevem que, o terreiro originalmente fundado atrás da Igreja da Barroquinha, por três africanas, mudou diversas vezes de local até se instalar por definitivo na Avenida Vasco da Gama, sob o nome de *Ilê Iyánassô (Ilê Axé Iyá Nassô Oká)*, mais conhecido por Casa Branca, tendo lideranças como Marcelina (*Obátossí*), Maria Júlia Figueiredo (*Omonikè*), Maximiniana Maria da Conceição, mais conhecida por Tia Massi (*Oinfunké*) e mais recentemente Altamira Cecília dos Santos<sup>42</sup>, mais conhecida por Mãe Tatá (*Osun Tomilá*), sendo a oitava ao assumir o mais alto cargo sacerdotal – de *Iyalorixá*<sup>43</sup> – da Casa Branca.

#### 4.2. As identidades coletivas dos Candomblés

Para Pierre Fatumbi Verger (1997) o candomblé “[...] tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções [...]” (VERGER, 1997, p.17). Pois, “[...] uma multidão de cativo que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas [...]” (VERGER, 1997, p.22), tendo em comum a infelicidade de estar reduzido à escravidão e fé em seus ancestrais (VERGER, 1997). Assim, expressões de culturas e religiões africanas se configurava enquanto “[...] uma consequência imprevista” (VERGER, 1997, p.22).

---

<sup>41</sup> O termo que origina-se de um apelido pejorativo aos iorubanos, pois significa “sujo” ou “piohento”, passou a ser designado para qualquer africana/africano vindo das regiões correspondentes ao povo/língua iorubana e, posteriormente, referência a uma identidade coletiva afro-religiosa do “povo de Santo” (LIMA, 2003).

<sup>42</sup> Falecida em 07 de dezembro de 2019.

<sup>43</sup> Termo iorubano para designar o maior cargo dado as mulheres dentro dos terreiros de candomblés (*ketu*), chamadas, usualmente, também de Mães-de-Santo.

Sem tentar estabelecer a ideia de ciclos do tráfico negreiro, ao longo de mais de trezentos anos o Brasil recebeu diferentes grupos étnicos oriundos da África tradicional, tais como, os sudaneses; congoleses; os povos Ewé-fon; nagô-iorubás e hauças, cada etnia com seus saberes, costumes e práticas rituais distintas (VERGER, 2002; CASTRO, 2012). Desse modo, no processo de reorganização religiosa os candomblés passaram a ser reconhecidos a partir dos padrões dominantes à sua linhagem étnica de origem, mítica ou consanguínea, sendo genericamente denominados de “nações”.

Para Vivaldo da Costa Lima (2003) a “nação” de santo ou de candomblé corresponde aos “padrões dominantes”.

[...] apesar dos mútuos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações; adaptando-se à circunstância global; assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança [...] (LIMA, 2003, p.27).

Vivaldo da Costa Lima (2003), ainda completa afirmando que,

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes sim, fundados por africanos – angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos [...] (LIMA, 2003, p.28).

A “nação de santo ou de candomblé” (LIMA, 2003) corresponde na atualidade um conceito teológico afro-religioso, ou seja, configura-se enquanto padrão dos ritos e rituais praticados dentro dos terreiros de candomblés. Assim, as “nações” – Ketu, Angola ou Banto e Jeje – não, necessariamente, diz respeito a linhagem étnica de descendência do praticante das religiões de matrizes africanas, mas, apenas, única e exclusivamente, representam as normas dos ritos e dos padrões transmitidos dentro dos terreiros de candomblés.

A respeito do termo “nação”, Luis Nicolau Parés (2018) salienta que a expressão era utilizada pelos traficantes de escravos, desde o século XVI, “[...] para designar os diversos grupos populacionais autóctones [...]” (PARÉS, 2018, p.23), ou seja, o uso do termo estava sendo empregado para “[...] senso de identidade coletiva [...]” (PARÉS, 2018, p.23) na

qualidade de classificação administrativa e de controle; assim, diminuía o risco de agrupar numa única fazenda uma quantidade significativa de negros escravizados da mesma “nação”, e, com isso, provocar revoltas contra o senhor de engenho.

As denominações metaétnica utilizadas e impostas pela elite escravista, embora na maioria estivessem fortemente associadas a determinados portos ou áreas geográficas de embarques, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de componentes culturais e linguísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas dominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos. (PARÉS, 2018, p.29)

Contudo, a identidade coletiva dada as expressões culturais e afro-religiosos não pode ser compreendida como pureza africana, pois, é salutar reconhecer que ao longo do tempo ocorreram influências e confluências entre as nações assumidas pelos africanos e, posteriormente, pelos seus descendentes, em todo território nacional. É necessário destacar também que as três “nações de candomblés” mais difundidas, ainda que com diferentes recombinações sócio-linguísticas, são: Ketu (dos povos nagô-iorubás), Banto (angola-congoleses) e Jeje (agrupando os povos Ewé, Fon, Fanti e Ashanti).

As caracterizações das identidades coletivas ultrapassam a proposta inicial da pesquisa. Entretanto, é necessário, em linhas gerais, apresentar os demarcadores entre as “nações de santos/candomblé” (LIMA, 2003).

O Ketu agrupa os povos sócio-linguísticos iorubanos, também conhecidos no Brasil por nagôs ou nagô-iorubá, que no continente africano correspondiam aos antigos reinos da África Ocidental, abarcando subgrupos das regiões como Oyó e Ketu, cujos territórios atualmente correspondem a Nigéria e ao Benin. Essa “nação” é sem sombra de dúvida a mais difundida na Bahia, mais especificamente na Capital (Salvador), tanto pela quantidade de terreiros declarantes, quanto pelos diversos estudos e obras publicadas. O Ketu, entre outros elementos formadores, cultua os *Orixás*, tais como *Ogun*, *Xangô*, *Oxumarê*, *Oxum* e *Oxalá*.

O povo Banto ou Angola apresenta as heranças dos povos angola-congoleses, correspondendo aos atuais países Angola, Congo e República Democrática do Congo, com a predominância de três línguas estruturais – quicongo, quimbundo e umbundo. Esse grupo étnico religioso prestam rituais os *inkices* (*PambuNjila* ou *BomboNjila*, *Inkosi*, *Mutakalambô*, *Katendê*), tendo *Kindembu* (Tempo) enquanto divindade da transformação e renovação do

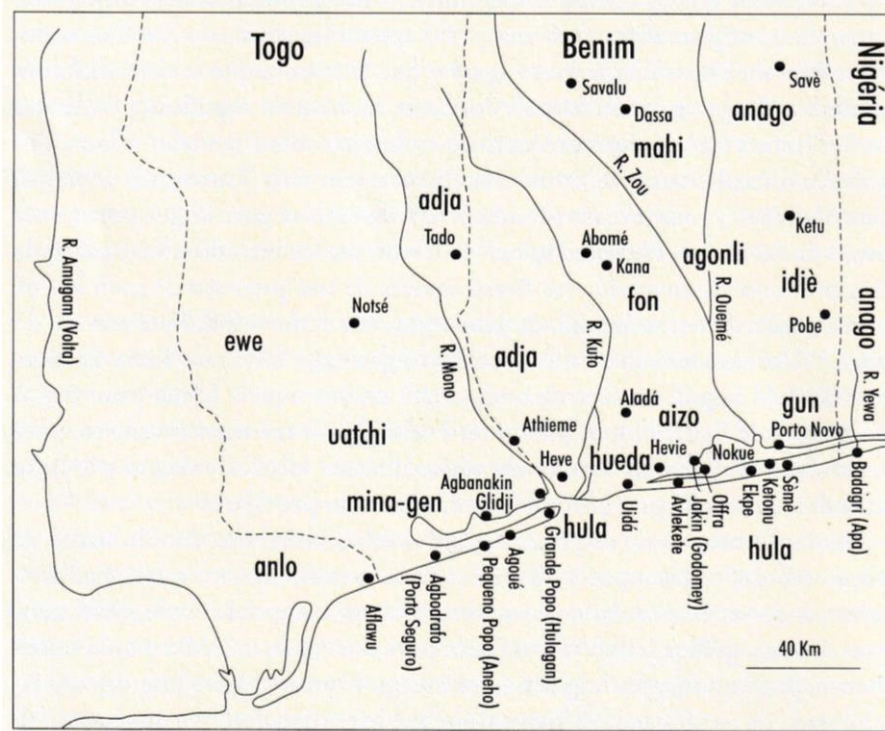
mundo, sendo, inclusive, simbolizado por um longo mastro com uma bandeira branca na parte superior na frente do terreiro de candomblé ou próximo da representação desse *inkice*.

A “nação” Jeje caracteriza-se pelo culto aos *voduns* do antigo reino de *Daomé*, agrupando povos como Fon, Ewé, Fanti e Ashanti. Tendo o *vodum Dan* – divindade serpente, símbolo de riqueza, movimento, fertilidade e continuidade da vida – como representação de elo com a ancestralidade. O próprio termo ‘*Dahomé*’ significa “filho da barriga da Cobra” (PARÉS, 2018).

#### 4.2.1. Identidade étnica: Jeje

Segundo Parés (2018), o termo “jeje” aparece na Bahia pela primeira vez no século XVII, “[...] para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina [...]” (PARÉS, 2018, p.30). Contudo, o autor reconhece que, os jejes serão usualmente identificados a partir do século XIX e, mais tarde, na literatura afro-brasileira, como daomeanos, “[...] isto é, grupo proveniente do antigo reino de Daomé [...]” (PARÉS, 2018, p.30).

**Figura 06 – Mapa dos ‘principais’ grupos étnicos do antigo reino de Daomé**



Fonte: PARÉS, 2018.

Os estudos apontam que os povos jejes correspondem a uma grande área sócio-cultural do Golfo do Benim, onde há uma marcante semelhança dos costumes e das práticas políticas e religiosas. Todavia, os historiadores contemporâneos “[...] falam de uma série de migrações sucessivas realizadas pelos chamados grupos protoiorubás [...]” (PARÉS, 2018, p.31), ou seja, o processo de interpenetração sócio-cultural entre os daomeanos e os povos iorubanos, como *Oyo, Ilê-Ifé, Ketu*, também chamados aqui no Brasil de nagôs, remete ao século VII.

Essa grande área vai agrupar diferentes grupos étnicos do antigo reino do Daomé como os povos Jeje Ewe, Jeje Mahi, Jeje Fon ou Dahomé e Jeje Savalu. Neste trabalho, o interesse é dedicar uma análise mais detalhada ao Jeje Savalu, devido a representação da identidade coletiva (“nação de candomblé”) dos dois terreiros<sup>44</sup> estudados. Antes porém, se faz necessário estabelecer uma dialogicidade sobre o culto aos *voduns* e entender o significado da palavra “jeje”.

No que diz respeito ao termo vodum, “[...] sua etimologia é incerta, mas, de modo geral, o termo evoca uma ideia de mistério, o inefável que não pode ser conhecido [...]” (PARÉS, 2018, p.37). As três principais divindades públicas para os povos jeje – em África – são: a serpente (Dan), as árvores (Lokô, ancestrais e os antepassados) e o mar. Contudo, apenas Dangbe, a grande serpente, tem o poder de interferir nas dinâmicas socioespaciais dos daomeanos. Dan é responsável pela chuva e pelo equilíbrio dos mundos (visível e invisível) (PARÉS, 2018).

Com relação ao termo “jeje” é possível constatar oscilações – ausência e presença – nos registros oficiais e escravistas do Brasil, tanto de um século para outro, quanto de uma região à outra. Ou seja, o uso habitual do termo no tratamento com os escravos aqui no Brasil será evidenciado no século XVIII, restringindo a Capitania da Bahia, e em poucos casos na comarca do Piauí. Desse modo, a notoriedade do termo ocorrerá no século XIX, restritamente no Brasil e em África, pois, segundo estudos anteriores o termo “jeje” não aparece em outras partes da América, como Haiti e Cuba (PARÉS).

Contudo, que Nina Rodrigues (2010), já faz referência aos jejes classificando-os como daomeanos, sendo oriundos da zona territorial da Costa dos Escravos que correspondia as regiões de Bageida (em Togo) até Akraqu (em Popo). Porém, sem apresentar uma definição

---

<sup>44</sup> Acê Jitolu e Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe, localizados no Curuzu, em Salvador-BA.

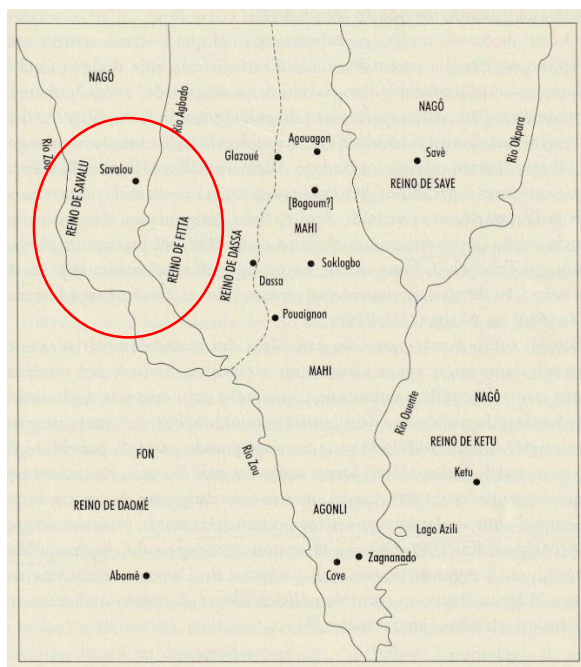
acerca do termo “jeje”. Serão autores como Pierre Verger (2000), Yeda Pessoa de Castro (2001, 2012) e Vivaldo da Costa Lima (2003) que irão apresentar debates etimológicos controversos e inconclusos sobre a origem e significado do nome.

Uma das sugestões indica que expressão “jeje” deriva da língua yorubá, *ajàsé/ajeji* ou *jeji*, significando, portanto, “estrangeiro” ou “forasteiro”<sup>45</sup>, sendo empregado de maneira pejorativa em relação aos povos habitantes do antigo reino de Daomé (LIMA, 2003). Sendo a hipótese bastante convincente. Porém, levando em conta as reflexões de Luis Nicolau Parés (2018), é possível também considerar que o termo seja resultado de uma adaptação linguística aportuguesa realizada pelos traficantes baianos aos africanos da Costa dos Escravos.

#### 4.2.2. Jeje Savalu

O grupo étnico e cultural Jeje Savalu corresponde aos povos oriundos da Costa da Mina. Segundo Parés (2018), “[...] o termo parece como etnônimo no Brasil a partir do século XVIII e ainda hoje designa uma das “subnações” do Candomblé jeje [...]” (PARÉS, 2018, p.40). Além disso, a região de Savalu, em África, é a cidade mais importante da região Mahi (PARÉS).

**Figura 07 – Grupos étnicos da região Mahi**



Fonte: PARÉS, 2018.

<sup>45</sup> Para os nagôs, *Ájèjì*, ou na abreviação *jeji*, significava “os invasores vindos do oeste”.

Porém, “[...] embora esses povos pertençam à mesma área geográfica, a diferenciação étnica entre os savalus e os mahis explicaria a diferenciação que se mantém no Candomblé baiano entre a nação jeje-mahi e a nação jeje-savalu” (PARÉS, 2018, p.41). Assim, a identidade coletiva jeje-savalu deve ser compreendido enquanto denominação genérica a um dos grupos gbe-falantes (povos jejes) (PARÉS, 2018) e denominação étnica do território onde origina-se uma das (re)-organizações culturais e religiosas do candomblé.

Eduardo Luís de Matos Vega (2013) salienta que “[...] frente ao ritual da nação Jeje Mahi, o ritual das comunidades Jeje Savalu apresenta uma série de elementos diferenciadores que servem para sua auto-identificação e a construção da sua organização social e ritual” (VEGA, 2013, p.94), tais como os cânticos; as rezas, os nomes de *voduns*, além das práticas ritualísticas.

### 4.3. Os Candomblés da Liberdade

Para Bartolomeu de Jesus Mendes (1999), o bairro da Liberdade seria representado como a catedral do candomblé em Salvador, devido a quantidade de terreiros registrados durante sua pesquisa, que totalizava 81 espaços afro-religiosos, sendo 64 terreiros de candomblés e 17 centros umbandistas. Porém, Valéria Lima em entrevista considera que,

[...] dizer que um bairro é a Catedral, **a gente está dizendo que ele é mais importante do que os outros**, e, eu acho que a gente não deve categorizar isso [...] que o bairro da Liberdade tem um papel importante a nível de difusão cultural e religiosa. Mas, jamais diria que é Catedral, que eu acho que é muito ousadia [...] (Valéria Lima, 2021, [grifo nosso]).

Ora, reconhecer o bairro da Liberdade enquanto catedral do candomblé é estabelecer sobreposição, por conta da quantidade de terreiros de candomblés na localidade, sem levar em conta outros fatores, inclusive quanto ao tempo de fundação e atividade do espaço sagrado. Pois, neste sentido, os terreiros de candomblés centenários configurariam enquanto as catedrais afro-religiosas de Salvador. Além disso, a grande comunidade da Liberdade (agrupando os bairros da Liberdade, Curuzu e Pero Vaz) corresponde atualmente cerca de 7% em concentração de terreiros e centros umbandas da capital baiana.

As maiores concentrações estão nos bairros do Subúrbio Ferroviário da cidade (Periperi, Praia Grande, Lobato, Escada, Paripe, Itacaranha, Ilha Amarela, Coutos, Fazenda Coutos,

Plataforma, Alto da Teresinha, Rio Sena), seguido por Cajazeiras (que abrange as áreas como Fazenda Grande II, Fazenda Grande III, Fazenda Grande IV, Cajazeiras IV, Cajazeiras VI, Cajazeiras X e Cajazeiras XI) e Brotas (agrupando os bairros como Matatu, Bonocô, Cosme de Farias, Luís Anselmo e Engenho Velho de Brotas).

Outra inconsistência apresentada por Mendes (1999) diz respeito a quantidade dos terreiros de candomblés na Liberdade, pois, segundo aos dados estatísticos fornecidos pelo Omapejamento dos Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008), a partir da base referencial do Livro de Registros dos Terreiros da Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB), a Liberdade possui 34 terreiros<sup>46</sup>, o Curuzu 14 terreiros e a Pero Vaz 08 terreiros, totalizando 56 terreiros de candomblés na localidade. Por outro lado, esses números não expressam a realidade dos templos afro-religiosos existentes, haja visto os inúmeros terreiros que realizam seus rituais sem vinculação direta à Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB).

Com relação as nações de candomblés dos terreiros fundados nessa comunidade, e tomando como base o mapeamento dos terreiros de candomblés de Salvador (SANTOS, 2008), há 34 terreiros Ketu; 14 terreiros Angola/Banto; 05 terreiros Jeje, entre estes estão o *Acè Jitolu* e *Vodun Zó*; e, 02 terreiros Alaketu.

Com a urbanização, e, por consequência, os diversos “[...] processos de segregação que caracterizam a cidade [...]” (RÊGO, 2006, p.33), os terreiros de candomblés, de modo geral, “[...]sofrem continuados processos de desterritorialização de sua espacialização e funcionamento, enquanto grupo religioso de vivência comunitária” (RÊGO, 2006, p.33), ou seja, há uma política de desterritorialização espacial das casas de candomblés em detrimento do ‘desenvolvimento’ do espaço urbano.

Desse modo, os terreiros de candomblés instalados no bairro da Liberdade, assim como ocorrido em outras comunidades de Salvador, do ponto de vista arquitetônico, têm aparências de espaços residenciais e correspondem, em sua maioria, ao hibridismo socioespacial, sendo ao mesmo tempo espaço funcional (habitacional) e espaço de culto (sagrada), ou seja, moradia e templo afro-religioso.

Conforme, é possível observar (**Figuras 8 e 9**) o Terreiro *Ilê Axé Alaminfã*, fundado por Eduardo Manuel do Nascimento (falecido em 2016), e, localizado na Rua Professor Walson

---

<sup>46</sup> Atualmente, o *Ilê Axé Ewá Omim Nerê*, fundado por Diana de Souza Barbosa, foi transferido para o bairro de Cassange, totalizando, com isso, 33 terreiros de candomblés.

Lopes (antiga Rua do Céu), nº 135, na Liberdade, que possui a fachada de uma casa “comum”, ou seja, habitacional, e tendo apenas uma pequena área ao ar-livre similar aos quintais, reservada para realizações de rituais e sacrifícios religiosos. Não despondo, portanto, de espaços verdes ou espaço de mato, como as chamadas “roças de candomblés”.

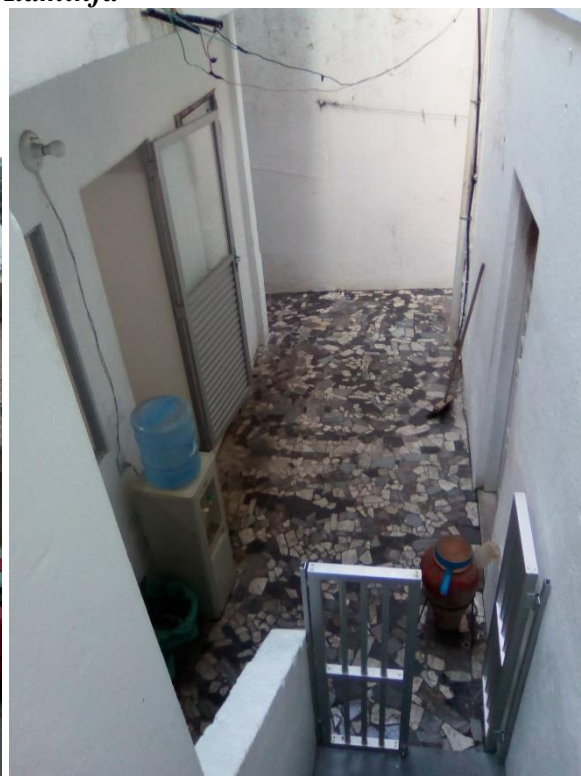
**Figura 08 – Fachada do Terreiro**



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

**Figura 09 – Área livre do Terreiro**

*Ilê Axé Alaminfã*



Fonte: Acervo fotográfico do pesquisador.

A esse respeito, Amilton Sacramento Costa, *Doté*<sup>47</sup> do *Vodun Zó*, orgulha-se do Terreiro liderado por ele, pois, segundo o entrevistado o *Vodun Zó* é a “[...] única área verde da Liberdade [...]” e completa “[...] aqui era 14 mil metros quadrados, depois chegou a 7 mil e pouco, depois a 3 mil, e hoje tem 2 mil” (informação verbal)<sup>48</sup>. Ainda segundo *Doté* Amilton, sendo o maior de todos os terreiros de candomblé da Liberdade.

As informações narradas pelo depoente podem ser constatadas no Decreto do Município de Salvador, nº 27.006, de 11 de janeiro de 2016, ao considerar que “[...] este terreiro encerra a

<sup>47</sup> Título hierárquico utilizado entre os povos Fon (PARÉS, 2018), sendo usualmente utilizado no Brasil para designar o maior cargo religioso nos terreiros de candomblés Jeje.

<sup>48</sup> Entrevista cedida por COSTA, Amilton Sacramento. *Entrevista IV* [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 14 jun. 2021.

única mancha verde significativa do Curuzú, constituída por: árvores, arbustos e outros vegetais, que a etnobotânica de seu grêmio religioso identifica como etnoespécies de valor litúrgico [...]” (SALVADOR, 2016, [n.p.]). Além de registrar, logo em seguida, que “[...] o sítio sagrado, constituído pelo terreno de 2.208 m<sup>2</sup> e pelo conjunto de imóveis: *agbassá*, *pejis*, assentamentos, *atinsas* consagrados, *pame*, além de outros elementos necessários à dinâmica do terreiro, resguarda valor cognitivo, ritual e paisagístico” (SALVADOR, 2016, [n.p.], [grifo nosso]).

#### 4.4. Os terreiros Jeje Savalu no bairro do Curuzu

Ao falar sobre os dois terreiros de candomblés jeje savalu da Rua do Curuzu faz-se necessário, inevitavelmente, descrever brevemente sobre Constança da Rocha Pires, mais conhecida como mãe Tança, consagrada ao *Vodum Siminu Nanã*<sup>49</sup>, e, *Doné* da Cacunda de Iaiá, terreiro fundado na antiga Estrada da Muriçoca, atual bairro de Nova Sussuarana.

Sobre a origem do termo Cacunda de Iaiá dado ao Terreiro liderado por Mãe Tança, Eduardo Luís de Matos Vega (2013) apresenta na íntegra o depoimento de *Doté* Amilton Sacramento Costa, que descreve como surgiu o nome.

Veja bem, lá na roça de mãe Tança tinha um cajueiro bem grande na entrada. Só que esse cajueiro tinha uma corcunda. O povo lá da Mata Escura adorava mãe Tança e chamava ela de Iaiá. Lá vem dona Iaiá. Aí, algumas pessoas reunidas sentadas no cajueiro perguntaram entre si como seria o nome da roça, e eles junto com mãe Tança decidem que o terreiro se chamaria Cacunda de Iaiá, por causa do cajueiro e por causa do apelido que o povo chamava minha mãe (*Doté Amilton, 2011 apud VEJA, 2013, p.97*).

Constança da Rocha Pires, nasceu em Santo Amaro da Purificação, no recôncavo baiano, em 19 de setembro de 1887 e faleceu em Salvador, no dia 2 de outubro de 1978 (aos 91 anos). Mãe Tança era moradora do bairro da Liberdade e vendia folhas e outros objetos utilizados pelas religiões de matrizes africanas na Feira do Japão. Essa informação foi confirmada em entrevista por *Doté* Amilton Sacramento Costa.

[...] ela viveu muitos anos aqui na Liberdade, na Rua Lauro Vilas Bôas, nº3. Ela morava ali. E na ferinha, ali, que é chamado de Iguatemi, ela tinha uma barraca, ali, que ela vendia folha, vendia açaçá, vendia as coisas dela ali (COSTA, 2021).

---

<sup>49</sup> Nome ritual era *Ajausi*. (VEGA, 2013, p.97)

Mãe Tança herdou o cargo de *Doné* do Terreiro Cacunda de Iaiá após o falecimento de seu esposo e fundador do Terreiro Sinfrônio Éloi Pires, em 1º de junho de 1938. Sinfrônio Éloi Pires, consagrado ao Vodum Ajunsun<sup>50</sup> também nascido em Santo Amaro da Purificação, funda o Cacunda de Iaiá, na década de 1920, após adquirir em 22 de outubro de 1920 um terreno – a título de foreiro<sup>51</sup> – com uma área equivalente a 4.356m<sup>2</sup>, na Estrada Sussuarana (antiga Estrada da Muriçoca).

Na década de 1970 o governo do Estado da Bahia entra com processo de desapropriação do terreno para ampliação do Centro Administrativo da Bahia (CAB) e em 22 de Outubro de 1976, é publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia a desapropriação (LIMA, 2014). Como tal ampliação nunca ocorreu a população começou o processo de invasão e hoje o antigo terreno da Cacunda de Iaiá corresponde ao Nova Sussuarana. Segundo Valéria Lima (2014), os pertences religiosos do Terreiro Cacunda de Iaiá ficaram sob responsabilidade da família carnal de Mãe Tança, e com o dinheiro da indenização seus familiares, inicialmente, se instalaram no bairro de Boa Vista de São Caetano, mas, atualmente, residem no bairro da Caixa D'Água.

Sobre Mãe Tança, Mãe Hilda Jitolu registrou que “[...] tudo que eu não consegui, que não tive tempo de meu pai de santo<sup>52</sup> me dá, foi ela quem me deu. O que eu sei, o que boto em cima de minhas filhas de santo, a conversa que eu tenho para louvar esses Orixás, tudo foi dado por ela” (JITOLU, [s.d.]. p.13). O carinho e respeito sobre Mãe Tança também foi relatado por *Doté* Amilton Sacramento Costa em depoimento.

Uma pessoa maravilhosa para todos nós, era ela. Ela não era só uma mãe de santo, ela era amiga da gente. Era uma pessoa boníssima [...]. Ela foi uma pessoa que me ensinou tudo que eu sei. Hoje eu tenho respaldo não só no Brasil como fora do Brasil [...] tudo isso graças ao nome dela (COSTA, 2021).

Entre os terreiros ligados ao Cacunda de Iaiá e, conseqüentemente, ao jeje savalu, estão: o *Acé Jitolu*, fundado por Hilda Dias dos Santos e liderado atualmente por Hildelice Benta dos Santos, no Curuzu, o *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, de Amilton Sacramento Costa, também no Curuzu, e, o *Ilê Axé Karê Lewi*, fundado por Maria Pureza Melo, Mãe Pureza, em 1939, inicialmente instalado na Estrada do Cabrito, em Pirajá; sucedido por Carlos Alberto de Oliveira Bottas, que na década de 1990, transferiu o terreiro para o Bairro de Fazenda Grande IV. É

---

<sup>50</sup> Nome iniciático era *Zunto*. (VEGA, 2013, p. 97)

<sup>51</sup> Documento que garante ao indivíduo que adquire um imóvel, o direito ao uso do mesmo.

<sup>52</sup> Se referindo a Cassiano Manuel Lima, que faleceu em 14 de dezembro de 1944.

importante registrar que Hilda Dias dos Santos, Amilton Sacramento Costa e Maria Pureza Melo são descendentes espirituais diretos de Mãe Tança.

#### 4.4.1. Acè Jitolu – 1952

Registrado na Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro (FENACAB) como Terreiro Axé Obaluaê, mas, mais conhecido como *Ilê Axé Jitolu*, sendo, atualmente, reconhecido pela liderança do Terreiro enquanto *Acè Jitolu*. Foi fundado em 1952, por Hilda Dias dos Santos, ou, simplesmente, Mãe Hilda Jitolu, que ocupou o cargo de *Doné* por 57 anos. Atualmente, o cargo é ocupado por Hildelice Benta dos Santos, filha biológica de Mãe Hilda e consagrada ao *Vodum Lewá*.

**Figura 10 – Fachada do Terreiro Acè Jitolu**



Fonte: Arquivo fotográfico do pesquisador.

Hilda Dias dos Santos, foi iniciada em 24 de dezembro de 1942, aos 19 anos, por motivo de saúde, pelas mãos de Cassiano Manuel Lima, que faleceu em 14 de dezembro de 1944, sendo

consagrada ao *Vodum Sakpatá*, recebendo o nome ancestral de *Jitolu*. Com a morte de Cassiano Manuel Lima, a futura mãe Hilda será religiosamente acompanhada por Mãe Tança, recebendo em 06 de agosto de 1952 o título de *Doné* e, inaugurando, assim, o *Acè Jitolu*, na Rua do Curuzu, nº 233.

#### 4.4.2. Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe – década de 1980

*Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, mais conhecido como Terreiro *Vodun Zó*, é liderado por *Doté Amilton Sacramento Costa*, desde à década de 1980. Porém, segundo *Doté Amilton*, o terreiro já existia desde 1890, sendo inicialmente um terreiro de “nação” *ketu*. Além disso, o *Vodun Zó* é o primeiro terreiro do Curuzu, único do Jeje Savalu e primeiro templo religioso a ser tombado com base na Lei de Preservação do Patrimônio Cultural do Município de Salvador<sup>53</sup>, de 2014.

**Figura 11 – Entrada do Terreiro Vodun Zó**



Fonte: Arquivo fotográfico do pesquisador.

Amilton Sacramento Costa, nasceu e passou sua infância e adolescência na comunidade de Daniel Lisboa, localidade vinculada ao Bairro de Brotas, em Salvador, Bahia. Foi iniciado

<sup>53</sup> Lei sancionada pelo então prefeito da Cidade de São Salvador, Antônio Carlos Magalhães Neto, em 28 de janeiro de 2014. Lei Nº 8550/2014 – que institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do município de Salvador, e dá outras providências.

por Constança da Rocha Pires, Mãe Tança. Já adulto morou na Boca do Rio até fixar morada na Rua do Curuzu, nº 222, na Vila Brulino, no bairro do Curuzu, na década de 1980 (possivelmente, entre 1982 e 1985), após receber por doação o terreno do Terreiro *Vodun Zó*.

#### 4.5. Candomblé de caboclo

Se durante muito tempo as casas de candomblés da Bahia, especialmente os terreiros de identidade coletiva Ketu, autodeclarados enquanto ‘pureza africana’, negligenciaram as cerimônias ritualísticas aos ancestrais nativos (os índios). Contudo, hoje é difícil saber qual “Casa” não cultua e louva o candomblé de caboclo<sup>54</sup>.

Emmanuelle Kadya Tall (2012) reconhece que “[...] raros são os terreiros que não têm caboclos entre os seus ancestrais [...]” (TALL, 2012, p.80). E completa,

[...] As ramificações, as raízes de uma casa de candomblé são tão diversificadas que é quase impossível não encontrar alguns caboclos no meio dos familiares falecidos. Até hoje, nós só encontramos uma única mãe de santo, de nação *jeje*, que se recusou a cultuar os caboclos sob o pretexto de que sua casa é verdadeiramente africana. A maioria das casas observadas reserva um espaço especial para os caboclos (TALL, 2012, p.80, [grifo da autora]).

Neste sentido, mesmo reconhecendo que seu Terreiro era *Jeje Savalu*, Mãe Hilda descreveu sobre a força e importância do seu Caboclo Tupyassu, que lhe pegou pela primeira vez com pouco tempo de iniciada, ainda na casa de Cassiano Manoel Lima.

Esse caboclo foi uma coisa que invadiu assim: uma ocasião assim muito fina, na casa de meu pai de santo, que é finado, eu estava numa reverência lá e, nessa reverência, teve assim parecendo uma nuvem, que se instalou pra mim. Então, aquelas pessoas que eram de santo, esse santo assim como *Obaluaê* que era do lado do *gegê*, foi justamente essas pessoas que foram escolhidas pra receber. Todas essas pessoas ficaram manifestadas por causa dele. Então, é uma coisa que ele chega, tem força, vontade, escolhe a pessoa que ele quer (JITOLU, [s.d.], p.12).

Ora, mesmo sendo consagrada à uma divindade da nação Jeje, “[...] o caboclo Tupyassu foi cultuado e reverenciado por Mãe Hilda ao longo de toda sua vida, e assim como as demais festas da casa [...] esta festa se mantém da mesma forma ainda hoje, sempre no dia 7 de

---

<sup>54</sup> O culto aos ancestrais caboclos é típicos dos centros umbandas e próximo aos terreiros de nação Angola. Porém, a maioria dos terreiros (ou quase a sua totalidade), mesmo a conta gosto, realizam festividade, sessões e/ou cabanas aos encantados (índios/caboclos).

setembro” (LIMA, 2014, p.62). Pois, como bem disse Mãe Hilda, os caboclos enquanto encantados da natureza escolhem as pessoas que eles querem, sem estabelecer distinção entre as “nações de candomblés”.

Os caboclos são, vistos, nas religiões de matrizes africanas, como o candomblé e a umbanda, como encantados, ou seja, espíritos dos índios que habitaram os solos brasileiros, os antepassados desta Terra. Assim, para Bartolomeu de Jesus Mendes (2008)

O que parece conferir à comunidade um certo grau de segurança espiritual e uma forte identidade com a religiosidade afro-brasileira, neste caso, as entidades ligadas ao Candomblé de Caboclos: Sultão das Matas, Tupinambá, Congo de Ouro, Rei Beira Mar, Aguaracy, Juremeira, Sete Serras, Gentil Manino Boiadeiro, Lírio Verde, Pena Verde, Ubirajara, Capangueiro, Tupyassu, Gentileiro. (MENDES, 2008, p.53)

Desse modo, o candomblé de caboclo, como também é chamado, tem olhar voltado para o resgate da identidade “afro-indígena”, ou seja, é o reconhecimento e a evidência aos “Donos da Terra”.

No caso da Bahia, há uma dupla referência ao ser-ancestral indígena, ou seja, existe duas faces da mesma moeda, pois, a maior festividade cívica do Estado corresponde ao dia dois de julho, data que se comemora a Independência na Bahia pelo Brasil, simbolizado no cortejo pelas figuras do caboclo e da cabocla, ou seja, os nascidos da terra. Além das festividades dedicadas neste dia, nos terreiros de candomblés, em homenagem e louvor aos caboclos do Brasil.

Essas “duas faces de uma mesma moeda”, [...] pode ser explicitamente percebida nas relações produzidas entre os terreiros, os centros do bairro [da Liberdade] e as comemorações cívica do “Dois de Julho” na cidade. Durante o dia, as denominadas “aldeias de índios” ocupam os espaços públicos das ruas no pomposo desfile e, à noite, seus barracões se abrem para receber adeptos e simpatizantes do culto em homenagem aos seus Caboclos. (MENDES, 2008, p.128)

Não se trata, aqui, de comparar a festa cívica do dia dois de julho com a festividade realizada dentro do candomblé de caboclo. Mas, de reconhecer a importância dos caboclos (dos índios) não apenas para a História da Bahia e do Brasil, mas, também, para formação identitária dos espaços afro-religiosos. Pois, na cosmovisão afrodiáspórica os nativos são como ancestrais e antepassados. São os verdadeiros brasileiros, aqueles que deram origem ao território que no futuro seria chamado de Brasil.

## 5. OS CORPOS DE ÉBANOS EM ESPAÇO DENEGRIDO

Os corpos performáticos em territórios denegridos demarcam conceitualmente especificidades estruturais e estruturantes das populações pretas no Brasil e, de modo especial, em Salvador, Bahia, tanto nas favelas e subúrbios, quanto nos bairros populares e periféricos. Neste sentido, Henrique Cunha Júnior e Maria Estela Rocha Ramos (2006), reconhecem que

As histórias social, política, econômica e cultural brasileira criaram espaços geográficos de desigualdade onde se concentram populações de origem de africanos escravizados no Brasil. Estas áreas são consequências da segregação espacial urbana construída e constituída pelas imposições históricas e sociológicas brasileiras. A permanência nestes territórios é um misto de decisões sócio-econômicas e de decisões subjetivas de fundo cultural, definida individual ou coletivamente. São regiões urbanas de maiorias populacionais afrodescendentes. Devido às assimetrias causadas pelos processos de dominação inter-étnico brasileiros, estas áreas são de segregação espacial de populações heterogêneas, complexas, mas com um número significativo de denominadores comuns. Os sinais diacríticos entre uma determinada área e outra semelhante são dados pela cultura e história específica de cada espaço urbano particular (CUNHA JÚNIOR; RAMOS, 2006, n.p.).

Assim, os espaços denegridos foram constituídos a partir das imposições de segregações socioespaciais no processo da história brasileira e sob a perspectiva de invisibilidade e marginalização das populações africanas escravizadas e, posteriormente, de seus descendentes, ou seja, os filhos-netos-bisnetos da escravidão. Desse modo, os corpos pretos e herdeiros dessa negritude, historicamente, marginaliza e invisibilizada, mas culturalmente não silenciada, vivem integralmente o ideal de pertencimento e identidade em sua comunidade, construindo inclusive, em alguns casos, espaços de ancestralidades. Por essa razão, a permanência nesses territórios não correspondem única e exclusivamente as questões econômicas, mas, especialmente, as subjetividades e afetividades individuais e coletivas (CUNHA JÚNIOR; RAMOS, 2006).

A esse respeito, *Doné* Hidelice Benta dos Santos, filha biológica de Mãe Hilda, sucessora ao cargo no *Acè Jitolu*, Pedagoga e Diretora da Escola Mãe Hilda, em entrevista, ao falar sobre o bairro, descreve que “[...] o Curuzu para mim é a família” (informação verbal)<sup>55</sup>. Desse modo, a noção de família numa comunidade periférica corresponde a construção

---

<sup>55</sup> Entrevista cedida por SANTOS, Hidelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.

histórica e coletiva do espaço vivido, ou seja, das identidades em diferentes gerações processadas ao longo do tempo. Além disso, o corpo é compreendido enquanto território e territorialidade que se manifesta na população preta na qualidade de expressão sociocultural de coletividade, de solidariedade e, também, de liberdade.

### **5.1. Corpo-território: o Curuzu enquanto espaço cultural da Liberdade**

O Curuzu é um corpo-território (HAESBAERT, 2020) construído a partir da corporeidade de seus moradores. É espaço dinâmico e em dinamicidade. É local de movimento e movimentação das práticas cotidianas de um bairro urbano e periférico. Arany Santana Neves Santos, mais conhecida por Arany Santana, professora aposentada, atualmente, Secretária de Cultura do Estado da Bahia e ex-moradora do Curuzu, diz que

[...] quando lá morei! Bem! a feira do Japão; a feira que tinha tudo, que você precisasse e com preço acessível, que além de ser feira era *'point'* de você encontrar as pessoas; tudo para gente lá era festa [...] (SANTANA, 2021).

Dessa forma, essa grande comunidade não se configura apenas enquanto delimitação geográfica e espaço de atividades comerciais e econômicas, mas é, também, lugar de pertencimento, encontros e identidades. Ao apresentar em sua concepção os principais atrativos do Curuzu, Arany Santana descreve que

[...] o atrativo que tomou conta de tudo isso – a boa comida, o boteco, o sarapatel, a miraguaia de seu fulano – os *'points'* sempre foram o corredor cultural. O lugar de fazer trança, por exemplo. Trançar os cabelos. Primeiro lugar onde se trançava os cabelos nesta cidade do Salvador foi o Curuzu. Eu tive Tiganá<sup>56</sup>, pari meu filho em 1983 com os cabelos, eu me casei em 1980 de trança [...] (SANTANA, 2021).

Ainda, completa,

[...] Em [19]83, eu pari de Tiganá de trança, onde eu fui trançar o meu cabelo? No Curuzu. Não tinha outro lugar. Não existia Negra Jhô<sup>57</sup>, não existia Pelourinho. Porque fazer tranças no anos do Ilê Aiyê foi a grande novidade. Porque eu sou de uma geração, meu filho, que fazer trança no cabelo era coisa de gente de canto de rua, olha as palavras pejorativas, de gente ruim, de

---

<sup>56</sup> Tiganá Santana Neves Santos, além de ser filho de Arany Santana e do geólogo Jaime Neves Santos, é filósofo, compositor, músico, Doutor em Letras e professor adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos (IHAC), da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

<sup>57</sup> Valdemira Telma de Jesus Sacramento, a Negra Jhô, é considerada como um dos maiores nomes de Salvador, da Bahia e do Brasil em tranças, torços e turbantes. Foi, em 2003, é reconhecida como o símbolo do carnaval baiano. A artista Negra Jhô iniciou suas atividades com tranças de cabelos no final dos anos de 1970.

empregada doméstica, de lavadeira. As tranças que minha mãe fazia nos cabelos da gente, eram cinco mulheres lá em casa, mainha fazia os preparativos, com meu pai, com tutano, com óleo de rícino para amaciar os cabelos; a trança era feita para o cabelo ficar menos rebelde, para no outro dia fazer um penteado mais próximo do padrão branco ou os cabelos estarem menos rebeldes para ir para escola, com os cabelos bem esticados para não ser motivo de chacota, de gozação. A trança quando ela é produzida é através do Ilê Aiyê; só sabia trançar cabelo o povo de candomblé, o povo de santo, o povo que estava na periferia [...] (SANTANA, 2021).

Hoje ao passar ou passear pelo Curuzu é possível encontrar diversos espaços comerciais para embelezamentos e tratamentos dos cabelos, tipos salão de beleza e barbearia. Além disso, alguns moradores estampam as tranças, os *dread* e os cabelos *black*. Porém, a fala de Arany Santana deixa explícito os termos pejorativos, como “gente de canto de rua”, dados as pessoas, especialmente, as mulheres de cabelos crespos na sua infância e adolescência. Expondo, inclusive, as estratégias utilizadas por seus pais para deixar o seu cabelo e de suas irmãs o “mais próximo do padrão branco”. Sendo no Curuzu, na década de 1980, segundo a entrevistada, entre as mulheres do Ilê Aiyê e do povo de candomblé, que o trançar os cabelos irão compor a sua estética enegrecida e feminina.

Em entrevista, Valéria Catarina Lima, jornalista, empreendedora, neta biológica e biógrafa de Mãe Hilda, liderança religiosa no Terreiro *Acé Jitolu* e ex-moradora do Curuzu, também relata suas experiências com cabelos.

O cabelo não era um problema. É claro que teve a fase de alisar o cabelo também, mas, não foi alisar escovar, foi dar um permanente para soltar os cachos, para usar o cabelo solto, pois, na época, a gente não tinham produtos que permitissem que a gente usassem o cabelo natural. [...] O cabelo fino, porque a gente ainda tem essas questões, os fios são diferentes; o cabelo fino, o cabelo da gente é muito fino, o fio é bem fininho, bem fininho, aí vai ficar aquela coisa esvoaçante, que depois só vai dar trabalho para desembaraçar de novo, e ninguém quer essa tortura, desembaraçar cabelo toda hora [...] (LIMA, 2021).

Valéria Lima, ainda justifica dizendo:

Porque o cabelo fala muito da gente! E, está no Curuzu ... é engraçado isso, porque está no Curuzu não, não fazia com que fosse mais tranquila essa coisa do cabelo. E o cabelo é um marcador social extremamente importante para qualquer mulher negra, principalmente. Para o homem vai ser menos importante, você corta baixinho e está resolvido. Mas, para mulher não [...] (LIMA, 2021).

Sem estabelecer essa discussão de gênero em relação a estética capilar, é importante frisar, como foi informado pela entrevistada, que o “cabelo fala muito da gente”, sendo, portanto, “um marcador social extremamente importante”. Neste sentido, o cabelo pode ser compreendido muito mais do que uma parte do corpo, uma vez que nas comunidades afrodiáspóricas, como é o caso do Curuzu, ele é também expressão cultural. Desse modo, os penteados nos corpos pretos falam de si, mas, expõem também a coletividade. Por essa razão, ao adentrar o Curuzu é possível observar a cultura preta personificada nos fios de cabelos e nos penteados de seus moradores.

Entretanto, há outras expressões socioculturais presentes nesse corpo-território, para além, apenas, da estética dos corpos e cabelos dessa população predominantemente preta e enegrecida. A respeito desse espaço enquanto corredor cultural Valéria Lima destaca-se os terreiros de candomblés e o bloco afro Ilê Aiyê.

Então eu acho que os principais atrativos vão ser esses! Mas eles só existem porque você tem o principal, que é religiosidade e o Ilê, enquanto o bloco afro. Então assim, a cultura tá ali por causa desses dois, dessas duas instituições, digamos assim, a instituição religiosa [...] (LIMA, 2021).

Os terreiros de candomblés no Curuzu, mais especificamente os terreiros *Acé Jitolu* e *Vodum Zó*, são vistos como atrativos culturais do bairro. No que tange ao *Vodum Zó*, *Doté* Amilton Sacramento Costa em entrevista vai afirmar que recebe diversos turistas no Terreiro por conta da área verde existente neste espaço sagrado. Já o *Acé Jitolu*, entre outros fatores, tem como grande expressão a história da fundadora do Terreiro, Mãe Hilda Jitolu. Neste sentido, e estabelecendo essa associação entre o terreiro e a fundadora, Hildelice Benta dos Santos, que é a sucessora ao cargo de *Doné* (mãe) do *Jitolu*, vai dizer o seguinte:

Mas aqui todo mundo conhecia, todo mundo sabe quando chega aqui no Curuzu e procura o Terreiro *Jitolu* ou a Casa de Mãe Hilda todo mundo ensina, qualquer pessoa ensina. Se chegar de carro e perguntar ou botar no coisa tem. Geralmente o carro, quando você pede o *Uber*, vem muito pela sede do Ilê, agora. Mas se você chegar e perguntar ‘onde é o Terreiro de Mãe Hilda Jitolu?’, aí, as pessoas informam [...] (SANTOS, 2021).

Ainda na perspectiva de pensar os terreiros enquanto expressão sociocultural, Arany Santana vai afirmar que os terreiros de candomblés são locais de encontros. Em seu relato, ela vai descrever os espaços e as festas dos terreiros como

[...] a oportunidade de você encontrar com as pessoas também, era ponto de encontro. A gente não tinha clube para se encontrar, para tomar banho de

piscina dia de domingo; não tinha praça, nunca teve praça o Curuzu [...] (SANTANA, 2021).

Já o Ilê Aiyê, que será especificamente tratado enquanto elemento de análise, mais adiante, na subseção “Corpo-ancestral: A importância de Mãe Hilda para o Curuzu”, é quase unanimidade entre os entrevistados aos narrarem sobre a cultura do lugar. Fundado em 1974, na época, por jovens, como Apolônio Souza de Jesus Filho, o Popó, e Antônio Carlos dos Santos, Vovô, o bloco afro Ilê Aiyê é sem sombra de dúvida a expressão cultural mais latente ao falar ou pensar sobre o Curuzu, seja entre os moradores, ex-moradores, soteropolitanos, baianos, brasileiros ou entre os turistas. Arany Santana, justifica que,

Então, isso passou, pouco gente sabe desse fenômeno que foi na Liberdade, no Bairro Guarani, que até hoje ainda tem casas com fachadas de azulejos, mas era o bairro dentro do bairro da Liberdade, dos ricos da Petrobras. [...] Mas, o Ilê Aiyê foi quem deu visibilidade ali na Liberdade, deu visibilidade à Liberdade, deu orgulho de você nascer na Liberdade, deu orgulho de você morar na Liberdade. Porque antes disso, [...] Linha 8, ano [de 19]50, ano do bonde, quem morava na Linha 8 era gente braba, era negão desordeiro, negona desordeira, que não comia *reggae* nenhum. Rua do Corta-braço, era o antigo Pero Vaz, então diziam assim, ‘filha minha não namora com homem da Linha 8’. Então, era lugar de brigões, de desordeiros. Depois veio a Petrobras, anos [de 19]60, os ricos. Tudo isso passou, mas o Curuzu teve visibilidade positiva, perene, com surgimento do Ilê Aiyê [...] (SANTANA, 2021).

Nesse trecho da entrevistas é possível retirar diversos extratos importantes para pensar os bairros da Liberdade e do Curuzu. Em primeiro lugar, a memória descritiva presente nas falas dos moradores e em trabalhos acadêmicos, tais como Mendes (1999/2008) e Ramos (2007), sobre a Linha 8, número da linha do bonde que circulava na Estrada da Liberdade, a partir da década de 1950. A esse respeito, Arany Santana apresenta os termos pejorativos usados naquela época aos moradores da antiga Rua do Corta-braço, atual bairro da Pero Vaz. Porém, parafraseando Mendes (2008), os estigmas dados e herdados a ‘Linha 8’ e, por consequência, ao Corta-braço, ainda são pontos poucos explorados e, até certo ponto, obscuros na história da Liberdade.

Com relação ao Bairro Guarani, é uma localidade que começa a se configurar tal como a atualidade a partir da década de 1960 para abrigar, como bem disse a entrevistada, os petroleiros que trabalhavam na Refinaria Landulpho Alves, inicialmente instalada na Calçada para receber o petróleo extraído do bairro do Lobato, em Salvador – Bahia. Ainda que oficialmente não seja um bairro enquanto delimitação administrativa e regional da Cidade, o

Bairro Guarani era tido como “o bairro dentro do bairro da Liberdade”, ou seja, o bairro dos ricos. Porém, essa organização social e urbana do local não dura por muito tempo. Transformando-se em um “fenômeno”. Sendo assim, e retomando a fala da entrevistada, o bloco afro Ilê Aiyê dará, e continua dando, visibilidade cultural ao Curuzu e, conseqüentemente, à Liberdade.

## 5.2. Corpos pretos no espaço denegrado do Curuzu

O corpo, no olhar afroperspectivo, dialoga com a circularidade e movimento em harmonia performática de ser, de existir e de coexistir no mundo a partir do falar, dançar, gesticular, profanar e cultuar. No Curuzu esse corpo é visto por *Doté* Amilton Sacramento Costa como “[...] a cor negra. Tem muitas mulheres bonitas, tem muitos homens bonitos [...]” (informação verbal)<sup>58</sup>. Porém, para além da estética física e sexual do corpo, em entrevista *Doté* Amilton Sacramento Costa expõe outros elementos para pensar a corporeidade dos moradores do Curuzu.

Apesar de ser um bairro agressivo, mas é um bairro de calor humano. O bairro o qual eu nasci<sup>59</sup> não tem o mesmo calor que aqui tem; as pessoas são muito isoladas. Aqui já tem o calor humano. As pessoas, quando você geme, as pessoas procuram saber o que você tem, o que você quer. Já onde eu nasci não tem isso [...] (COSTA).

Essa concepção de “bairro agressivo” está associada as diversas ações policiais no bairro; além, do processo de marginalidade, presente nos bairros periféricos de Salvador, em decorrência a ausência de políticas públicas efetivas. Porém, o que mais chama a atenção em sua fala é o reconhecimento do “calor humano” como característica das pessoas do Curuzu. Em outras palavras, é reconhecer os atos de solidariedades dos corpos pretos que participam, direta ou indiretamente, da vida na/em comunidade.

Contudo, esses corpos solidários também sofrem. Ora, os corpos pretos em espaços denegrados como o bairro do Curuzu enfrentam rotineiramente estigmas de violência, de agressões e, até, perseguições por ser uma comunidade periférica e afrodiaspórica. Neste

---

<sup>58</sup> Entrevista cedida por COSTA, Amilton Sacramento. **Entrevista IV** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 14 jun. 2021.

<sup>59</sup> Amilton Sacramento Costa nasceu e passou sua infância e parte da adolescência na comunidade de Daniel Lisboa, no Bairro de Brotas, em Salvador, Bahia.

sentido, em seu depoimento *Doté* Amilton Sacramento faz uma desabafo ao afirmar que “[...] essa agressão ao ser humano, essa falta de respeito ao ser humano. [...] Mas, oh! A pele conta [...]” (informação verbal)<sup>60</sup>.

Sobre a cor de pele, Kabengele Munanga (2020) reconhece que:

Ser negro é ser excluído. Por isso, sem minimizar os outros fatores, persistimos em afirmar que a identidade negra mais abrangente seria a identidade política de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica e do pleno exercício da cidadania [...] (MUNANGA, 2020, p.15).

A expressão “a pele conta”, corroborada por “ser negro é ser excluído”, reforça as discussões históricas sobre a marginalização e os diferentes processos de invisibilidades dos pretos e, por consequência, o racismo. Pois, ao pensar os corpos enegrecidos enquanto identidade negra “[...] sem aproximá-la do racismo do qual é consequência e resultado” (MUNANGA, 2020, p.15). Em outras palavras, “a pele conta” é uma reação racial preta a diversas e diferentes formas de agressões e estruturas raciais brancas ou institucionalmente segregacionista (MUNANGA, 2020).

Ainda estabelecendo um discurso firme a respeito da violência sócio-espacial, mas, trazendo em suas lembranças afetivas, da infância e adolescência, com o intuito de evidenciar as boas relações de vizinhanças e compadrios também presentes entre os moradores do Curuzu, Dôra vai dizer:

[...] quando eu era pequenininha, não tinha esse negócio de violência, a gente brincava, os passeios eram bem largos e a gente brincava, até certa hora, que as mães tinham horários da gente dormir. [...] Então não tinha violência. A gente ficava a vontade, até um certo período, quando eu era adolescente, era, continuou assim. Agora que a gente não pode nem ficar [...] por causa da violência, aí não existe mais aquela liberdade que tinha antes, mas comparando a outros bairros eu me sinto bem aqui, não tenho o que falar muito não [...] (ALMEIDA, 2021).

*Doné* Hildelice Benta dos Santos apresenta um relato semelhante,

Eu já peguei já segunda fase [...]. Mas peguei uma boa parte ainda, quando não era asfaltado, ainda carreguei água, a gente brincava muito, a gente ficava na porta, tinha aquela atenção aqui no Curuzu. O Curuzu do meu tempo para agora mudou muito, evoluiu muito, cresceu muito. Mas, eu peguei aquele tempo da gente ficar na porta brincando, contando história, de ir na venda comprar, de carregar água. Então o vínculo do Curuzu com a minha família e

---

<sup>60</sup> Entrevista cedida por COSTA, Amilton Sacramento. **Entrevista IV** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 14 jun. 2021.

com todos que mora aqui é muito forte, eu tenho uma ligação muito forte com o Curuzu. [A gente sabe que] tem moradores que foram da minha época e tem moradores que não [...] (SANTOS, 2021).

Ao pensar o corpo em movimento e ao compreender que cada nova geração dará uma nova interface e dinamicidade ao lugar de vivência, é possível entender perfeitamente porque “[...] a rua tá toda mudada [...]” (informação verbal)<sup>61</sup>. Porém, é nesse mesmo local de transformações sociais constantes que se estabelece vínculos e laços de identidades e pertencimentos. Desse modo, os corpos enegrecidos em movimentos performáticos, que foram entrevistados, afirmaram, quase que de forma unânime, as relações de identidades com o Curuzu. Ora, uma das características dessa comunidade afrodiáspórica e relatada no depoimento de *Doné* Hildelice Benta dos Santos é a concepção de família do bairro. Claro que não se trata da totalidade, mas, de modo geral, a vizinhança se conhece, “[...] todo mundo se fala, todo mundo se ver, brinca, um respeita o outro [...]” (informação verbal)<sup>62</sup>.

### **5.3. Corpo-ancestral: Mãe Hilda e sua importância para o Curuzu**

Filha de Benta Maria do Sacramento e Aniceto Manoel Dias, Hilda dos Reis Dias, nasceu no dia 06 de janeiro de 1923, na Quinta das Beatas (atualmente Cosme de Farias), mas aos 10 anos de idade mudou-se com seus pais e sua irmã mais velha Olga dos Santos Vieira, filha apenas de sua mãe, para o Curuzu, onde passou o resto da sua vida. Valéria Lima, traz em suas memórias este momento da vida de sua biografada.

[...] a minha avó morou praticamente a vida inteira nesse bairro; ela foi morar lá com 10 anos de idade, entre 10 e 11 anos de idade. Ela nasceu, na verdade, na Quinta das Beatas, que hoje é conhecido como Cosme de Faria, mas aí ela se mudou muito cedo, ... com a família e foi morar no Curuzu [...] (LIMA, 2021).

Hilda viveu maritalmente desde jovem com Waldemar Benvindo dos Santos, até oficializar o casamento em 1956, alterando seu nome de batismo para Hilda Dias dos Santos. Juntos, eles tiveram seis filhos: Antônio Carlos dos Santos (Vovô), Hildete Valdevina dos Santos Lima (Dete Lima), Vivaldo Benvindo dos Santos, Hidelita dos Santos (falecida aos 6

---

<sup>61</sup> Entrevista cedida por SANTOS, Hildelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.

<sup>62</sup> Entrevista cedida por SANTOS, Hildelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.

anos de idade)<sup>63</sup>, Hildemaria Georgina dos Santos (falecida em 2003, com 44 anos de idade) e Hildelice Benta dos Santos (sucessora do *Acè Jitolu*).

Hilda Dias dos Santos foi iniciada em 24 de dezembro de 1942, aos 19 anos, por Cassiano Manuel Lima, num terreiro que ficava localizado na Caixa D'água, em Salvador, Bahia. Mesmo sendo um terreiro de candomblé banto, sua cabeça foi consagrada ao *vodum Sakpatá*<sup>64</sup>, pertencente as divindades da “nação” jeje, sendo miticamente personificado como senhor da terra e responsável pela cura da humanidade. No momento da iniciação ritualística e religiosa, Hilda recebeu a responsabilidade de carregar o nome *Jitolu*, sendo compreendido por “[...] Ji – Aquele que acorda ou vem; To – Força, intensidade; Lu – Terra. Dessa forma, o significado é ‘Aquele que vem com a força da terra’ [...]” (LIMA, 2014, p.37).

Ainda sobre sua iniciação, que, conforme Lima (2014), só foi realizada por questões de saúde, dona Luiza dos Santos, em depoimento à Valéria Lima, descreve com detalhes as lembranças dessa época.

Quando não teve mais jeito, ela foi fazer o santo, quem fez o santo dela foi Cassiano. Ela foi levada por alguém, nesse tempo não tinha casa ali, era só roça, muito mato e uma ou outra casa de candomblé. Ela sumiu, depois de tanta agonia, desmaiar, aquilo tudo. Ela não queria que ninguém soubesse, ela só veio depois que cresceu o cabelo, não era pra ninguém saber que ela tinha feito o santo<sup>65</sup>. Não veio de saia, de quelê<sup>66</sup>, nem com pano amarrado na cabeça, passou o resguardo todo lá. Ela não queria fazer (Luiza dos Santos, 2012 *apud* LIMA, 2014, p.36-37).

Cassiano Manuel Lima falece em 14 de dezembro de 1944 e com sua morte, Hilda Jitolu procura Constança da Rocha Pires, Mãe Tança, para dar continuidade aos rituais de consagrações ao seu *vodum*. Entretanto, todos os rituais afro-religiosos foram realizados Curuzu, conforme informa Valéria Lima em seu depoimento.

[...] o Santo<sup>67</sup> que já estava com ela, continuou ali. Ele nunca foi levado para Cacunda de Iaiá; todo mundo pensa que ela foi, que ela pagou as obrigações<sup>68</sup> lá, mas não, ela pagou todas as obrigações já na casa dela; porque Mãe Tança via na época que ela precisava criar o próprio terreiro [...] (LIMA, 2021).

---

<sup>63</sup> Segundo Valéria Lima (2014), Hildelita dos Santos nasceu entre os anos de 1955 e 1958.

<sup>64</sup> O *vodum Sakpatá*, assim como o *inkice Kavungo*, são associados/comparados ao *orixá Obaluaiyê* pelas semelhanças míticas e por conta da influência do ioruba na Bahia, mais especificamente em Salvador.

<sup>65</sup> É uma expressão para se referir ao iniciado nas religiões e culturas africanas e afro-religiosas dos candomblés.

<sup>66</sup> Kélé (BENISTE, 2011), é uma colar de fios de contas usados pelos iniciados no momento de reclusão ritualística e religiosa.

<sup>67</sup> Expressão usual, em Salvador, para se referir as divindades africanas, como os *orixás*, *voduns* e *inkices*.

<sup>68</sup> Os iniciados no candomblé realizam rituais de consagrações, popularmente chamadas de obrigações, com 1, 3, 7, 14 e 21 anos, contados a partir da data de sua iniciação.

E assim foi feito. Em 06 de agosto de 1952, Hilda Jitolu recebeu das mãos de Mãe Tança seu *decá*, ou seja, a outorga de ser uma Mãe-de-Santo, fundando assim o Terreiro *Ilê Axé Jitolu*. Porém, como descreve Arany Santana, Mãe Hilda “permeia tudo”; de funcionária do trapiche à vendedora de comida na rua; de liderança da comunidade à líder religiosa; de moradora do Curuzu à maior representante religiosa do Ilê Aiyê.

Meu Deus! Tão difícil da gente responder de forma direta ... porque ela permeia tudo! [...] Uma pessoa que fez a costura todinha, ela aparece em todos os momentos, desde antes do Ilê Aiyê, eu acho isso fantástico! Porque Mãe Hilda, ela trabalhou um tempo no trapiche, eu só sei o que é trapiche porque eu vejo Trapiche Barnabé, Trapiche dos casarões em ruínas, aí pelo Comércio afora. Ela trabalhou no trapiche como funcionária, e depois que trapiche fechou ela ficou numa situação, ela ainda não era *Yalorixá*<sup>69</sup>, passou por uma situação difícil, e, eu vou contar isso de uma forma lindamente, ela sempre fez muita comida deliciosa, ela fazia comida e a vender nas construções, nas obras [...]até quando ela recebeu o cargo de *Yalorixá* [...] (SANTANA, 2021).

E completa,

Era de uma pessoa, de um ser humano acolhedor; que acolhia as pessoas na casa dela, que dava o alimento se precisava, que dava o abrigo e que batalhava para que aquela rua, aquele bairro, melhorasse, para que as pessoas melhorassem, para que cada um galgasse o seu espaço. Mãe Hilda sempre foi feminista [...] (SANTANA, 2021).

Mesmo sendo uma mulher de “poucas palavras”, como relatou sua filha Hidelice Benta dos Santos, em entrevista, Mãe Hilda foi descrita por todos os entrevistados como uma mulher acolhedora e sensível as questões sociais do Curuzu. Neste sentido, Valéria Lima, em depoimento, além de confirmar essa concepção do feminismo em torno da imagem de sua avó, ou seja, “[...] uma feminista negra, sem usar o termo [...]” (informação verbal)<sup>70</sup>, vai afirmar que seu maior legado pessoal foi o ato da doação.

[...] o fato de ter aprendido com ela é isso. [...] Não adiante a gente viver se não for para si doar. Então assim, o principal aprendizado que eu tive, que eu tenho, e, que eu posso dizer que vem da minha avó, é isso, a questão da doação. [...] Eu acho que ser neta de Mãe Hilda é isso, é aprender a doar, aprender a enxergar o outro, a ver a realidade do outro, a abraçar, a amar o outro, da forma como a gente pode. Minha avó não era aquela pessoa que era muito de abraçar não, até porque ela não gostava muito do toque, e quem é do candomblé tem muito isso, mas ela demonstrou este amor de outras formas, de outras várias outras formas. Então assim, é esse aprendizado que a gente tem e é isso que é

---

<sup>69</sup> Maior cargo hierárquico, na língua iorubana, dado as mulheres na liderança religiosa dos candomblés.

<sup>70</sup> Entrevista cedida por LIMA, Valéria Catarina dos Santos. **Entrevista II** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 1º jun. 2021.

minha avó para mim hoje, sabe. Ser neta de Mãe Hilda é levar, é dar continuidade ao trabalho dela [...] (LIMA, 2021).

Outra característica marcante à sua personalidade é a falta do contato físico entre as pessoas, erroneamente visto como frieza ou falta de afeto. Nas palavras de *Doné* Hildelice Benta dos Santos, “[...] mãe não gostava de abraço, mãe não gostava de beijo ... mãe era uma pessoa muito cismada. Era muito cismada [...]” (informação verbal)<sup>71</sup>. Mas, Hildelice Benta dos Santos e Valéria Lima, são exemplos vivos da demonstração de amor e cuidado ofertado por essa mãe e por essa avó, seja no nicho familiar, no Terreiro *Acé Jitolu* ou entre a comunidade do Curuzu. Entretanto, Valéria Lima reconhece que,

[...] talvez, ela não tivesse noção desse potencial, do que ela foi, e do que ela é até hoje. Hoje ela sabe, hoje eu sei que ela sabe de tudo, que ela está vendo tudo, mas ela não tinha a dimensão da coisa. Ela queria muito, ela quis muito, então ela trabalhou para que isso acontecesse, mas eu acho que a dimensão assim ela não tinha [...] (LIMA, 2021).

**Figura 12: Mãe Hilda (em 2009)**



Fonte: LIMA, 2021.  
Imagem cedida por Valéria Lima

---

<sup>71</sup> Entrevista cedida por SANTOS, Hildelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.

Sobre a foto-imagem cedida por Valéria Lima, sendo um dos últimos registros de Mãe Hilda em 2009, ela descreve que,

Eu tenho uma foto de minha avó linda! Ela sentada assim, uma das últimas coisas que teve no Terreiro, ela desceu para o quintal, que ela já estava debilitada, ela já andava devagarzinho, e ela ganhou uma bengala, mas, ela não gostava de usar a bengala. E aí, tem uma foto, só tem uma foto dela assim, ela sentada com a mãozinha na bengala. Assim, a foto é linda! [...] Minha avó é uma mulher simples-vaída ao mesmo tempo (LIMA, 2021).

Mãe Hilda Jitolu, falece em 19 de setembro de 2009, mas é quase impossível pensar o Curuzu sem associar a potência ancestral dessa mulher “a frente do seu tempo”, onde “tudo a permeia”, não apenas pelo feito de ser uma “feminista negra, sem o uso do termo”; mas, também, por ser mãe de seis filhos, por ser avó de onze netos, por ser Mãe-de-Santo (*Doné*) e, principalmente, por si constituir enquanto comunidade e pensar as questões sociais tão caras para esse lugar. Ela foi Hilda Dias dos Santos, mas até os dias atuais, segundo moradores e ex-moradores, ela é em memória Mãe Hilda do Terreiro Jitolu, Mãe Hilda do Ilê Aiyê e Mãe Hilda do Curuzu.

### 5.3.1. Bloco Afro Ilê Aiyê

Fundado há 48 anos, o bloco afro Ilê Aiyê, com sede no Curuzu, é símbolo de resistência negra, de valorização da negritude e referência do carnaval de Salvador, mesmo com a primeira nota na imprensa baiana, em 1975, ano inaugural do desfile do Ilê Aiyê no circuito da folia na Cidade. A manchete, com o título “Bloco Racista – Nota Destoante”, do dia 12 de fevereiro de 1975, dizia:

Conduzindo cartazes onde se liam inscrições tais como: Mundo Negro, Black Power, Negro para você, etc., o Bloco Ilê Aiyê, apelidado de Bloco do Racismo, proporcionou um feio espetáculo neste carnaval. Além da imprópria exploração do tema e da imitação norte americano, revelando enorme falta de imaginação, uma vez que em nosso país existe uma infinidade de motivos a serem explorados, os integrantes do Ilê Aiyê, todos de cor, chegaram até a gozação dos brancos e das demais pessoas que os observavam do palanque oficial. Pela própria proibição existente no país contra o racismo é de esperar que os integrantes do Ilê voltem de outra maneira no próximo ano, e usem em outra forma a natural liberação do instinto característica do carnaval. (A Tarde, 12 fev.1975)

Sobre esse momento, Arany Santana vai dizer:

Então, o Curuzu virou o centro da Bahia, o centro do mundo, tudo acontecia lá. Aquela rua pobre, de casas simples, certo! de gente humilde, de gente preta, mas uma gente antenada, antenada com África, antenada com os movimentos, e que atraía muitos artistas, até o dia em que Caetano [Veloso] disse que era por aí mesmo, **apesar das manchetes dos jornais quando ele aí saiu pela primeira vez** [...] (Arany Santana, 2021, grifo nosso).

Ainda sobre a manchete do jornal A Tarde e altivez do Ilê Aiyê, Valéria Lima também descreve em seu depoimento.

[...] é todo um processo até a gente conseguir chegar neste cenário atual, até porque quando a gente vai pegar os próprios recortes de jornais da época **a primeira coisa que marca a fundação do Ilê ... com relação a imprensa é a nota destoante, do jornal A Tarde.** [...] Que é bem chocante, é o que eles faziam. A imprensa era, e até hoje, a imprensa é juiz [...] (Valéria Lima, 2021, grifo nosso).

Porém, o bloco afro Ilê Aiyê soube enfrentar essa adversidade com maestria. Contudo, Arany Santana ao narrar esse momento traz novamente a memória de Mãe Hilda, que assume para si a responsabilidade de conduzir o desfile.

[...] o surgimento do Ilê Aiyê, que ela entrou no jipe e disse: ‘bom! Se forem prender vocês, que me prendam, que eu já estou velha. Eu vou na frente’. Então é essa mulher que projeta, que é uma referência espetacular [...] (Arany Santana, 2021).

Essa centralidade de Mãe Hilda, em colaborar desde o surgimento e, posteriormente, com o desenvolvimento do bloco também permeou a narrativa de *Doné* Hidelice Benta dos Santos.

[...] o Ilê é muito forte aqui no Curuzu. Porque Vovô, não foi ele só que idealizou esse sonho, foi ele e Apolônio [...]. Que não era nem Ilê, era O poder negro, aí mãe disse a ele que tinha que ser o Ilê, pois, O poder negro na época da ditadura não ia ficar bom. Até na época da ditadura e também agora. O negro já é tão rejeitado, ainda vem com o nome desse forte O poder negro. Aí mãe disse a ele que não era bom, aí ele mudou, e ficou Ilê Aiyê [...] (Hidelice Benta dos Santos, 2021).

Doné Hidelice Benta dos Santos, ainda completa, associando o Ilê Aiyê enquanto fortaleza e reconhecendo participação atividade de Mãe Hilda para tal feito.

[...] claro que o Ilê com toda fortaleza que ele tem, claro que tem todo o axé de Mãe Hilda, quando saiu daqui e lá na sede também tem todo o axé de Mãe Hilda; claro que Mãe Hilda plantou, claro que Mãe Hilda botou a mão. Então, tem todo o axé daqui [do Terreiro Jitolu]. Por isso, que tem essa saída. Olha a saída do Ilê como é. Olha a saída que Mãe Hilda idealizou [...] (Hidelice Benta dos Santos, 2021).

Valéria Lima também vai destacar a importância do Terreiro *Acé Jitolu* e, por consequência, a importância da figura de Mãe Hilda para o Ilê Aiyê e para o Curuzu.

[...] o Curuzu não seria o que é hoje sem ... a família *Acé Jitolu*. Eu não digo nem que é a família Ilê Aiyê, é a família Jitolu. O Ilê não existiria sem o Jitolu, e, o Curuzu não teria a visibilidade que tem hoje sem o Jitolu e sem o Ilê consequentemente [...] (Valéria Lima, 2021).

Ora, é notório nos depoimentos que, o Ilê Aiyê deu visibilidade e notoriedade ao Curuzu. Sem o bloco afro o Curuzu já existia, pois o território antecede a identidade cultural apresentada a partir de 1974. Mas, é inquestionável que com o surgimento do Ilê Aiyê houve um movimento de convergência da atenção e da visibilidade social, política e cultural no bairro. Arany Santana reconhece também a importância do Ilê Aiyê para a comunidade.

Mas antes dos anos 80, nós [ela e o ex-marido] já descíamos para o Curuzu por conta do Ilê Aiyê, desse grande movimento que convergia a negrada, principalmente, a turma que estava ou na universidade, ou que era da religião do candomblé, tinha como *'point'* o Ilê Aiyê. Eram artistas, dançarinos, capoeiristas, alguns acadêmicos, o mesmo movimento que aconteceu em Salvador no final dos anos 60 com as escolas de sambas, aconteceu nos anos 70 [com] os blocos afros e afoxés. Então, isso interessou aos artistas mais abertos como Gilberto Gil, Caetano [Veloso] [...] (Arany Santana, 2021).

O Ilê Aiyê ao longo desse tempo, saiu da inexperiência e ousadia dos seus jovens fundadores, que inicialmente não tinha tanto acesso as informações do mundo e de África, para ser reconhecido enquanto referência da identidade negra e negritude no país e no mundo. Por consequência, o Curuzu também virou uma referência. Neste sentido, Arany Santana, vai estabelecer uma alusão metafórica ao considerar que “[...] é muito mais do que o estado, do que o país, Curuzu é uma nação. [...] ‘Eu sou do Curuzu’ [...]” (informação verbal)<sup>72</sup>.

É também na sede do Ilê Aiyê onde são realizados projetos sociais importantes para atender, especialmente, os moradores da comunidade local. Assim, Valéria Lima apresenta em seu depoimento a seguinte fala:

A questão social também é muito forte no Curuzu, porque quando você fala do Ilê, você não tem como não falar da Escola e da Banda Erê, que são os projetos sociais que existem ali, mas isso deu origem a outros projetos, você tem o Nanda Erê, que é de idosos, que está dentro do Ilê e você tem o Maria Felipe, por exemplo, que só existem porque o Ilê existe (Valéria Lima, 2021).

---

<sup>72</sup> Entrevista cedida por SANTANA, Arany. **Entrevista III** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 jun. 2021.

Porém, é preciso reconhecer que Antônio Carlos dos Santos (vovô) e seus fundadores tinham o interesse apenas em criar um bloco afro para desfilar nos carnavais de Salvador. É Mãe Hilda, sem sombra de dúvida, a grande responsável para o desenvolvimento dos projetos sociais, uma vez que todos surgiram e saíram do Terreiro *Acé Jitolu*. Neste sentido, Arany Santana reconhece Mãe Hilda como visionária, pois, segundo a depoente, “[...] foi ela [Mãe Hilda] que inventou essa história de Escola Mãe Hilda, foi ela [Mãe Hilda] que inventou Banda Erê [...]” (informação verbal)<sup>73</sup>.

### 5.3.2 Escola Mãe Hilda

A Escola Mãe Hilda é fundada em 1988, inicialmente como espaço de reforço escolar, no Terreiro *Acé Jitolu* e posteriormente enquanto escola formal, sendo transferida, em 2004, para sede do Ilê Ailê, no Curuzu. *Doné* Hildelice Benta dos Santos, que é diretora da Escola Mãe Hilda, evidencia em sua narrativa que a escola era um sonho de sua mãe.

[...] a escola que foi criada por ela, idealizada por Mãe Hilda. Que leva o nome dela, porque antes dela falecer. Então isso em vida ainda, não foi agora, foi muitos anos atrás. [...] Foi um sonho dela, ela queria e aconteceu, foi ter a escola com o nome dela [...], a Escola Mãe Hilda [...] (Hildelice Benta dos Santos, 2021).

A respeito desse “sonho” ou, simplesmente, da realização desses projetos idealizados por Mãe Hilda, a exemplo da Escola Mãe Hilda, Valéria Lima entende que:

Eu acho que quando a gente ..., se a gente pensa, se a gente acredita, se a gente sente, se a gente de fato coloca energia em alguma coisa, essa coisa pode acontecer. Minha avó, para mim, é o principal exemplo disso. Ela fez mecânica quântica sem conhecer mecânica quântica [...] (Valéria Lima, 2021).

Ora, a Escola Mãe Hilda surge da necessidade de ajudar as famílias do Curuzu, em especial, as mães que não tinham com quem deixar seus filhos, e, por consequência, da possibilidade de ofertar alguma atividade as crianças da comunidade, no turno oposto a escola formal. Arany Santana, que era Assessora do Secretário de Educação Edivaldo Machado Boaventura, na época, conta com detalhe toda a mobilização de Mãe Hilda para estruturar a “escola” em seu Terreiro.

---

<sup>73</sup> Entrevista cedida por SANTANA, Arany. **Entrevista III** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 jun. 2021.

[...] foi 1987-[19]88, eu estava Assessora de Edivaldo Machado Boaventura, [que] era Secretário de Educação. Eu fui numa reunião lá no Terreiro, porque o Terreiro era o espaço que a gente tinha para fazer reuniões, e quando eu saí, ela me trouxe até a porta conversando, aí ela disse: ‘olhe pra aí, minha filha! Esses meninos aí na rua. Aí, não chega em casa, tem uns que nem foram para escola; eu fico preocupada porque as mães estão trabalhando, está na cozinha dos brancos, outras nem estão, minha filha, estão por aí; e esses meninos na rua, vendo a hora de um maluco subir aí, no carro, atropelar, jogando gude na rua. Olha o livro, o vento levando’. Eu disse: ‘é Mãe Hilda!’. A reflexão dela, ela disse: ‘oh! Minha filha!’, eu sabia que vinha uma facadinha para mim, ‘você que é professora, minha filha, que trabalha na Secretaria da Educação, será que não se arranja umas carteiras velhas para eu botar aqui dentro do Terreiro, para tirar esses meninos da rua’. É brincadeira uma coisa dessa! ‘Tirar esses meninos da rua para eles fazerem um banca aqui, estudarem aqui’. Então, este olhar de educadora, este olhar amplo de Mãe Hilda, isso para mim é o maior, é a maior glória de ter vivenciado este momento junto com Mãe Hilda, deu ter participado desse processo. Aí ‘será que não arranja, minha filha, umas carteiras. Fale com ele, com o Secretário!’ [...] (Arany Santana, 2021).

Foi pela convencida reflexão de Mãe Hilda sobre a realidade e a preocupação do risco das crianças na rua, já que o Curuzu nunca teve praça ou nenhum outro espaço público de lazer, que Arany Santana, por volta de 1987 e 1988, toma coragem para levar o pedido ao então Secretário de Educação da Bahia, Edivaldo Machado Boaventura.

Ela me cobrou na segunda, na terceira, ela não vai me cobrar mais! Aí, eu falei ‘Doutor Edivaldo, o senhor pode ceder umas carteiras, a gente sempre está fazendo mudanças de carteiras. Mãe Hilda, do Ilê Aiyê’; ele ‘sim!’, ‘mandou este recado, mas, ela é uma sacerdotisa, eu não vou ficar ...’, aí ele olhou para mim e disse: ‘tá! Providencie! Mas diga a ela que eu quero que ela me faça uma galinha de cabidela, que eu vou lá comer’ [...]. Marcou, ele foi, comeu a galinha de cabidela, de pirão, de soltar do fundo, o que sobrou, ele ‘quero levar’, ela fez uma marmita para ele levar para casa, e ele [virou] freguês de Mãe Hilda. Só você vendo! Eu não acreditei que o Secretário de Educação fosse no Curuzu [...] (Arany Santana, 2021).

Com o acerto de contas firmado, Mãe Hilda ganhou muito mais do que as carteiras e todo mobiliário escolar, ela conquistou a notoriedade do Secretário de Educação. Já Edivaldo Machado Boaventura, obteve muito mais do que o almoço no Curuzu, com uma boa galinha de cabidela, ele ganhou a amizade de Mãe Hilda.

Arany Santana, ainda, justifica que o pensamento inicial de Mãe Hilda era atuar enquanto espaço de reforço escolar, mas a Escola Mãe Hilda se tornou atraente aos olhos dos educandos e uma realização ainda maior para sua fundadora.

Porque o pensamento de Mãe Hilda era isso trazer esses meninos para fazer uma banca, era banca, para não ficar na rua, então um turno eles vem pra aqui fazer banca e o dever, e, outro turno eles vão para escola. E essa escola se tornou uma escola atraente para os meninos, porque era uma escola dentro do Terreiro de candomblé, ainda não era escola, era uma escola alternativa, vamos dizer assim. Então nessa escola eles viam Vovô, viam Regina Casé, viam Caetano [Veloso]. A gente mandou fazer uma farda bem colorida, com as cores do Ilê Aiyê, as camisetas. Era uma escola que tinha os atabaques, era uma escola que tinha uma mesa farta [...] (Arany Santana, 2021).

A partir dos depoimentos, nota-se que os projetos sociais como Banda Erê, e Banda Aiyê surgem como interfaces do Escola Mãe Hilda, pois para Mãe Hilda, segundo Arany Santana, era necessário dar continuidade e encaminhamento as crianças, “[...] tem que pegar esses meninos para eles comecem a entender. Tem que ter uma escola que fale sobre a cultura ... para diminuir o preconceito [...]” (informação verbal)<sup>74</sup>. Por outro lado, essa “escola alternativa” encantou, não apenas por sua proposta e atuação pedagógica, mas por ter atrativos outros, ambientalizado no próprio Terreiro, como algumas atividades do bloco afro Ilê Aiyê, a presença de artistas, a distribuição de fardas e a “mesa farta”, ou seja, o direito ao alimento e uma refeição complementar, uma vez que a maioria dos estudantes eram/são moradores do bairro, que se configura também como uma comunidade carente.

#### **5.4. Corpos sagrados: os espaços de terreiros do Curuzu**

Parafrazeando Muniz Sodré (2017), a representação do movimento e da circularidade em corpos sagrados, ou seja, em espaços de terreiros, será formulada aqui como cultura que começa na cozinha de casa. Neste sentido, a cozinha de um terreiro tem uma importância significativa e fundamental, pois é o local onde se prepara os pratos que serão oferecidos aos *orixás*, *voduns* e *inkices* e, conseqüentemente, onde se realiza o preparo e a distribuição dos alimentos para comunidade do terreiro e ao público visitante.

Assim, em depoimento, Valéria Lima reconhece que:

[...] você tem a questão da comida que é muito forte, porque até quando você vai para o terreiro, e lá no Terreiro, tem uma coisa bem interessante, tem gente que vai no Terreiro só para comer. Por incrível que pareça, assim, as pessoas vão porque elas gostam da comida, não é da festa em si. Elas gostam da festa,

---

<sup>74</sup> Entrevista cedida por SANTANA, Arany. **Entrevista III** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 jun. 2021.

elas ver os *Orixás* dançando, mas a relação com a comida é muito louca [...] (Valéria Lima, 2021).

Em outras palavras, os terreiros de candomblés também são espaços de doação e compartilhamento da “mesa farta”. E, neste sentido, Arany Santana, também destaca a comida como um dos elementos dessa reorganização cultural e religiosa de matrizes africanas, chamada de candomblé.

[...] o candomblé é um lugar de encontro, encontro de fé, de você fazer seus pedidos, de você renovar sua fé, reforçar sua identidade, o desejo de receber um abraço de uma entidade, de um *orixá*, é como se a gente si purificasse. E o mais importante, era a mesa farta, porque comida de candomblé, não existe coisa mais deliciosa do que comida de Santo [...] (Arany Santana, 2021).

Assim, ao alimentar o corpo físico, o sujeito, a partir de uma cosmogonia afrodiáspórica e afro-religiosa, também alimenta o corpo espiritual, uma vez que o alimento ofertado nos candomblés corresponde ao processo de conexão com as divindades africanas. Por isso, que até certo ponto pode parecer “loucura” essa relação do público visitante com a comida, mas, ao estabelecer uma reflexão, é possível, metaforicamente, compreender como energização e fortalecimento do corpo e da alma, pois o alimento é também oportunidade de encontro.

Sobre os candomblés da Liberdade e do Curuzu, Arany Santana, informa que:

Muito embora eu não conheça todos os terreiros da Liberdade, é claro que eu não conheço, mas sei da existência deles [...]. Nosso povo nunca deixou de venerar seus inquices, voduns e orixás. [...] Então, possa ser que tenha até muito mais do que isso, porque com esse crescimento da cidade, essa urbanização da cidade toda, **uma casinha por mais simples que seja, lá no fundo tem a casinha de Exu e tem um quartinho por Santo** [...] (Arany Santana, 2021, grifo nosso).

Sem estabelecer uma discussão aprofundada a respeito dos candomblés da Liberdade, conforme já foi apresentado na seção “Ilê-Ancestral: os espaços de terreiros na comunidade afrodiáspórica” dessa dissertação. É possível observar na fala de Arany Santana o grau de respeito e valorização dado por ela a todos os espaços de candomblés constituídos no bairro, independente da sua estrutura física, pois “por mais simples que seja”, são territórios de identidades e de celebrações as divindades africanas e as entidades afro-brasileiras.

*Doné* Hildelice Benta dos Santos, em seu depoimento tenta sintetizar sua relação com a religião e a responsabilidade de assumir o cargo do Terreiro *Acé Jitolu*.

[...] eu entrei já, eu fui a última a entrar na religião da família, os outros todos entraram mais cedo, eu fui a última entrar, ... mas eu vou fazer 30 anos, estou

com 29. Próximo ano eu vou fazer 30 anos de axé. E recebi esse presente, que é cuidar dos *Orixás*, ser mãe dos *Voduns*, esse presente caiu nas minhas mãos, tem que ir cuidando desse legado que Mãe Hilda deixou para nós aqui.

[...] eu acho que eu fui escolhida porque o Santo sabia a pessoa que eu era, [...] sabia que tinha que ser uma pessoa de coração bom para assumir o Terreiro. Pois, você assumir um terreiro com o coração ruim, revoltada com a vida, você não vai e não leva ninguém para seu caminho. [...] você cuidar de uma cabeça, de um *ori*, de uma pessoa; então, você precisa estar bem calma. [...] Além desse presente, ainda tem essa coisa de ser do Santo também, diz que o Santo ajuda a personalidade da pessoa, mas aí eu já não sei. Como eu sou de Oxalá. (Hildelice Benta dos Santos, 2021).

Sobre este assunto, Eduardo Luís de Matos Vega (2013), ao participar da cerimônia de reabertura do Terreiro *Acé Jitolu*, realizada no dia 07 de agosto de 2011, quase dois anos após o falecimento de Mãe Hilda, relata que “[...]Percebia nos olhos de todos ali presentes um furor de felicidade, um furor de esperança no que estava por vir, no enigmático mundo do desconhecimento do axé, o surgimento de uma nova liderança, no caso, sua sucessora, Doné Hildelice” (VEGA, 2013, p.109). Este furor de felicidade e esperança é também foi destacado, em entrevista, pela própria sucessora, Hildelice Benta dos santos, “[...] para mim, foi como eu disse para você, foi um presente que caiu dos deuses [...] foi muito choro, muita emoção, na época que foi [...]” (informação verbal)<sup>75</sup>.

Já sobre *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, Eduardo Luís de Matos Vega (2013) descreve sua experiência, ao chegar no Terreiro pela primeira vez, no dia 10 de maio de 2011, “[...] percebi que, [...] as pessoas da comunidade circulavam livremente pela roça, como se efetivamente fosse uma extensão de seus domicílios e residências, ou seja, no terreiro de pai Amilton a população local se confunde com os filhos-de-santo da comunidade” (VEGA, 2019, p.106). Sendo uma realidade perceptível para todos que visitam ou que frequentam o lugar.

## 5.5. Corpo-afroperspectivo: sentidos e significados de ancestralidade

Ao pensar os corpos a partir do olhar afroperspectivo, numa dialogicidade com a etnofilosofia africana e afrodiaspórica (NOGUERA, 2011; 2012; SODRÉ, 2017), formulada na teoria da arte de espalhar e deslocar conceitos como o ato de dançar, com todas as suas gesticulações e movimentos, ou, até mesmo, metaforicamente, como o ciscar de uma galinha

---

<sup>75</sup> Entrevista cedida por SANTOS, Hildelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.

na roça ou nos quintais, por transformar “[...] qualquer instante no melhor momento para seus movimentos” (NOGUERA, 2011, p.11), em vez dos desvãos metafísicos ou estruturais aos moldes coloniais dos pensamentos e das epistemologias, é possível entender, com mais clareza, os sentidos e significados da ancestralidade do encantamento. Dentro desta lógica, há a experiência dos acontecimentos em movimento, dos sabores, dos pertencimentos e das afetividades; há a vivência dos espaços denegridos, bem como, a possibilidade do enegrecer enquanto pretas e pretos; e, conseqüentemente, o deslocamento da circularidade de aquilombar-se.

Desse modo, ao pensar a ancestralidade Dôra estabelece uma associação à saída do bloco afro Ilê Aiyê, no sábado de carnaval.

Olhe, representa assim, é tipo assim, uma ancestralidade, uma coisa que veio dos nossos ancestrais, que quer demonstrar, de maneira, assim, lógica, uma coisa fundamental do nosso passado, dos nossos ancestrais. [...] ... eu acho, assim! Uma busca de uma ancestralidade, uma coisa que foi assim da gente [do] passado, dos nossos ancestrais [...] (Maria Auxiliadora Santos de Almeida, 2021).

Em outras palavras, a ancestralidade não se restringe única e exclusivamente aos ritos e rituais afro-religiosos, ambientalizado nos espaços sagrados dos candomblés ou as divindades africanas, mas corresponde também a estética negra, aos elementos e adereços expostos nos corpos pretos, nos temas apresentados nos desfiles dos carnavais e no ato profano e contagiante da alegria presente na saída do Ilê Aiyê. Neste sentido, é preciso retomar a fala de *Doné* Hildelice Benta dos Santos, quando ela diz: “olha a saída do Ilê como é. Olha a saída que Mãe Hilda idealizou”. Pois, segundo as entrevistas, há uma atmosfera diferente, que encanta os olhares e que “representa uma ancestralidade que veio dos nossos ancestrais”.

Seguindo esta lógica, mas trazendo como referência a presença dos candomblecistas na saída do Ilê Aiyê, Arany Santana descreve que,

[...] os primeiros 10, 15 anos, até 20 anos, por aí, quem saía no Ilê Aiyê era empregada doméstica e o povo de Santo. [...] A gente precisa até separar isso um pouco, era o povo de Santo. Foi o povo de Santo que sustentou o Ilê Aiyê, foi o povo de Santo que deu força ao Ilê Aiyê, porque era um povo que não tinha espaço para se divertir no carnaval. [...] Então, meu querido, inicialmente, 20 anos de Ilê Aiyê, quem dominava aquele pedaço era o povão [...] (Arany Santana, 2021).

Assim, a ancestralidade africana e afrodiaspórica constitui também os espaços sagrados dos candomblés e, por consequência, os candomblecistas. Neste sentido, Arany Santana, em

depoimento, admite que “[...] quem é o pistolão do povo preto e pobre? São os *orixás*; são os nossos pistolões, nunca deixaram” (informação verbal)<sup>76</sup>. A depoente ainda considera que parte dessa “negrada” que participa ativamente do Ilê Aiyê fortalece e é fortalecida por essas energias ancestrais e elementares da natureza.

Já *Doté* Amilton Sacramento Costa relaciona a ancestralidade ao tempo mítico herdado pela sua linhagem familiar.

Bom! Eu mesmo tenho uma ancestralidade, minha família é africana. Minha tataravó veio do Benin, minha tataravó era feita de *Bessén*<sup>77</sup>. Ela foi iniciada lá na África, no Benin. Dizem que minha bisavó também veio do Benin, minha bisavó era de *Oyá*<sup>78</sup>. Esses *voduns* estão tudo aqui sendo cultuados. Então eu tenho minha ancestralidade africana; não só eu como várias pessoas. Se você buscar lá no fundo deve ter alguém seu lá de África [...] (Amilton Sacramento Costa, 2021).

Nessa perspectiva, a ancestralidade está relacionada ao caráter familiar das africanas e dos africanos vindos de África. Assim, essa ancestralidade africana inventada no Brasil carrega uma carga sanguínea e, por consequência, genética entre seus descendentes. Por outro lado, é necessário considerar que, ainda que origine-se de África, a ancestralidade africana e, por consequência, afrodiaspórica, é especializada no território cotidiano da experiência e vivência dos corpos pretos, que dinamiza, ressignifica e reinventa o tempo, relativo e não-cronológico. Ou melhor, a ancestralidade é lugar da sobrevivência em comunidade.

---

<sup>76</sup> Entrevista cedida por SANTANA, Arany. **Entrevista III** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 jun. 2021.

<sup>77</sup> Segundo Yeda Pessoa de Castro (2001), é o vodum representado pela cobra, que habita o espaço místico e aparece sob aparência do arco-íris.

<sup>78</sup> Segundo José Beniste (2011), divindade dos ventos e raios, conhecida também pelo nome de *Yànsàn*.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS – Travessia (im)possível de concluir

A última seção, parte ou capítulo das produções textuais acadêmicas é intitulada por considerações finais ou, grosseiramente, por conclusão. Porém, nenhum texto – dissertativo – é conclusivo em si; uma vez que, tais finalizações estão em construção, desconstrução e reconstrução em relação ao sujeito que pesquisa e em dialogicidade com o leitor, que estabelece “múltiplas possibilidades de renovação e virtualidades de criação” (UNGER, 2001, p.57). Por essa razão, a opção de pensar e escrever as considerações finais desta dissertação enquanto ‘Travessia (im)possível de concluir’; pois, não há pretensão de esgotar as discussões e análises aqui apresentadas, mas possibilitar e entrelaçar novos caminhos.

Caminho que são linhas bifurcadas, independente, do percursos que se escolha fazer (INGOLD, 2015). Assim, “[...] as linhas estão relacionadas ao movimento e só podem ser compreendidas através deles. [...] Por isso a linha é sempre movimento e crescimento, seja ela um fio tecido ou uma escrita em devir [...]” (RANGEL, 2018, p.43). A escrita é portanto superfície desses fios entrelaçados do movimento e da circularidade dos saberes compartilhados, tendo como lócus o espaço vivido dos sujeitos histórico-sociais.

O presente texto diz respeito à ancestralidade enquanto formação identitária dos moradores da rua-bairro do Curuzu, localizada na grande comunidade do bairro da Liberdade, em Salvador – Bahia. Em outras palavras, a categoria fundamental na articulação da experiência, das identidades, dos corpos em movimentos e do lugar etnográfica é o conceito de ancestralidade. Neste sentido, a ancestralidade é o chão, é a terra, é o asfalto dos percursos encruzilhados desta dissertação.

A ancestralidade, aqui, é pensada enquanto processo contínuo de movimentos, performances e conexões que “[...] se renova a cada instante, ligando e re-ligando passado e presente [...]” (MACHADO, 2014, p.196), mas, também, criando projeção e possibilidade de futuro. Essa ancestralidade está conectada com o mundo visível e o mundo invisível, “[...] espalhando-se entre os africanos e, especialmente, nos filhos das diásporas que enraizados em suas culturas ultrapassam o tempo, reconhecem sua origem e encantam-se [...]” (MACHADO, 2014, p.196).

Assim, ancestralidade é como o vento leve e livre em movimento, mas sempre em direção certa; que “[...] faz acolher a todos que desejam outros mundos, como nos quilombos,

onde se acolhiam a todos, quer seja branco, preto, homem, mulher ... um espaço de resistência, de re-existência” (MACHADO, 2014, p.212). A ancestralidade é natureza, é antepassado, é território, é corpo, ao promover ação e atuação, dando sentido aos acontecimentos e tornando o ordinário em extraordinário.

Por essa razão, não há fim, mas, sim, encruzilhadas entrelaçadas, ligando e conectando um caminho à outro, sempre em ralação dialógica, performática e vivencial. Desse modo, as identidades ancestrais dialogam com os espaços vividos, com os espaços sagrados e com os corpos denegridos ou enegrecidos. Por isso, nesse estudo, compreende-se três corpos em movimentos de ancestralidades.

O corpo-território, enquanto espaço físico, mas, também, na qualidade de espaço vivo de produção humana em relação e dialogicidade à geo-história. O corpo-ancestral ou corpo-natureza, local de ligação e religação, de conexão e reconexão, de alimento da fé e campo onde tudo está contido e contém. E, o corpo-preto, sendo ele a estrutura de conhecimento, saberes e práticas culturais e religiosas dos africanos em diáspora. Assim, tudo é corpo na dianteira dos percursos encruzilhados (OLIVEIRA, 2007/ MACHADO, 2014/ HAESBAERT, 2020).

Desse modo, o corpo-território deve ser refletido enquanto espaço geográfico, pelo seu aspecto físico, e espaço social, pelas relações e transversalidades sociais. Esse “corpo” tem como enfoque compreender a produção do espaço enquanto lugar de afeto, de afetividades, de memórias e de solidariedade.

Assim, ao compor a cartografia da Liberdade e do Curuzu foi possível observar as relações socioespaciais dessa localidade que apresenta a formação de bairro periférico, de população, majoritariamente, preta, com características, representações e expressões das matrizes culturais e religiosas africanas, e, com uma dinâmica própria, sendo inclusive via de acesso para muitos bairros periféricos em direção ao antigo centro da Cidade.

Os espaços de terreiros de candomblés correspondem enquanto espaço de re-criação e re-invenção mítica de África, construindo, assim, o corpo-ancestral ou de ancestralidade a partir do cotidiano, do vivencial, da natureza, da crença, dos ritos e dos rituais. E, neste sentido, os Terreiros *Acè Jitolu* e *Hunkpame Savalu Vodun Zó Kwe*, representam parte dessa África inventada em território brasileiro para perpetuar a força dos ancestrais.

O corpo-preto é movimento, atuação, performance. É conexão e conectividade. É também moradia momentânea das divindades africanas e afro-indígenas nos momentos de

transes e incorporações, é a personificação dos ancestrais e antepassados na terra, é a materialização do sopro da vida e da ancestralidade. É a “deusa do ébano”, na saída do Ilê Aiyê. É a preta e o preto de família que acorda cedo para ir trabalhar.

Os moradores do bairro da Liberdade e do Curuzu são autores e coautores individuais e coletivos na formação das identidades de pertencimento e de ancestralidades. Assim, o corpo que dança, enquanto expressão de todas as formas de liberdades, cria autonomia e interatividade com os demais corpos em movimento, pois, são eles que dão vida ao espaço vivido e ao espaço sagrado.

Desse modo, a “[...]ancestralidade que se faz o conceito máximo para interpretar e explicar tudo aquilo que está relacionado às africanidades [...]” (MACHADO, 2014, p.195). Em outras palavras, “[...]É um conceito de re-existência, de resistência, da própria existência” (MACHADO, 2014, p.195). Por outro lado, essa ancestralidade não se restringe – única e exclusivamente – à esfera afro-religiosa dos terreiros de candomblés, mas aos movimentos afroperspectivos e denegridos. Sendo assim, “[...] a ancestralidade funciona também como uma ‘bandeira de luta’” (OLIVEIRA, 2007, p.128), ao fornecer elementos de afirmação e reafirmação da identidade dos corpo enegrecidos (OLIVEIRA, 2005/2007; MACHADO, 2014). A ancestralidade é a teia histórica e geográfica da encruzilhada ou dos caminhos encruzilhados.

## **EPÍLOGO: Texto poético e ancestral**

Exu decidiu colorir os caminhos encruzilhados deste eterno aprendiz. O senhor multicolor dos caminhos as vezes usou as cores da vitória, mas em outros momentos resolveu usar as pinceladas das lições ‘diárias’ presentes nas exposições e experiências dos percursos da vida.

Logun Edé com todo seu encanto tornou o caminho mais leve. Ofertou, assim, sua beleza de menino, sua audácia de caçador, sua ousadia de guerreiro e sua magia de um bom feiticeiro para transformar o pequeno aprendiz em mestre.

Omolu foi conclamado a participar deste cuidado ancestral e trouxe com sua potência o poder da transformação e da cura. Ele observou cuidadosamente cada pedra lançada, cada ferida aberta, cada dor inflamada no corpo e na alma de seu filho; e sem qualquer tipo de obstáculo, as tratou com paciência e amor. Omolu tornou-se sol nos momentos onde só havia chuva. Coberto por suas palhas o aprendiz cicatrizado torna-se mestre.

Oyá! Iansã nos momentos de aparente calma bailou com toda sua força ao ponto de trazer a tempestade. Os ventos soprados eram tão fortes e violentos que pareciam não ter fim. Mas, foi com sua própria dança que tudo se transformou em serenidade e equilíbrio. Em meio a tempestade da vida o aprendiz performático torna-se mestre.

Oxalá, senhor funfun e dono da paz interior. Aquele que se faz serenidade em meio ao caos e que guarda sempre mais uma esperança aos desesperados. Enquanto força ancestral foi materializado em meu eterno e saudoso Pai e Babalorixá, dando-lhe sabedoria em todos os momentos bons e ruins em sua passagem aqui na terra. Hoje, tenho a plena consciência que, criatura e criador estão conjuntamente no orum abrindo o grande alá para proteger e guiar este aprendiz que se banha nas águas cristalinas de fã. Oxalá é vida! Oxalá é vivo! Por baixo do seu poderoso alá torno-me mestre.

Exu transformou, Logun Edé embelezou, Omolu curou, Oyá bailou e Oxalá alafiou. Aláfià! Hoje conquisto publicamente meu título de Mestre!

- Mojubá! Mojubá, aos meus ancestrais! Olorun Kolofé, aos meus mais velhos e aos meus mais novos! Modupé para todas, todos e todes!

Escrito em 02.04.2022  
Por Denis Harmony da Silva

## REFERÊNCIAS

- A BOCA do mundo – Exu no candomblé. Direção: Eliane Coster. Produção de Oka Comunicações, com aprox. 26 minutos. Brasil, 2009.
- AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus: configurações identitárias no candomblé do Sul da Bahia**. Revista Brasileira De História Das Religiões, V. 4, Nº10, p.175-192, 2011.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. – 2ª ed. – São Paulo: Educ, 2014.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução: Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. – 3ª reimp. da 1ª ed. – São Paulo: Edições 70, 2016.
- BARROS, José D´Assunção. O Campo da História – a partilha do saber histórico na historiografia contemporânea. In: **ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História**. Londrina, 2005, Anais.
- BARROS, José D´Assunção. **História, Espaço e Tempo: interações necessárias**. Revista Vária História, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.460-476, Jul/Dez, 2006.
- BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BRAGA, Júlio. **Tribuna da Bahia**. Salvador, 25 de set. de 1988
- BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENJAMIN. Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. – 2ª ed. 3ª reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BOCK, Ana Mercês Bahia (org.). **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. – 14ª ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Tradução de João Wanderley Geraldi. Revista Brasileira de Educação, Nº 19: p.20- 28, jan/abr, 2002.

- BORBA, Sérgio da Costa. **Multirreferencialidade: na formação do professor-pesquisador – da conformidade à complexidade**. Maceió: EDUFAL, 2001.
- BLOCO racista – Nota destoante. Jornal A tarde, Salvador, 14 de fev. de 1975.
- BRANDRÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- CANETTIERI, Thiago. **Uma nova segregação metropolitana: as periferias fractais – evidências encontradas na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, vol. 17, núm. 2: p.25-39, maio-agosto, 2015.
- CARVALHO JÚNIOR, Álvaro Pinto Dantas de; PORTO FILHO, Ubaldo Marques. **2 de julho: Independência da Bahia e do Brasil** – 2ª ed. – Salvador: Casa de Cultura Carolina Taboada, 2015.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Língua e nação de candomblé**. África: Revista do Centro de Estudo Africano da USP, nº 4, 1981.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/TopBooks, 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **O tráfico transatlântico e a distribuição da população negra escravizada no Brasil Colônia**. Revista Digital Africanias.com, nº02, 2012.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da Pesquisa**. História, São Paulo, v.30, n.1: p.349-371, jan/jun, 2011.
- CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano**. – 2ª ed. – São Paulo: Editora Ática, 1993.
- COSTA, Benhur Pinós da. As relações entre os conceitos de Território, Identidade e Cultura no Espaço Urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: **Geografia: Temas sobre cultura e espaço**. ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato Corrêa. – Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique; RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairro da Liberdade: a comunicação urbana em território de maioria afrodescendente**. – Texto apresentado no II ENECULT – Encontro de Estudo Multidisciplinares em Cultura, realizado de 03 a 05 de maio de 2006, na Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia.

CUNHA, Marcelo. **Museus, Memória e Cultura Afro-brasileira**. Artigo apresentado em 28 de setembro de 2013, no âmbito da programação da 7ª Primavera dos Museus, promovido pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram/Minc).

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da; FREITAS, Joseania Miranda. Mapas individuais e coletivos de memórias e identidades, p.335-360. In: **Patrimonialização e sustentabilidade do patrimônio. Reflexão e prospectiva**. FELIPE, Graça; VALE, José; CASTAÑO, Inês (org.). IHC-NOVA FCSH, 2018.

DIAS, Clímaco. **Práticas socioespaciais e processos de resistência na grande cidade: relações de solidariedade nos bairros populares de Salvador**. Tese (doutorado – Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFBA), 285 f. – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Geociências, Salvador, 2017.

DUARTE, Rosália. **Entrevistas em pesquisas qualitativas**. Educar, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.

EBY, Frederick. **História da educação moderna**. Porto Alegre: Globo, 1970.

EVARISTO, Conceição. Tempo de nos aquilombar. **O Globo**, Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 2019. Seção Cultura. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/cultura/em-textos-ineditos-escritores-expressam-desejos-para-2020-1-24165702>>.

FENELON, Déa Ribeiro. **Cultura e História Social: historiografia e pesquisa**. Revista Projeto História, São Paulo, nº 10, dez. 1993.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa**. 5ª ed.rev.ampliada – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001

FERREIRA, Sônia Lúcia Bahia. **Comunidades: redutos de identidades culturais. Narrativas e práticas afirmativas**. Tese de doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GUIMARÃES, Maria Clara. **Redes sociais como fator de proteção contra as violências? Um estudo de caso no curuzu**. Dissertação de mestrado, apresentada ao Instituto de Saúde Coletiva (ISC) da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: **Manifestações da cultura no espaço**. ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade: um debate**. GEOgraphia - Ano IX – nº 17 – pp.19-46, 2007.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.). --1.ed.-- São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais**. GEOgraphia, vol: 22, n.48, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2ª.ed. – Edições Vértice – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALLEY, Bruno Maio. **Bairro rural/bairro urbano: uma revisão conceitual**. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, v. 18, n. 3, p.577-593, 2014.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição viva. In: **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. KI-ZERBO, Joseph (org.). 2ª.ed. – Brasília: UNESCO, 2010.

INGOLD, Tim. **O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção**. Horizonte Antropológico, Porto Alegre, ano 21, nº 44, p.21-36, jul./dez. 2015.

JANELA da Alma. Direção: João Jardim; Walter Carvalho. Produção de Ravina Filmes, com aprox. 73 minutos. Brasil, 2001. 1 DVD.

JITOLU, Iyalorixá Hilda. **Mãe Hilda: a história da minha vida**. Salvador: EGBA, [s.d.].

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Trad. Marcus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução realizada pelo Grupo “As (im)possibilidades do urbano na metrópole contemporânea”, do Núcleo de Geografia Urbana da UFMG – Minas Gerais: UFMG, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEITE, Disalda Mara Teixeira. **O lazer da juventude como prática de “liberdade”, no Bairro da Liberdade.** Tese de doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

LIMA, Flávia Pedroza; MOREIRA, Ildeu de Castro. **Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D’Abbeville.** REVISTA DA SBHC, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 4-19, jan. | jun. 2005.

LIMA, Valéria Catarina dos Santos. **Mãe Hilda Jitolu: a trajetória de uma líder espiritual baiana.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé no Centro Histórico. In: **Memória da Bahia: palestras.** Museu Eugênio Teixeira Leal – organizadores: Eliene Dourado Bina; Nanci Santos Monteiro. – Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2009.

LODY, Raul. **Jóias de Axé: fios de contas e outros adornos do corpo; a joalheria afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Nº 18: p. 4-27, mai/out, 2012.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira.** Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **A Bahia no século XIX: uma Província no Império.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MENDES, Bartolomeu de Jesus. **Constituição do Bairro da Liberdade; Cultura negra em salvador – 1940 a 1970.** Dissertação de Mestrado Interinstitucional em História Social apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP (Doutorado). São Paulo, 1999: 217fs.

MENDES, Bartolomeu de Jesus. **Entre blocos afros e afoxés: Liberdade – Salvador/BA no último quartel do século XX (Identidade e Diferença na intersubjetividade).** Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Estudo Pós-Graduados em História Social da PUC/SP. São Paulo, 2008: 305fs.

MIRA, Rejane Silva. **A interpretação do Patrimônio na Bahia: um instrumento de desenvolvimento local através do turismo.** Dissertação de mestrado, apresentada à Universidade Salvador – UNIFACS. Salvador, 2006: 150fs.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência.** – Salvador: EDUFBA, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Texto proferido na palestra do 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ – Rio de Janeiro, em 05 de nov. de 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** – 4ed. – 1.reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

NASCIMENTO, Maria Rosemi Araújo do. **Educação Intercultural e Ensino de Ciências: Construção de conceitos em ciências naturais na escola Indígena Baniwa e Coripaco - Pmáli, no Alto Rio Negro.** Dissertação (Mestrado profissional em Educação de Ciências na Amazônia) – Universidade do Estado do Amazonas, UEA, Brasil, 2010.

NEVES, Margarida de Souza. **A educação pela memória.** Revista Teias, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 10 pgs; 2000.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas.** – Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/2011.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Nº18: p.62-73, mai/out, 2012.

NOGUERA, Renato. **Contra o (maior) tabu da Filosofia: Ensino de Filosofia e os 10 anos da Lei nº 10.639/03.** In: **A Lei nº 10.639/03: pesquisas e debates.** Wilma de Nazaré Baía Coelho (org.) – São Paulo: Editora Livraria de Física, 2014.

NOGUERA, Renato. **Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza.** [Entrevista cedida a Tomaz Amorim]. Portal Geledés, 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>>. Acesso em 21 de maio de 2021.

NUNES, Ranchimit Batista. **Tentando entender a diferença: Por que afrodescendente e não negro, pardo, mulato, preto?** Revista África e africanidades, ano X, nº24, jul-set. 2017.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na Filosofia da Educação Brasileira.** Tese (de doutorado), apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, nº 18: p.28- 47, mai/out, 2012.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: **Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação.** AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas; OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques (Org.). – Dourados-MS: Editora da UFGD, 2010.

OLIVEIRA, Paulo César Míguez de. **Carnaval baiano: as tramas da alegria e a teia de negócios.** Dissertação de mestrado, apresentada ao Núcleo de Pós- Graduação da Escola de Administração da Universidade Federal – Salvador, 1996.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental.** – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** – 3ª ed. rev. e ampliada – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oyá-Bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela.** Dissertação apresentada ao Programa de Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, 2008.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral contribuições do legado africano para a implementação da Lei n 2 10.639/03.** – Fortaleza: EdUECE, 2015.

- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 02, nº 3: p.3-15, 1989.
- POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 05, nº 10: p.200-212, 1992.
- RAMOSE, Mogobe. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Ensaios Filosóficos, Volume IV - outubro/2011.
- RAMOS, Maria Estela Rocha. **Território afrodescendente: Leitura de cidade através do bairro da Liberdade, Salvador (Bahia)**. Dissertação de Mestrado, apresentado a Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 2007: 186fs.
- RANGEL, Leonardo. **Educação dos sentidos e do encanto**. Curitiba: CRV, 2018.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **De boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos. Ancestralidade Africana, tradição oral e cultural brasileira**. Itinerários, Araraquara, nº 13, 51-66, 1998.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- RUFINO, Luiz (Luiz Rufino Rodrigues Junior). **Pedagogias das encruzilhadas**. Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.
- SANTOS, Elisabete *e col.* (org.). **O Caminho das Águas em Salvador: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes**. Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. (Coord.). **Mapeamento dos Terreiros de Salvador**. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/UFBA, 2008.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgôs e a morte: Pàde, àsèsè e o culto de Égun na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANTOS, Milton. **Espaço e método**. – São Paulo: Nobel, 1985.
- SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. Tradução: Myrna Rego Viana. – 2ª ed. 2ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- SARRAFF, Luiza Rafaela Bezerra. **Tempo, tempo, tempo: reflexões sobre o tempo histórico e o ensino de história**. Revista Mosaico, vol. 06, nº 2: p.05-09, Jul./Dez. 2015.

- SCHMIND, Christian. **A teoria da Produção do Espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional.** Tradução de Marta Inez Medeiros Marques e Marcelo Barreto. GEOUSP – espaço e tempo, São Paulo, N° 32, pp.89-109, 2012.
- SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. **Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas.** Psicologia USP, vol. 17, n° 2: p.11-41. 2006.
- SERPA, Ângelo. **Experiência e vivência, percepção e cultura: uma abordagem dialética das manifestações culturais em bairros populares de Salvador-Bahia.** Revista RA'EGA, Curitiba, n. 8, p. 19-32, 2004.
- SERPA, Ângelo. **Mergulhando num mar de relações: redes sociais como agentes de transformação em bairros populares.** Geografia, Rio Claro-SP, v. 30, n. 2, p. 211-222, 2005.
- SERPA, Ângelo. **Por uma geografia das representações sociais.** OLAM – Ciências e Tecnologia, Rio Claro/São Paulo, v.05, N° 1, pp.220-232, 2005.
- SERPA, Ângelo. **Teoria das representações em Henri Lefebvre: por uma abordagem cultural e multidimensional da geografia.** GEOUSP – espaço e tempo, São Paulo, v.18, N° 3, pp.487-495, 2014.
- SILVA, Denis Harmony Santos da; REIS, Leonardo Rangel dos. Exu nas escolas: por uma circularidade do saber. In: **Semana de mobilização científica (SEMOC: 21: 2018, Salvador, Ba).** Anais. Salvador: UCSAL, 2018.
- SILVA, Geranilde Costa e. **Quando Exu se atrapalhou com as palavras: inferências ao texto da pesquisa e ao discurso do(a) pesquisador(a).** Padê, Brasília, v.2, N° 2:p.98-114, jul./dez., 2008.
- SILVA, Joilson Cruz da. **Espaços socialmente segregados e poder público: dinâmica da produção espacial na cidade de Salvador Bahia.** Anais. XIX Encontro Nacional de Geógrafos – João Pessoa – Paraíba, 01 à 07 de jul. de 2018.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Legba no Brasil: transformações e continuidades de uma divindade.** Revista Sociologia & Antropologia. Rio de Janeiro, V.09, n°02, p.453–468, mai.–ago., 2019.
- SOARES, Cecilia Conceição Moreira. **Encontros, desencontros e (re)encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecilia do Bonocô – Onã Sabagi.** Tese de doutorado – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia. – Recife: 2009.

- SOARES, Cecília Conceição Moreira. **A memória na perspectiva das discussões sobre identidade em comunidade afro**. Revista *África(s)*, v. 02, n. 04, p. 117-126, jul./dez. 2015.
- SODRÉ, Jaime. **Da diabolização à divinização: a criação do senso comum**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador, Bahia: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SOUZA, Carla Monteiro de. **Memória e oralidade: entre o individual e o social**. Revista *textos & debates*, nº12, Boa Vista – Roraima, 2007.
- SOUZA, Flávia Silva de. Identidade de bairro e manifestações culturais em áreas de urbanização popular de Salvador: estudo de caso no Curuzú. In: **Semana de mobilização científica (SEMOC)**, 2004, Salvador. Anais. Salvador: UCSAL, 2004.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **ABC do desenvolvimento urbano**. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.
- TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do caboclo no candomblé baiano. (pp.79-93) In: **Índios e caboclos: a história recontada**. CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). Salvador: EDUFBA, 2012.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. – 11ª ed. rev. e ampl. – Salvador: EDUFBA, 2008.
- THIOLLENT, Michel. Notas para o debate sobre pesquisa-ação. p.82-103. In: **Repensando a pesquisa participante**. BRANDRÃO, Carlos Rodrigues (org.). São Paulo: Brasiliense, 1999.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1992.
- UNGER, Nancy Manguiera. **Da foz à nascente: o recanto do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. KI-ZERBO, Joseph (org.). 2ªed. – Brasília: UNESCO, 2010.
- VEGA, Eduardo Luís de Matos. **Toma lá o decá: o labirinto do poder da nação jeje savalu**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2013.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: **A Aventura Sociológica**. NUNES, Edson de Oliveira. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega – 5ª ed. – Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ªed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Tradução: Tasso Gadzanis. 4ªed.rev. Salvador: Corrupio, 2002

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha; KHOURY, Yara Maria Aun. **A Pesquisa em História**. São Paulo: Editora ática, 1989.

## **DOCUMENTOS E LEGISLAÇÃO**

SALVADOR. **Lei nº 8550**, de janeiro de 2014. Institui normas de proteção e estímulo à preservação do Patrimônio Cultural do Município de Salvador, e dá outras providências. Disponível em: <[www.LeisMunicipais.com.br](http://www.LeisMunicipais.com.br)>. Acesso em: 27 de dezembro de 2021.

SALVADOR. **Decreto nº 27.006**, de 11 de janeiro de 2016. Aprova o tombamento do Terreiro Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe, situado na Rua Direita do Curuzú, nº 222, Vila Braulino, Liberdade. Disponível em: <[www.LeisMunicipais.com.br](http://www.LeisMunicipais.com.br)>. Acesso em: 30 de setembro de 2021.

SALVADOR. **Lei nº 9278**, de 20 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. Disponível em: <[www.LeisMunicipais.com.br](http://www.LeisMunicipais.com.br)>. Acesso em: 04 de março de 2019.

## **ENTREVISTAS**

ALMEIDA, Maria Auxiliadora Santos de. **Entrevista V** [ago.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 ago. 2021.

COSTA, Amilton Sacramento. **Entrevista IV** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 14 jun. 2021.

LIMA, Valéria Catarina dos Santos. **Entrevista II** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 1º jun. 2021.

SANTANA, Arany. **Entrevista III** [jun.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 06 jun. 2021.

SANTOS, Hidelice Benta dos. **Entrevista I** [maio.2021]. Entrevistador: Denis Harmony Santos da Silva. Salvador: Bahia, 28 maio 2021.