

ATIVISMOS SOCIOCULTURAIS NOS BAIRROS POPULARES DE SALVADOR: RELAÇÕES ENTRE CULTURA E POLÍTICA NA ARTICULAÇÃO DE NOVOS CONTEÚDOS PARA A ESFERA PÚBLICA URBANA

ANGELO SERPA

Departamento de Geografia
Universidade Federal da Bahia
Pesquisador do CNPq
angserpa@ufba.br

RESUMO

Busca-se, com o presente artigo, explicitar, a partir de estudos empíricos nos bairros populares de Salvador-BA, as interfaces entre ativismos sociais e as manifestações da cultura popular no cotidiano dessas áreas, atentando-se em especial para as relações entre cultura e política e sua espacialização na cidade contemporânea. Essas formas de articulação nem sempre ganham status de “movimento social” ou de “movimentos associativistas”, mas conferem caráter particular às respectivas áreas de ocorrência, demonstrando que são múltiplos também os modos de organização dos agentes e grupos nos bairros populares da cidade. Isso pode demonstrar também novas formas de relações sociais, articuladas em “rede”, e, em especial, seu significado em uma esfera pública renovada e pensada sob uma perspectiva de articulação entre cultura e política na reprodução da vida cotidiana, nos lugares concretos da cidade contemporânea. Como conclusão, enfatizamos a importância do conceito de redes de sociabilidade/solidariedade para análise desses ativismos que, na Geografia Urbana, justificam uma abordagem sociocultural e espacial dessas novas formas de organização que surgem nos bairros populares de nossas cidades.

PALAVRAS-CHAVE: Ativismos socioculturais. Bairros populares. Cultura. Política. Redes. Esfera pública urbana.

SOCIAL AND CULTURAL ACTIVISMS IN POPULAR DISTRICTS OF SALVADOR, BAHIA: THE RELATIONSHIP BETWEEN CULTURE AND POLITICS AND THE NEW ELEMENTS IN THE PUBLIC SPHERE

ABSTRACT

The present article is based on empirical studies in popular districts of Salvador-Bahia. It seeks to show the interfaces between quotidian social activisms and popular culture manifestations in these areas. Special attention is paid to the relationships between culture and politics and contested definitions of space in the contemporary city. This articulation, which is not always with a “social movement” or “associating movement”, gives particular character to these districts and shows that there are multiple organizational forms of agents and groups in popular districts. It also shows the way in which new forms of social relations are articulated, and especially explores the articulation between culture and politics in daily life in one new public area thus grounding the work in the specific examination of a concrete place. The paper concludes with an emphasis on the importance of the sociability/solidarity networks concept in urban geography and its value in analysing these activisms. It is argued that this concept justifies a social, cultural and spatial approach to these new organizational forms that arise in popular districts of our cities.

KEY WORDS: Social and cultural activisms. Popular districts. Culture. Politics. Networks. Urban public sphere.

INTRODUÇÃO

Busca-se, com o presente artigo, explicitar, a partir de estudos empíricos nos bairros populares de Salvador-BA, as interfaces entre activismos sociais e as manifestações da cultura popular no cotidiano dessas áreas, atentando-se em especial para as relações entre cultura e política e sua espacialização na cidade contemporânea.

Em um primeiro momento, discute-se a cidade como “fenômeno cultural” e as relações possíveis entre cultura e política, para, a partir daí, buscar uma operacionalização do conceito de redes de sociabilidade/solidariedade na análise do universo empírico proposto: os bairros populares da metrópole soteropolitana.

Algumas questões nortearam a elaboração deste texto:

- Como pensar a cidade enquanto “fenômeno cultural”?
- Quais as relações entre cultura e política no cotidiano das áreas populares da capital baiana?
- Pode-se pensar na operacionalização do conceito de redes de sociabilidade/solidariedade na análise aqui proposta, a partir de sua espacialidade e sob um enfoque geográfico?
- Como os diferentes agentes e grupos se articulam para a disseminação de ideias de cultura e estilos de vida particulares em seus espaços de atuação?
- Essas ideias de cultura e estilos de vida representam a afirmação de conteúdos contra-hegemônicos na produção do espaço urbano soteropolitano?

A CIDADE COMO FENÔMENO CULTURAL

A cidade, como fenômeno cultural, pode ser traduzida – sintetizada – através da ideia de centralidade, como a possibilidade de encontro e de aproximação, da simultaneidade, da reunião, do intercâmbio e das relações. É a cidade que centraliza as criações humanas, como nos lembra Henri Lefebvre (1983, 1991).

A palavra-chave para entender a cidade como fenômeno cultural é, portanto, “articulação”. Articulação de diferentes conteúdos (sociais, econômicos, políticos, técnicos etc.) e de diferentes ideias de cultura. Sim, pois é preciso também admitir a manifestação (e o embate) de diferentes ideias de cultura na cidade contemporânea.

Há, na verdade, múltiplas cidades e múltiplas ideias de cultura. Existe uma cidade que se “descola” da realidade dos lugares e se autossesrega em condomínios fechados, grandes *shoppings* e centros empresariais, seus habitantes priorizando o automóvel como meio de transporte, servidos por grandes avenidas, os eixos necessários do “descolamento” mencionado e da autossesregação.

Aqui, a ideia de centralidade ganha outros sentidos que negam a cidade como lugar da articulação e do encontro. Trata-se de centralidades hierárquicas, articuladas em rede, sob a lógica da produção capitalista. Centralidades da produção e do consumo (inclusive “cultural”).

Nessas centralidades, parece não existir mais “aqui”; tudo é “agora”, tendo em vista a compressão do tempo e a aceleração das velocidades. Quase tudo acontece sem que seja necessário partir, ir ao encontro dos seres à nossa volta, ir

aos lugares e às coisas que nos rodeiam (VIRILIO, 1999, p. 121-123). A interação virtual supera quase toda ação, quase todo ato concreto.

Como fazer frente a esse descolamento e dar novos sentidos à ideia de cidade como fenômeno cultural, como centralidade cultural?

Isso nos leva à ideia de centralidades vividas, que se constituem a partir da esfera da reprodução da vida e do cotidiano de relações socioespaciais em cada lugar concreto, especialmente nos bairros populares das metrópoles no período contemporâneo.

Parte-se da premissa de que são necessários muito cuidado e muita atenção para revelar os agentes que produzem múltiplas ideias de cultura no cotidiano desses lugares, dos agentes que produzem e reproduzem ideias alternativas à ideia hegemônica de cultura nos lugares da cidade contemporânea, onde há ainda aqui e nem tudo é só agora!

Essas formas de articulação nem sempre ganham status de “movimento social” ou de “movimentos associativistas”, mas conferem caráter particular às respectivas áreas de ocorrência, demonstrando que são múltiplos também os modos de organização dos agentes e grupos nos bairros populares da cidade. Esses modos de articulação e organização poderiam ser mais propriamente chamados de “conjuntos de ação” (VILASSANTE, 1996), articulando muitas vezes recortes e escalas do local ao global e desenvolvendo táticas e estratégias diferenciadas (contra-hegemônicas?) no cotidiano da cidade contemporânea.

Isso pode demonstrar também “novas formas de relações sociais, em intensidade, abrangência, intencionalidade e, em especial, seu significado e alcance num novo tipo de esfera pública”, na perspectiva apontada por Ilse Scherer-Waren (2005, p. 37). Uma esfera pública renovada e pensada sob uma perspectiva de articulação entre cultura e política na reprodução da vida cotidiana, nos lugares concretos da cidade contemporânea.

CULTURA E POLÍTICA COMO FENÔMENOS DA ESFERA PÚBLICA

Antes de tudo, é preciso reconhecer, como Hannah Arendt, que, por se basearem ambas na capacidade de julgamento e de decisão, cultura e política são fenômenos da esfera pública. A(s) ideia(s) de cultura indica(m) que arte e política estão estreitamente inter-relacionadas e muitas vezes são dependentes, não obstante seus conflitos e tensões. Para Arendt, em juízos estéticos, como em juízos políticos, toma-se sempre uma decisão. Desse modo, a atividade do

gosto decide como o mundo deverá parecer, independentemente de sua utilidade e dos interesses que tenhamos nele. O gosto é a capacidade política que humaniza o belo e cria uma “cultura” (ARENDDT, 2002).

Em nossas pesquisas no âmbito do Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação¹, em diferentes bairros populares de Salvador, encaramos o desafio de buscar ideias de “cultura” que pudessem abarcar as representações e práticas sociais das classes populares nas cidades contemporâneas, de modo a evidenciar as características e as possíveis particularidades das manifestações culturais populares em um momento de transformações evidentes da paisagem da cidade para o “consumo turístico”.

Para nós, era importante explicitar o impacto dessas estratégias econômicas no acontecer das manifestações culturais nos bairros pesquisados, a partir de uma perspectiva “popular” e das ideias “populares” de cultura. Nossas pesquisas mostraram que, para os moradores dos bairros populares de Salvador, cultura significa arte, música, o aprendizado cada vez mais amplo, para ser passado às próximas gerações, tudo que vem do passado, construído ao longo do tempo e das gerações, o acervo de conhecimentos de uma “comunidade”, tudo aquilo que marca um lugar, as raízes étnicas e as festividades. Muitos associam cultura à dança, ao artesanato, à conscientização e à tradição (SERPA, 2007a e b).

As representações e práticas sociais das classes populares nas cidades contemporâneas demonstram a existência de ideias de cultura dominantes e subdominantes ou “alternativas”, não apenas no sentido político, como também em termos de sexo, idade e etnicidade, já que o poder é expresso e mantido através da reprodução da cultura (COSGROVE, 1998). Nos bairros populares da capital baiana, muitas vezes, à margem de qualquer subsídio ou lei de apoio à cultura, manifestações populares “alternativas” vão surgindo ou “teimosamente” persistindo².

¹ O Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação visa a experimentar novas possibilidades de intervenção no espaço construído para habitação, em Salvador. As pesquisas objetivam produzir subsídios técnicos para o planejamento de áreas populares, articulando diferentes variáveis – transporte público, saneamento, comércio e serviços, espaço livre público e identidade cultural – na escala do bairro, priorizando o estudo de bairros populares como Plataforma, Pirajá, Alagados, Ribeira, Curuzu, São Tomé de Paripe, Boca do Rio, Itapuá, Paripe e Cajazeiras. Mais recentemente, o grupo vem desenvolvendo pesquisas sobre a apropriação sócio-espacial dos meios de comunicação nos bairros populares da cidade, partindo-se dos exemplos das rádios comunitárias e dos domínios virtuais alternativos da rede mundial de computadores. Consulte o site do grupo para maiores informações: www.esplivre.ufba.br

² São manifestações “esquecidas” pela mídia e pelo *marketing* turístico, como a capoeira, as rendei-ras, a costura artesanal, as festas de pescadores, os grupos de teatro popular, as festas promovidas pelas associações de moradores, os autos de natal, os corais, os carnavais de bairro, o maculêlê,

Um ponto de partida interessante para uma abordagem cultural e política das interfaces entre ativismos sociais e as manifestações da cultura popular no cotidiano da cidade contemporânea, como pretendido aqui, é apontada por Dom Mitchell (1996), para quem a “cultura” não existe. O que existe é uma ideia de cultura apropriada e disseminada como expressão e condição de um pensamento único e hegemônico. Precisamos, portanto, entender como surgem as diferentes ideias de cultura e o porquê de sua força, relacionando-as com as táticas e estratégias dos agentes que produzem a cidade na contemporaneidade.

Mitchell (1996) sugere uma agenda de pesquisa para uma abordagem cultural da Geografia, que deveria buscar elucidar como grupos que consolidaram historicamente seu poder e sua hegemonia instrumentalizaram suas ideias de cultura. Poder-se-ia examinar, por exemplo, como as guerras étnicas e os processos civilizatórios se alimentam das diferenças culturais, valorizando-as como “atributos de um povo” e consolidando, ao mesmo tempo, a existência de “subclasses” e de “subculturas”. Poder-se-ia, assim, também entender as “geografias da cultura” como processos sociais e políticos reais, como práticas de representações sociais.

Trata-se, sobretudo, de compreender e demonstrar como as ideias de cultura funcionam em meio e através de relações sociais de produção e reprodução (MITCHELL, 1996). Com as leis do mercado penetrando na substância das manifestações culturais e tornando-se imanentes a elas como leis estruturais, tudo – difusão, escolha, apresentação e criação – se orienta, nos setores amplos da “cultura”, de acordo com estratégias de venda do mercado.

Tudo isso evidencia também que a “cultura” é sempre um motivo de conflito de interesses nas sociedades contemporâneas, um conflito por sua definição e seu controle, pelos benefícios que pode assegurar aos agentes hegemônicos de produção do espaço urbano. Sendo assim, sem que situações socioculturais possam ser articuladas em termos de forças que se defrontam, não pode haver “política cultural”. É necessário compreender como os membros de uma sociedade encontrarão – com o poder de se situar em algum lugar em um jogo de

os blocos e as danças afro. Na maioria das vezes, é no espaço das associações de moradores, das paróquias e dos terreiros de candomblé, que essas manifestações encontram algum espaço de expressão. Ao mesmo tempo, muitas delas vão desaparecendo, permanecendo vivas apenas na memória de alguns moradores (SERPA, 2007a, 2007b).

forças confessas – a capacidade de se exprimir em um contexto de anonimato de discursos que não são mais os seus; em última instância, em um contexto de submissão a monopólios sobre os quais não exercem mais controle (CERTEAU, 2003).

A OPERACIONALIZAÇÃO DO CONCEITO DE REDES SOCIOESPACIAIS

Os bairros populares da metrópole soteropolitana parecem se constituir em uma base espacial real para ativismos que bem poderiam ser denominados de “ativismos socioculturais”, que mobilizam diferentes agentes e grupos na produção do espaço urbano, articulando linguagens e códigos que abarcam escalas as mais diferenciadas, variando do local ao global.

Essas articulações são reflexo e condição da produção cotidiana dos espaços populares das metrópoles na contemporaneidade, articulando em “rede” diferentes agentes e grupos: não uma rede única, mas redes superpostas (VILLASANTE, 1996), de acordo com os diferentes interesses e ideias de cultura, produzindo conflitos, consensos e interseções diferenciados.

A ideia de rede como conceito propositivo diz respeito a uma estratégia de ação coletiva, a uma nova forma de organização e de ação (como rede). Subjacente a essa ideia encontra-se uma nova visão do processo de mudança social e da forma de organização dos agentes sociais para conduzir esse processo (SCHERER-WAREN, 1996).

A abordagem antropológica tem feito uso do termo “redes sociais” referindo-se geralmente a redes locais ou geograficamente delimitadas. Já os estudos sociológicos das ações coletivas e movimentos sociais, que incorporam a noção de redes, podem ser examinados com base em duas perspectivas principais: uma oriunda da tradição americana de análise da ação coletiva e da teoria da mobilização de recursos e outra da tradição originalmente europeia da teoria dos novos movimentos sociais (SCHERER-WAREN, 1996).

Interessa-nos aqui apontar as possibilidades de operacionalização do conceito de redes em uma abordagem geográfica dos ativismos sociais e das manifestações culturais nos bairros populares da cidade contemporânea. Nesse sentido, parecem oportunas as categorias de análise sugeridas por Scherer-Waren (2005, p. 37) que, de acordo com a autora, poderiam “ajudar a compreensão deste intrincado cenário das redes sociais na sociedade da informação, a partir

da busca de uma dialógica entre o tradicional e o moderno [...], o local e o global, [...] o individual e o coletivo”:

a – Temporalidade (comunicação em rede em tempo real, mas que permite a conexão de tempos sociais distintos); b – espacialidade (criação de territorialidades de novo tipo, virtuais e presenciais, e a conexão entre ambas); c – sociabilidade (novas formas de relações sociais, em intensidade, abrangência, intencionalidade e, em especial, seu significado e alcance num novo tipo de esfera pública) (SCHERER-WAREN, 2005, p. 37).

Nos estudos de caso apresentados nas próximas seções buscaremos analisar os ativismos e manifestações culturais a partir das categorias “espacialidade” e “sociabilidade”, enfatizando a articulação em rede dos diferentes agentes e grupos envolvidos na produção do espaço urbano nos bairros populares da capital baiana.

Vale ressaltar que, em nossas pesquisas, não consideramos o “bairro” como um recorte estático, congelado para sempre no tempo e no espaço da cidade. O “bairro” é, ao contrário, estável e mutante, reflexo e condição da trama de relações sociais que ali se espacializa. Também não está isolado dos outros bairros, articulando-se em rede com outras áreas da cidade. Em Salvador, bairros mais antigos se diferenciaram com o tempo, originando novos bairros (SERPA, 2007b).

Por outro lado, o tecido social reticular que constitui a essência do processo de diferenciação (e articulação) de bairros é maior que o universo associativista formal (como associações de moradores, por exemplo), originando redes informais, chamadas por Tomas Vilassante (1996) de “submersas”.

O reconhecimento desses processos aponta também para a constante renovação dos imaginários-motores³ (ENRIQUEZ, 1996) dos diferentes agentes e grupos, imaginários esses que consolidam limites e referenciais coletivos, articulando as diferentes percepções e experiências em uma trama de relações socioespaciais que origina um recorte muito concreto: o bairro, experiência compartilhada de territorialização da cidade (SERPA, 2007b).

³ “O imaginário-motor [...] é um imaginário dinâmico, inventivo. Sua presença permite que as pessoas envolvidas formulem projetos individuais ou coletivos, pensem nos meios a utilizar e lhes dá o gosto e o desejo de realizá-los através da transformação do mundo exterior” (ENRIQUEZ, 1996, p. 180).

REDES DE SOCIABILIDADE QUE SE ESPACIALIZAM NO COTIDIANO DOS BAIROS POPULARES DE SALVADOR

Como já enfatizamos em outras ocasiões (SERPA, 2007a), é preciso dialetizar as relações entre sociedade e cultura olhando o bairro como o lugar da experiência e da ação. Isso pode ajudar na busca de instrumentos teórico-conceituais mais flexíveis que aqueles legados pela Sociologia Culturalista, para problematizar o “bairro” no contexto da metrópole capitalista, como propôs Marcelo Lopes de Souza no final dos anos 1980, evitando apriorismos e petrificações conceituais.

As relações de vizinhança constituem um caso particular de “redes do cotidiano” e são ainda muito condicionadas pelas diferenças entre classes sociais. Nos bairros populares, a limitação de oportunidades, a pobreza e o isolamento relativos, a insegurança e o medo acabam por fortalecer-las e torná-las parte fundamental da trama de relações familiares (KELLER, 1979):

Eu percebo que é um bairro privilegiado, porque as pessoas aqui sentam na porta para conversar, se você passar aqui às 5 horas da tarde, você vai encontrar algumas pessoas que têm esse costume, então é um bairro que inspira confiança, diante de tanta violência que percebemos hoje no nosso dia-a-dia, por ser um bairro com estas características eu acredito que seja privilegiado (João Carlos de São Pedro, morador do bairro da Ribeira).

Nos bairros de classe média, as relações entre vizinhos são mais seletivas e pessoais e, na maior parte dos casos, o maior poder aquisitivo faz diminuir a necessidade de ajuda mútua e aumentar a necessidade individual de espaço (KELLER, 1979):

Também aqui na Ribeira nós temos o costume de ‘sentar na porta’, ‘tomar fresco’, que a gente não vê em outros bairros. Em canto nenhum na cidade. Tem gente que mora num lugar que não conhece ninguém; aqui é diferente. Aqui na rua mesmo, é como se fosse uma família, todo mundo unido (Cleonice Simões Coelho dos Santos, moradora do bairro da Ribeira).

As redes de vizinhança, de amizade e solidariedade nos bairros populares de Salvador são exemplos de redes primárias, que, de acordo com Scherer-Waren (2005), têm caráter interindividual ou coletivo, caracterizando-se por serem “presenciais” e com atuação em “espaços contíguos” (p. 39). Devido à maior possibilidade de comunicação e consequente densidade enquanto rede de ação coletiva, a “rede de vizinhança” pode ser a base para a formação de outras “redes submersas” nos bairros populares da cidade.

As redes submersas e informais são “redes de relações entre indivíduos, em decorrência de conexões pré-existentes, relações semiformalizadas que dão origem a quase grupos” (SCHERER-WARREN, 1996, p. 168). Redes submersas que se constituem a partir de relações de proximidade no cotidiano, como, por exemplo, no uso diário do transporte coletivo para os deslocamentos casa-trabalho ou casa-escola, “como se vê em um ônibus que sai do bairro, onde encontramos muitos conhecidos” (Margareth Pereira, moradora do bairro de Plataforma).

Essas redes também atuam em outros bairros da cidade, como no Curuzu, observando-se alguma união entre os vizinhos, cooperação, amizade e o interesse de muitos pelos problemas do bairro. Um episódio descrito por uma de nossas entrevistadas, ajuda a ilustrar a força de mobilização dessas redes submersas a partir do bairro como base para a ação coletiva:

Aqui tinha vários pontos de lixo, tinha ponto de lixo aqui de 40 anos e nós resolvemos acabar com isso. Então nós criamos o dia da vassoura, foi um momento que envolveu todas as pessoas, todas no intuito de fazer a coleta [...] e transformar onde era um ponto de lixo em um jardim, então foi uma coisa que envolveu praticamente a totalidade dos moradores (Valdíria Lopes, moradora do Curuzu).

A moradora, à época da realização da entrevista, também era liderança atuante na Associação de Moradores e Amigos do Curuzu (AMAC), o que sublinha o fato de que as redes submersas e mais informais retroalimentam de algum modo o tecido associativista local. Questões relacionadas à infraestrutura social e física dos bairros despertam aqui e ali mobilizações locais, muitas vezes baseadas em relações de vizinhança e amizade e que caracterizam uma espécie de “ativismo do cotidiano” (SCHERER-WARREN, 2005, p. 39). Esses ativismos colocam frente a frente bairro e cidade, intermediando as relações das associações com o poder público local.

“Nós vamos ter o píer, então é uma coisa que não engloba só as pessoas daqui do bairro, vem gente de fora [...] eu sinto que a Ribeira daqui uns 3 a 4 anos vai ser um bairro potente”⁴. O depoimento de Francisco Miranda (morador do

⁴ Na matéria divulgada no dia 08 de julho de 2001, pelo jornal A Tarde – “Via Náutica atrai novos investimentos” –, a Ribeira é apontada como um dos nove pontos do percurso da Via Náutica. O Projeto prevê a construção de um atracadouro em frente à Igreja Nossa Senhora da Penha (um dos referenciais do bairro) e a recuperação da área do entorno, capacitando-a com infraestrutura de apoio à recreação náutica, mas, até os dias atuais, só foi parcialmente concretizado, com a reativação da travessia entre os bairros da Ribeira e de Plataforma.

bairro da Ribeira) reproduz claramente o que vem sendo veiculado pela mídia, instrumento do poder público local. O fato de a Ribeira estar inserida no Projeto da Via Náutica significa que há perspectivas de que as melhorias que estão acontecendo lentamente no bairro sejam intensificadas pontualmente na orla. Porém, o bairro não é constituído apenas de sua orla (onde a “bairrofilia”⁵ é constatada com maior intensidade); áreas mais carentes de infraestrutura necessitam da assistência dos poderes públicos no sentido de “promover” melhorias que possam vir a reforçar e integrar o sentimento de identidade pelo bairro como um todo.

Terezinha Azevedo (moradora da Ribeira e à época da entrevista diretora da Associação dos Moradores e Amigos de Itapagipe – AMAI) ressalta que o bairro mudou principalmente em relação à limpeza pública, “a gente usa os meios políticos para conseguir alguma coisa”. A representante de uma rede “local”, a AMAI, desempenha, portanto, papel de intermediadora, articulando interesses diversos em prol de algo que beneficie a localidade como um todo. Vera Lúcia Silva (moradora da Ribeira) fala do resultado de reivindicações da AMAI: “eu estou percebendo um pouco mais de limpeza no bairro”, o que também foi constatado por Rita Maria da Purificação (também moradora do bairro): “está tendo mais garis (varredores de rua), antigamente era lixo por tudo que era canto”.

Não se pode perder de vista o enfraquecimento dos ativismos de bairro em Salvador nas duas últimas décadas. Comparando-se o número de associações de moradores filiadas à FABS (Federação das Associações de Bairro de Salvador) por ano de fundação, percebe-se uma diferença significativa entre os períodos 1981-1990 e 1991-2000: 112 contra 9, como demonstrado por Garcia (2002). Além disso, a grande maioria das associações sempre esteve ligada às reivindicações dos bairros populares da cidade:

Reunindo no seu interior vários segmentos da classe trabalhadora, incluindo também setores de classe média dos conjuntos habitacionais, o movimento de bairro que se articula através da FABS representa principalmente o primeiro, tanto pelo número de participantes como pelo interesse demonstrado historicamente nesse tipo de organização (GARCIA, 2002, p. 255).

⁵ Souza (1989, p. 150) sugere o termo “bairrofilia” para expressar “a simpatia, que se realiza como afeição pelo bairro e apego ao bairro”, recordando Tuan (1980, p. 107), para quem “a palavra topofilia [...] pode ser definida em sentido amplo, incluindo todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. Estes diferem profundamente em intensidade, sutileza e modo de expressão”.

De qualquer modo, a persistência do movimento de bairro nos espaços populares da cidade serve para demonstrar que as redes submersas, mais informais e “baseadas em códigos culturais e solidariedades construídas no cotidiano”, podem tornar-se articulações políticas, a partir da mobilização de pequenos grupos para “interferir nas políticas públicas” (SCHERER-WAREN, 1996, p. 169). Isso pode originar também o surgimento de relações políticas mais horizontalizadas, com um “maior reconhecimento [...] à diversidade cultural e ao pluralismo ideológico” (p. 172).

Acreditamos que é nessa perspectiva que devemos analisar as manifestações culturais nos bairros populares de Salvador, atentando para os processos que transformam sociabilidade e solidariedade em táticas/estratégias de produção do espaço urbano e articulam cultura e política em uma nova perspectiva de esfera pública urbana. É precisamente o que faremos nas próximas seções do texto.

ATIVISMOS SOCIOCULTURAIS: SOCIABILIDADES E ESPACIALIDADES DEFININDO NOVOS CONTEÚDOS PARA A ESFERA PÚBLICA URBANA

Tão importantes quanto o espaço das associações de moradores para elaboração de ativismos socioculturais nos bairros populares de Salvador, os terreiros de candomblé, escolas, igrejas, templos, clubes esportivos e campos de futebol constituem sua base espacial, definindo novas formas de relações e articulações sociais numa esfera pública urbana que condiciona e é condicionada a um só tempo por conteúdos culturais e políticos. Esses espaços constituem a “espacialidade primária”, baseada na contiguidade, para atuação de redes associativistas e submersas, extrapolando, muitas vezes, os limites dos bairros onde se inserem, articulando dimensões e recortes que variam do local ao global.

A título de exemplo, Claudomiro Rosa, coordenador de esportes em um campo de futebol no bairro da Ribeira, afirma que vem “sendo solicitado a fazer reivindicações em favor do bairro e a propor melhoramentos”. Os campos de futebol têm presença marcada na paisagem dos bairros populares da cidade e, em geral, servem como ponto de encontro e reunião em áreas com densidades demográficas elevadas, funcionando como uma espécie de “centralidade lúdica” (LEFEBVRE, 1983 e 1991), uma centralidade baseada nas formas de reprodução da vida urbana, no valor de uso e na apropriação, para os espaços

populares da metrópole. Mas, ao que parece, articulam também o recorte de “bairro” em suas táticas e estratégias cotidianas de produção do espaço.

Um outro exemplo de mobilização de interesses diversos, as Regatas, demonstra a importância do mar e dos esportes náuticos no bairro da Ribeira, ocasionando conflitos entre as diferentes linguagens, projetos e estilos de vida, que sempre podem surgir entre os diferentes agentes/grupos que compõem o bairro como espaço de relações sociais, muitas vezes caracterizando rivalidades entre as redes locais e extra-locais.



Foto: Carol Menezes

Figura 1. A importância do mar no bairro da Ribeira, em Salvador

Ainda hoje, falar de remo na Bahia é falar da Ribeira. O esporte começou a ser praticado no estado em 1902, quando o Esporte Clube Vitória resolveu disputar o remo e a alta sociedade soteropolitana começou a ter interesse por esse esporte. Em 2 de abril de 1905, foi realizada a primeira regata na Enseada dos Tainheiros e a segunda em 2 de outubro do mesmo ano. Foi nesta segunda, que Henri Vinolis, um inglês, instituiu a taça Olga, que ainda é disputada em Salvador (SANTANA e SERPA, 2007).

Atualmente participam mais três clubes além do Vitória: o Clube de Regatas Itapagipe, o Clube de Natação e Regatas São Salvador e o Esporte Clube Santa Cruz. Entre os atletas muitos vêm dos Alagados – localizado como a Ribeira na Península de Itapagipe –, por encontrar no remo uma forma de obter seu sustento diário, transformando o outrora “esporte de elite” em “esporte popular”. A Federação de Remo da Bahia está à frente da organização dos campeonatos. Segundo os dirigentes, existe uma rotatividade muito grande com relação aos atletas; os clubes têm entre 15 e 40 atletas cada um (SANTANA e SERPA, 2007).

A construção/ampliação de marinas e atracadouros para implantação da Via Náutica, já mencionada anteriormente, contraria os interesses daqueles que praticam o remo e são entusiastas das regatas na Ribeira. A Via Náutica vai aumentar o fluxo de embarcações no local das Regatas, aumentando os problemas para os competidores:

Em dia de regata, tem muitas embarcações aqui na Ribeira, então é necessário que a Capitania dos Portos retire aqueles barcos que ficam no trajeto, no circuito, às vezes nem com isso eles cooperam, e isso atrapalha, eu mesmo já perdi um páreo, justamente por causa disso, por que tinha um barco no meio do caminho, na minha raia (Adriana de Oliveira Bastos, atleta do Clube de Natação e Regatas São Salvador, com sede na Ribeira).



Foto: Marilu Santana

Figura 2. Fluxo de embarcações no local das Regatas, Ribeira

No bairro, há pessoas, como Silvio Santos Silva, que “dormem e acordam pensando em remo”:

No momento, a Regata é o evento público mais prestigiado e esperado pelo pessoal. Esporte também é cultura. A gente está batalhando para erguer o Clube Santa Cruz. Foi o clube que me deu oportunidade. Eu sou o único profissional especializado que trabalha com barco de fibra de vidro na Bahia (Silvio Santos Silva, morador da Ribeira).

Em março de 2004, a polêmica em torno do fechamento das casas de bingo em Salvador foi motivo de preocupação entre os atletas e os dirigentes dos clubes de remo, que se reuniram para discutir o assunto na Federação dos Clubes de Regatas da Bahia (FCRB). As casas patrocinavam a prática do remo na capital, destinando R\$ 8.000,00 por mês à entidade desportiva. O dinheiro era dividido em partes iguais, entre a Federação e os quatro clubes da capital, entre eles o Santa Cruz, com sede em Itapagipe. O clube, que comemorou em 2004 cem anos de fundação, teve seus projetos comprometidos sem o dinheiro dos bingos. Apesar de contar com apenas dois barcos de competição, o clube investia na construção de barcos novos e na formação de atletas, jovens carentes da Península Itapagipana (SERPA, 2007a).



Foto: Marilu Santana

Figura 3. Atletas do Esporte Clube Vitória se preparam para a competição, na Ribeira

Hoje, quatro anos depois, as regatas continuam a ser disputadas no bairro, mas com muitas dificuldades para a manutenção dos atletas e dos clubes. Nos dias atuais, é, sem dúvida, ainda uma rede de sociabilidade com intensidade e abrangência no recorte do bairro, mas com dificuldades para articular os interesses locais e os da cidade, correndo, inclusive, o risco de ser desterritorializada para outras áreas, como o Dique do Tororó, no centro de Salvador. Sua articulação em rede⁶ não consegue viabilizar sua continuidade no tempo e no espaço, diante do principal problema, a falta de patrocínio. Há aqui também um conflito evidente de linguagens entre os protagonistas das redes associativistas locais, que confronta os moradores mais atuantes na AMAI e aqueles mais envolvidos no cotidiano dos clubes de remo, já que a associação de moradores aposta no turismo náutico para a geração de emprego e renda no bairro, em detrimento das regatas.



Foto: Marilu Santana

Figura 4. Sede do Vitória, na Ribeira

O espaço dos terreiros de candomblé em Salvador também cumpre importante papel para a disseminação de ativismos socioculturais nos bairros

⁶ Nas redes locais, as articulações para a organização das Regatas são feitas pelos clubes e pela Federação: Organizam-se os campeonatos, discutem-se e estabelecem-se as regras, efetiva-se a contratação de atletas. Nas redes extralocais, a Federação Baiana é um “nó” que está em contato com as federações dos outros estados, para a organização dos campeonatos em nível nacional. Nas redes submersas, estão os comerciantes e o público, constituído, em sua maioria, por moradores do próprio bairro: Ambos não participam direta e ativamente da organização dos campeonatos (SANTANA e SERPA, 2007).

populares da cidade. Dos 1.138 terreiros cadastrados pelo mapeamento realizado em 2007 pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, cerca de 30% realizam trabalhos de cunho sociocultural nas áreas onde estão inseridos, como creches, cursos, palestras e distribuição de cestas básicas. Essas atividades podem ser, inclusive, motivo de articulação em rede dos templos religiosos de matriz africana, para além dos limites dos bairros onde estão situados (Jornal A Tarde, 30/7/2006 e 12/5/2007).

A Rede Kôdya, um projeto mantido pela Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), atende aproximadamente 30.000 famílias em situação de extrema pobreza na cidade, com distribuição de alimentos, implantação de hortas e cozinhas comunitárias, além de programas de educação alimentar. Kôdia é um símbolo bantu da essência e do mistério da vida. A rede surgiu em 2004, quatro anos depois da fundação da ACBANTU, e conta, hoje, com importantes apoios institucionais do Ministério de Desenvolvimento Social, da Empresa Baiana de Alimentos do governo estadual e das prefeituras de Salvador e Lauro de Freitas (na Região Metropolitana de Salvador). A ACBANTU faz parte do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com 700 terreiros associados, doze deles participando da diretoria da associação (Jornal A Tarde, 30/7/2006).

Os terreiros de candomblé parecem se constituir, portanto, na primeira experiência do movimento negro organizado em Salvador. O terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais antigos e tradicionais da cidade, por exemplo, desenvolve projetos educacionais dirigidos aos jovens, como o Agrabogbó, que busca a formação profissional e o resgate da memória do templo religioso, com realização de oficinas, seminários e feiras para comercialização dos produtos – peças confeccionadas nas oficinas, relacionadas à cultura e à religião de matriz africana. Outro terreiro tradicional da cidade, o Oxumaré, com o apoio da Secretaria Municipal de Reparação (SEMUR), oferece cem vagas para um curso pré-vestibular e conta, também, com o apoio do governo federal, para execução de um programa voltado para a preparação de jovens na busca pelo primeiro emprego. Realiza ainda oficinas de dança, percussão e capoeira em onze escolas públicas da cidade, com o apoio da Secretaria Municipal de Educação (Jornal A Tarde, 30/7/2006).

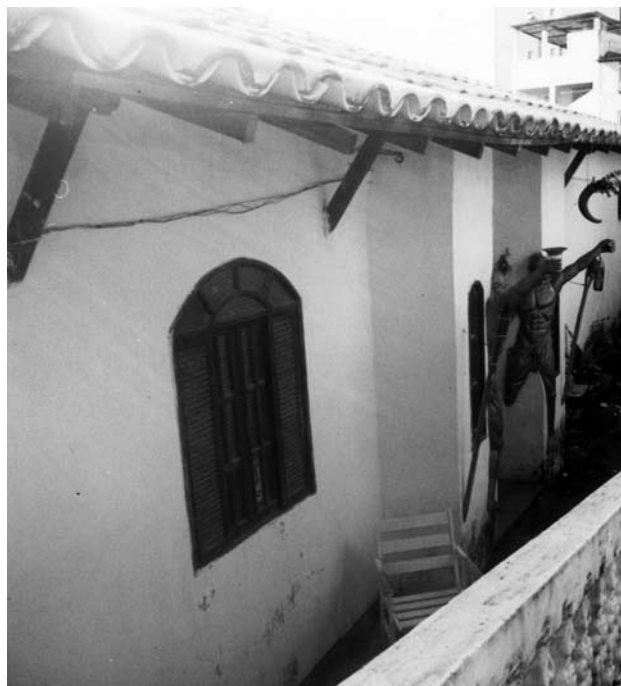


Foto: Márcio Freitas

Figura 5. Entrada do terreiro Vodun Zô no Curuzu

Embora os exemplos até aqui mencionados denotem importantes apoios institucionais aos terreiros de candomblé na cidade, resultado de séculos de lutas contra o preconceito em relação às religiões afro-brasileiras, ainda há um longo caminho a percorrer, no tocante, por exemplo, à situação fundiária dos templos religiosos. Dos terreiros levantados pelo CEAQ/UFBA, em mapeamento recente, já mencionado nos parágrafos anteriores, 39,9% têm escritura do terreno registrada, 20,8 % não têm nenhum tipo de documentação, 24,6% têm contrato de compra e venda e 4,3% dispõem apenas de recibo. Cerca de 78,4% não possuem áreas verdes – essenciais para o culto aos Orixás – e apenas 8,5% têm registro como associação civil.

Sem a posse legal dos terrenos, as casas de candomblé são também alvo de ocupações, como acontece no Curuzu, no terreiro Vodun Zô, onde o pai de santo da casa, Amilton, relata que perdeu parte do terreno para obras de contenção de encostas da Prefeitura, de esgotamento sanitário do governo estadual e para outros moradores, que ocuparam também algumas áreas. O líder

religioso tem atuação continuada na rede associativista local, protagonizando episódios importantes, como a luta pela posse da terra frente à União Fabril, que se diz proprietária dos terrenos do bairro e cobra há décadas aluguel dos moradores. Estimulados por Amilton, um grupo de pessoas resolveu promover reuniões para discutir a situação. As reuniões eram realizadas no terreiro Vodum Zô e, assim, muitos se mobilizaram para defender seus terrenos, utilizando o argumento do uso capião, por serem moradores antigos no bairro, e cessando de pagar aluguel para a “proprietária”.



Foto: Márcio Freitas

Figura 6. Fonte no terreiro Vodun Zô no Curuzu

No Curuzu, são notáveis os aspectos culturais que demonstram sua forte ligação com as tradições afro-brasileiras. As manifestações culturais “emergentes” tornam-se, gradativamente, hegemônicas no bairro. Mas, elas só podem ser consideradas “emergentes” vistas no contexto da cidade, como afirmação da cultura negra numa metrópole desigual e segregacionista. A emergência do bloco Ilê Aiyê a partir do bairro do Curuzu, irradiando seu sucesso para a cidade e o Mundo, parece indicar a possibilidade de revalo-

rização da experiência para as manifestações culturais populares, no sentido indicado por Benjamin (1996), baseada numa filosofia do tribalismo e numa visão coletivista (SERPA, 2004).

Para Dantas (1996), a liderança de Antônio Carlos dos Santos, o Vovô do Ilê, filho de Mãe Hilda Jitolu, liderança do candomblé no bairro e na cidade, proporcionou uma nova significação para a comunidade negra baiana:

A ressonância de sua visão de agrupamento da população negra em torno de um discurso ideológico uno iria remeter a símbolos importantes da ancestralidade negra, como os quilombos ou mesmo os reinos tribais da África medieval. A relação do líder com os rituais de candomblé, por outro lado, trar-lhe-ia uma legitimidade hierárquica quase mítica no grupo (DANTAS, 1996, p. 158).

Primeiro bloco afro da Bahia, o Ilê inicia sua história em 1º de novembro de 1974, no Curuzu. O objetivo da entidade é preservar, valorizar e expandir a cultura afro-brasileira. Para isso, desde que foi fundado, vem homenageando os países, nações e culturas africanos, bem como lembrando e enaltecendo as revoltas dos escravos, visando ao fortalecimento da identidade étnica e da autoestima do negro brasileiro, tornando populares os temas da história africana e vinculando-os com a história do negro no Brasil. Seu movimento rítmico musical revolucionou o carnaval baiano, com ritmos oriundos da tradição africana, favorecendo o reconhecimento de uma “identidade baiana”, marcadamente negra.

O Ilê Aiyê foi fundado por jovens negros do Curuzu, com faixa etária de 17 a 19 anos. Esses jovens sempre buscaram formas de entretenimento no bairro, organizando passeios, grupos de samba, rezas de Santo Antônio, carurus de São Cosme, times de futebol. Com três mil associados, o Ilê Aiyê é hoje um marco no processo de “reafricanização” do Carnaval da Bahia. Nos ensaios da Banda Ilê Aiyê, composta por 150 integrantes, são cobrados ingressos a preços que variam de 10 a 30 reais. O público é composto por soteropolitanos, mas também por turistas. Esses últimos, principalmente no período que antecede o carnaval, participam de forma efetiva desses eventos. Enquetes realizadas no âmbito do Projeto Espaço Livre de Pesquisa-Ação, junto ao público participante de um desses ensaios, às vésperas da folia momesca, comprovam que mais de 50% do público presente eram turistas de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, França, Itália e Argentina; dentre os soteropolitanos, a maioria provinha de outros bairros da cidade, com veículo próprio (SOARES e SERPA, 2007).



Foto: Márcio Freitas

Figura 7. Sede do Ilê Aiyê (à esquerda) no bairro do Curuzu

A estrutura organizacional do Ilê é composta pela presidência, a diretoria e seus assessores. A organização é departamental, incluindo os departamentos comercial, financeiro, de projeto, administrativo, de *marketing*, de patrimônio etc. Há pessoas do corpo administrativo do bloco que cuidam especificamente do carnaval, outras que cuidam dos projetos pedagógicos, etc. A estrutura organizacional é a um só tempo hierárquica e hereditária.

Essas organizações, cuja inserção social e econômica se concretiza por intermédio de expressão de uma identidade cultural que está na origem das raízes étnicas da negritude, introduziram novas formas de gestão, singulares e bem-sucedidas. Também inauguraram um novo estilo de relação entre o mundo organizacional e a realidade exterior e social. Um novo modelo se esboça a partir dessas organizações. Criadas sob forma de associações e grupos culturais, elas passam por um processo de transformação, saindo de um *status* informal e até de uma certa marginalidade em relação ao mercado para se tornarem produtos valorizados da indústria cultural.

[...]

Os blocos afro do carnaval da Bahia tornaram-se uma nova força na economia local. Parte fundamental do imaginário baiano, eles influenciam a música e a cultura, ao mesmo tempo em que criam empregos, acumulam lucros e investimentos e também diversificam suas atividades e produtos, começando a desenvolver uma espécie de nicho de mercado (DANTAS, 1996, p. 151-152).

De acordo com alguns diretores e pessoas envolvidas diretamente com a organização e manutenção do Ilê, o bloco conta hoje com quatro patrocinadores ligados

diretamente às atividades sociais e culturais desenvolvidas: Petrobrás S. A., Extra Supermercados, Brahma e Claro Telefonia Celular. A Claro e a Brahma são parceiras na organização do carnaval, o Extra, além de também patrocinar o Carnaval, apoia a organização anual da Noite da Beleza Negra⁷, além de outros projetos, como a cozinha do Ilê e o festival do Wa Jean⁸. Já a Petrobrás, tida como uma das maiores parceiras do Ilê, financia os cursos profissionalizantes e apoia os projetos na área social. Outras parcerias, com o BNDES e a Eletrobrás (além da Petrobrás), viabilizaram a construção da nova sede do bloco no Curuzu. O prédio, inaugurado em novembro de 2003, tem oito andares, com cinco mil metros quadrados de área construída, incluindo área de eventos para quatro mil pessoas, estúdio, restaurante, escolas formais, de dança, de percussão e profissionalizante, espaço para ensaio da Banda Erê e cozinha-escola (Jornal A Tarde, 22/2/2004, p.3).

Os argumentos das empresas parceiras para justificar o apoio prestado ao Ilê variam do “*marketing* de causas” a uma estratégia de aproximação com o público consumidor:

É certo que tais investimentos agregam muitos benefícios para as empresas, entre os quais, respeito e valorização de suas marcas no mercado e considerável retorno institucional para as corporações. Mas o maior benefício ainda é o de valor humano e sentimento de missão cumprida. O Grupo Pão de Açúcar defende o chamado *marketing* de causas e nele tem se apoiado cotidianamente. Detectamos a importância de valorizar a cultura afro-brasileira uma vez que 70% dos cidadãos soteropolitanos são de descendência negra. Queríamos nos aproximar do nosso público. Entendemos que iniciativas como o Ilê trazem identificação e resgate da cultura aos cidadãos e contribuem para uma sociedade mais culta e responsável (Departamento de *Marketing* do Extra Supermercados).

Porém, o discurso das empresas é, por vezes, ambíguo, negando expectativas quanto ao retorno do apoio em termos de “imagem”, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo a importância e a visibilidade do Ilê Aiyê:

O patrocínio de projetos sociais não é considerado como investimento de retorno de imagem. A ação faz parte do programa Petrobras Fome Zero, que tem como uma de suas linhas de atuação a formação profissional. O Ilê é um dos grupos carnavalescos mais importantes para a cultura do carnaval baiano além

⁷ Este evento é uma tentativa de mostrar que existe um padrão de beleza diferente dos padrões de beleza europeus. Em 2006, a Noite da Beleza Negra elegeu a 27ª Deusa do Ébano do Ilê Aiyê (representante do bloco durante o carnaval da Bahia de 2006), Kátia Alves de Jesus, de 20 anos. O concurso de beleza aconteceu no Festival de Verão de Salvador e contou com a participação de 15 jovens.

⁸ O festival *Wa Jean*, que significa “vamos comer”, é um festival da culinária africana e baiana.

de sua história e de seu engajamento em prol de uma sociedade mais justa e igualitária (Departamento de *Marketing* da Petrobras S. A.).

Vemos, portanto, que um importante “nó” da rede associativista local de um bairro popular da capital baiana pode ganhar visibilidade nacional e internacional, contando com patrocínios e apoios institucionais importantes e viabilizando conteúdos culturais e políticos em uma nova esfera pública urbana, nos termos colocados por Scherer-Waren (1996). O acesso a patrocínios importantes pode indicar, por outro lado, uma cooptação dessa importante manifestação cultural e política pelo mercado. Os dirigentes do bloco reconhecem a importância do carnaval para a obtenção dos patrocínios e apoios das empresas “parceiras”, já que este é seu momento de maior visibilidade, mas contestam sua inserção no mercado. Segundo eles, o Ilê ainda enfrenta muitas dificuldades para inserir sua produção musical na programação das rádios da cidade, aventando inclusive a possibilidade de lutar futuramente pela concessão de uma emissora. Vêem o projeto do Ilê como um projeto de poder⁹, aproveitando-se das brechas do mercado para a inserção de valores alternativos à cultura hegemônica vigente na cidade e no país.

A questão que se coloca é se o Ilê sobreviveria sem esses apoios e, se isso fosse possível, como seria hoje a atuação do bloco. Percebe-se que o Ilê vai aos poucos se afastando dos moradores do bairro onde instalou sua sede. Poucos frequentam os ensaios do bloco, já que não podem pagar os ingressos cobrados (SOARES e SERPA, 2007). Como no carnaval de Salvador, os moradores vão assumindo o papel de vendedores ambulantes informais na área externa aos ensaios, para aproveitar a chance de conseguir alguma renda com o fluxo de turistas e moradores dos bairros nobres da cidade.

Para melhor infraestruturar o Curuzu, inserindo-o de forma “competitiva” no circuito cultural e turístico da cidade, o Ilê, em parceria com o SEBRAE e a Associação de Moradores – AMAC – , quer viabilizar um corredor cultural na rua principal do bairro, que dá acesso à sede do bloco. A ideia é capacitar os comerciantes locais, para melhor atender os visitantes. O risco – sempre presente em projetos assim – é a criação de mais um “shopping center a céu aberto”, descontextualizado da realidade local, como já ocorreu inúmeras vezes em Salvador e no Estado da Bahia (SERPA, 2004).

⁹ No carnaval de 2006, o Ilê Aiyê saiu nas ruas de Salvador com o tema: O NEGRO E O PODER – Se o PODER é bom, eu também quero o PODER.



Foto: Márcio Freitas

Figura 8. Interior da sede do Ilê Aiyê no Curuzu

Muitas vezes, é o mercado quem vai ditar, em última instância, quais manifestações culturais devem ser “revitalizadas” ou “retradionalizadas”, afastando-as gradativamente do seu sentido e valor de culto originais e transformando, nesse processo, a experiência e a memória dos envolvidos em vivência e mercadoria, a ser consumida como objeto de *marketing* empresarial ou turístico.

Do outro lado da cidade, na localidade do Alto do Tororó, no bairro de São Tomé de Paripe, banhado pelas águas da baía de Todos os Santos, alguns moradores lutam para manter uma manifestação cultural pouco conhecida na cidade: o Bumba-meu-Boi no dia de Reis, que mistura tradições de origem africana e europeia e que há mais de um século mobiliza esse espaço popular da cidade.

A Festa do Reis em São Tomé de Paripe acontece anualmente no mês de janeiro, com a saída do Bumba-meu-Boi da localidade do Alto do Tororó, percorrendo as ruas do bairro: “A festa tem que acontecer todos os anos, é uma tradição aqui no bairro, que começou com nossos parentes mais velhos e não podemos deixar isso acabar, é difícil, mas fazemos a festa, quem adora é as crianças, o boi já está preparado, só precisa de alguns retoques” (Ana Cristina dos Santos, presidente da Associação das Mulheres do Alto do Tororó, vice-presidente do Espaço Quilombo em São Tomé).

Os moradores do Alto do Tororó são os protagonistas da manifestação cultural, que envolve também algumas pessoas de São Tomé e artistas de outros bairros da cidade. A festa dos Reis e o Bumba-meu-Boi em São Tomé de Paripe representam uma tradição passada de geração para geração, porém, segundo relatos de alguns moradores mais antigos, a festa encontra-se hoje totalmente descaracterizada: “A festa está quase morta, mas mesmo assim acontece todos anos, falta dinheiro, nenhuma empresa instalada no bairro contribui” (José Salvador da Paz Barros). A “descaracterização” da festa é motivo para o saudosismo e a não participação nos dias atuais: “No nosso tempo a gente saía pelas portas, aquele bloco de senhoras, de garotas, saía cantando, batendo pandeiro, eu era do pandeiro, minha irmã era do prato, saía daqui, ia lá pra cima, pro corredor, fazia samba, tirava reis, a festa era assim, hoje eu não sei, não participo mais” (Tumázia de Jesus).



Foto: Angelo Serpa

Figura 9. Boi Estrela aguarda a saída no Barracão da ACAT – Associação Comunitária do Alto do Tororó

Hoje, a festa conta com uma participação pequena da população adulta e idosa, com forte presença de jovens e crianças do bairro, que vão atrás do boi-bumbá em seu percurso pelas ruas de São Tomé. Um fato interessante e peculiar nessa manifestação é a centralidade do Bumba-meu-Boi nos festejos de reis neste local. Segundo os organizadores, a relação entre a festa dos Reis

e o Bumba-meu-Boi origina-se da presença de animais nas representações do nascimento de Jesus e da chegada dos três reis magos.

O presidente da Associação Comunitária do Alto do Tororó – ACAT – e um dos organizadores da festa, Ariomar Davi dos Santos, ressalta, por outro lado, o caráter afro-brasileiro da manifestação, uma “tradição” herdada dos escravos africanos:

É uma coisa que existe há mais de 100 anos, que vem passando de pai pra filho, se pressupõe que tenha começado com os escravos, porque aqui era um reduto de escravos e pescadores. Hoje a festa está acabando pela urbanização do local, hoje o que tentamos fazer é resgatar esses valores através do Boi-Bumbá Estrela.

O Bumba-meu-Boi e a Festa de Reis em São Tomé de Paripe sobrevivem graças à coletividade do Alto do Tororó, estimulada por dois artistas plásticos de fora do bairro, que se engajaram na reorganização da tradição com recursos próprios e sem patrocínio ou apoio de nenhuma espécie. Apesar dos esforços, a manifestação é vista pelos moradores mais antigos do bairro como decadente. Nota-se aqui um nítido esforço de “retradicionalização” à margem do mercado e a partir de iniciativas individuais.



Foto: Angelo Serpa

Figura 10. Boi-Bumbá Estrela em São Tomé de Paripe

O projeto de “retradicionalização” vislumbra, inclusive, a possibilidade de realização de apresentações do grupo de jovens “vaqueiros” em outros bairros da cidade, como forma de arrecadar fundos para sua manutenção. É um projeto pedagógico, de arte-educação, idealizado pelos artistas plásticos organizadores da festa, que ensinam aos jovens interessados do Alto do Tororó a confecção do boi, assim como as danças e os cânticos. O curioso aqui é que a falta de patrocínio quer “retradicionalizar” a festa tirando-a do seu contexto original, abrindo novas possibilidades, através da apresentação do grupo de jovens em outros bairros e locais da cidade. Nessa perspectiva, o Bumba-meu-Boi pode tornar-se *show* e possibilidade de renda para os participantes, a “tradição” extrapolando as datas e os limites espaciais originais.

Percebe-se aqui, mais uma vez, um conflito de linguagens e interesses entre os protagonistas da manifestação, os moradores da localidade do Alto do Tororó, em sua maioria pescadores e que se reúnem em torno de pequenos grupos para “preservar a tradição e resgatar a cultura”, defendendo a manutenção das apresentações do Bumba-meu-Boi para e no bairro de São Tomé (BRITO, SERPA e CATHALA, 2007a), e os artistas que apoiam a manifestação e que vislumbram uma possível ampliação de sua espacialidade e temporalidade com as apresentações em outros locais da cidade. Certamente, a continuidade da manifestação dependerá de uma melhor articulação desses interesses e dos conflitos latentes.

TRADIÇÃO, ARTICULAÇÃO POLÍTICA E CONQUISTA DA ESFERA PÚBLICA URBANA

As festas são muitas vezes associadas à imagem de Salvador como estratégia de inserção da cidade no circuito turístico nacional e internacional, como lazer e entretenimento para a maioria dos visitantes, turistas e “foliões”. Mas, na Bahia, e particularmente em Salvador, o discurso do resgate e da valorização das tradições afro-brasileiras aponta para a importância da articulação de conteúdos culturais e políticos em uma esfera pública urbana, constituída a partir de redes primárias de sociabilidade/solidariedade nos bairros populares da cidade, como demonstrado a partir da análise dos exemplos na seção precedente.

Um dos espaços centrais para a reprodução de ideias alternativas de cultura na capital baiana, como vimos, é o terreiro de candomblé. É, sobretudo, um espaço de cultura e articulação política, um espaço de sociabilidade e solidariedade, como ressaltado por muitos dos entrevistados em nossas pesquisas nos espaços populares

da cidade. Alguns desses depoimentos demonstram também a clara ligação entre religiosidade e festividade. Se o catolicismo popular é muito presente nos bairros estudados, também as tradições afro-brasileiras são determinantes para o surgimento de manifestações culturais particulares, como o bloco afro Ilê Aiyê:

Não precisei sair do Curuzu para encontrar uma família, essa família já estava aqui e é o terreiro de Mãe Hilda Jitolu. Após minha entrada no terreiro, aprendi minha história, de onde eu vim, e para onde eu vou. E também o Ilê Aiyê, que me dá condições de aprendizado, de capacidade para estar discutindo, aprendendo e fazendo esse intercâmbio com o próximo (Ramnsés Santos dos Santos, morador do bairro do Curuzu).

Religiosidade e festividade são, portanto, qualidades interligadas, dialeticamente inter-relacionadas, representando e condicionando a gênese da maior parte das manifestações culturais dos bairros populares de Salvador: Em 2007, a Lavagem de Itapuã completou 100 anos, em meio à polêmica sobre a continuidade da participação de blocos animados por trios elétricos. A Lavagem é a última festa popular do calendário antes do Carnaval, começando às 5 horas da manhã com queima de fogos, na Praça da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, prosseguindo com a saída do cortejo de baianas e pescadores da Praia de Plakafor e a lavagem das escadarias da Igreja, o ponto alto dos festejos. Depois do cortejo e da lavagem, os cânticos religiosos são substituídos pelo som dos atabaques e o samba de roda, iniciando o “lado profano” da festa.

A partir das 13 horas, o bairro é tomado até a meia noite pelos blocos animados por trios elétricos, onze em 2007. A grande concentração de pessoas é motivo de preocupação de alguns dos moradores, que desejam o fim dos trios e o respeito às tradições do lugar. Entre os moradores ciosos da tradição da Lavagem, destaca-se a yalorixá Jaciara Santos, filha de Mãe Gilda e sua sucessora no terreiro Ilê Axé Abassá de Ogum. Mãe Gilda faleceu em 2000, vítima de um infarto fulminante, após ver seu terreiro invadido duas vezes por membros de igrejas evangélicas e uma foto sua publicada no jornal da Igreja Universal, com uma tarja preta cobrindo seus olhos. A foto ilustrava uma matéria ofensiva ao candomblé e às religiões afro-brasileiras.

Mãe Jaciara protagonizou três decisões judiciais históricas na Bahia. Em 2004, obteve ganho de causa numa ação contra a Igreja Universal e a Gráfica Universal por danos morais contra sua mãe. Um ano depois, o Tribunal de Justiça da Bahia confirmou a sentença. Desde então, Mãe Jaciara tornou-se um

símbolo da luta contra a intolerância religiosa na Bahia. Em setembro de 2008, foi a vez do Superior Tribunal de Justiça (STJ) confirmar a sentença, condenando a igreja a indenizar os filhos e o marido da sacerdotisa do candomblé por danos morais. Os herdeiros, em conjunto, vão receber em torno de R\$ 145 mil; o valor será corrigido para cerca de R\$ 400 mil, tendo como parâmetro o ano de 1999, quando aconteceu a ofensa.

NECESSÁRIO | Pela primeira vez na história o Superior Tribunal de Justiça julga procedente ação de intolerância religiosa contra uma instituição

Condenação inédita no País



Fonte: Reportagem de Cleidiana Ramos no Jornal A Tarde
 Figura 11. Mãe Jaciara protagonizou decisões judiciais históricas

O total fixado pelo STJ ficou bem abaixo da indenização de R\$ 1,3 milhões estabelecida na sentença da 17ª Vara Cível da Bahia, em 2004. Um ano depois, o Tribunal de Justiça da Bahia (TJ) fixou um novo valor: R\$ 960 mil. Ainda cabe recurso de ambas as partes. Embora considere baixo o valor da indenização, Jaciara Santos vê na decisão um forte simbolismo: “Foram nove anos de luta, mas estou feliz por ver a IURD condenada” (Jornal A Tarde, 20/9/2008). A decisão do STJ abre jurisprudência para punição de casos semelhantes no país.

O combate à intolerância religiosa vem ganhando o espaço público da cidade: no dia 19 de setembro de 2008, militantes em favor da liberdade religiosa usaram a cor branca, do orixá Oxalá, não apenas nos trajes, mas para “vestir” árvores da Praça da Sé (no centro de Salvador) à Lagoa do Abaeté, no bairro de Itapuã, com tecidos brancos utilizados nos rituais de candomblé, chamados de Ojás. No início da manhã, o Coletivo de Entidades Negras (CENBRASIL) começou a Alvorada dos Ojás junto a uma cajazeira centenária, realizando um ato litúrgico no local. Baianas dançaram e músicos tocaram os instrumentos

usados nos rituais. Também leram um manifesto contra a intolerância e pela liberdade de culto, assinado por representantes de mais de mil terreiros de Salvador e outros 40 municípios baianos (Jornal A Tarde, 20/9/2008).

No âmbito das pesquisas realizadas pelo Grupo TERRACULT – Territórios da Cultura Popular (DGEO/MGEO-UFBA)¹⁰, durante as filmagens do vídeo “Lavagem de Itapuá: Cem anos de Tradição” (BRITO; SERPA; CATHALA, 2007b), Jaciara Santos dá sua versão sobre a festa popular: “A festa nada mais é que a demonstração do fato de que o povo do candomblé é tolerante, respeita e convive com as outras religiões. Essa mistura é importante para a gente saber conviver com o plural, com o diferente, mostra que nós somos abertos”.

Preocupada com a manutenção da tradição, diz que o trio elétrico e os blocos de trio mudaram muito a festa, acha que o sagrado pode ir às ruas de forma simples e de afirmação, ir para uma festa assim é “demonstrar que o sagrado ainda está presente no candomblé, é mostrar o lado mágico, sem levar o litúrgico do terreiro para as ruas”. Para Jaciara Santos, falta informação sobre a festa, que poderia ser algo grandioso, “apoteótico”, já que a lavagem não é uma “festa qualquer”, não é carnaval ou somente samba e pagode:

Há todo um preparo, não é só vestir a roupa e ir lavar a igreja. Esse lado não é contado. A gente tenta deixar vivo esse lado da preparação, antes de ir lavar a igreja. O bairro de Itapuá tem muitos terreiros, com ialorixás antigas que não podem se locomover até a festa. A gente poderia fazer um trabalho em cima disso, de levar as ialorixás mais idosas para a lavagem.

¹⁰ O Grupo de Pesquisa TERRACULT: Territórios da Cultura Popular originou-se, no ano de 2004, das pesquisas desenvolvidas no Grupo Espaço Livre, buscando aprofundar a análise das manifestações culturais em bairros populares de Salvador, a partir da operacionalização dos conceitos de Território e Identidade Cultural. Visa-se a médio prazo inventariar as manifestações culturais em áreas de urbanização popular em Salvador como subsídio para a produção de vídeos-documentário. Os oito vídeos que compõem a série “Territórios da Cultura Popular” procuraram priorizar os depoimentos dos moradores mais envolvidos nas manifestações, transformados em guias de uma rica viagem pelo universo da cultura popular, que começa com o Volume I, no bairro de Plataforma, com a Mariscagem (Nós temos maré), segue para a Lavagem/Procissão de São Brás (São Brás: Entre o sagrado e o profano), para chegar ao bairro da Ribeira, com a Segunda-feira Gorda (Saudades da Segunda-feira Gorda) e as Regatas (Regatas: Entre Tradição e Modernidade). No Volume II, o inventário das manifestações da cultura popular tem continuidade no rico universo das tradições afro-brasileiras, focando a atuação do bloco Ilê Aiyê no bairro do Curuzu (Beleza Negra), seguindo para os bairros de São Tomé de Paripe, com o Bumba-meu-Boi no Dia de Reis (Boi Estrela), e de Itapoá, com a Lavagem das escadarias da Igreja de Nossa Senhora da Conceição (Lavagem de Itapoá: Cem anos de Tradição), finalizando a viagem no bairro de Paripe, com a Rádio Comunitária Maré FM (Nas ondas da Maré-FM).



Fonte: Jornal A Tarde

Figura 12. Ojás foram usados como símbolo contra a intolerância religiosa, no Dique do Tororó. Ao fundo, esculturas em fibra de vidro de Orixás do candomblé, de Tati Moreno

As festas e manifestações culturais são vistas, portanto, como um excelente momento para a politização do discurso dos terreiros do candomblé. Outros fatos recentes demonstram que há muitas idas e vindas com relação à regulamentação da atuação dos templos religiosos na cidade, como a demolição parcial do terreiro Oyá Onipó Neto, ocorrida em fevereiro de 2008. Localizado na Avenida Jorge Amado, no bairro do Imbuí, área de residência de população de classe média, o terreiro teve sua estrutura parcialmente destruída por agentes da Superintendência de Controle e Ordenamento do Uso do Solo do Município (SUCOM). Sem a posse do terreno, os agentes municipais alegaram a falta de permissão para funcionamento da casa de candomblé.



Fonte: Jornal A Tarde

Figura 13. Alvorada dos Ojás junto a uma cajazeira centenária na Praça da Sé: Ato litúrgico contra a intolerância religiosa

O fato provocou a mobilização de entidades do movimento negro e de líderes religiosos, que foram em passeata do Campo Grande à Praça Municipal, em 5 de março de 2008, para pressionar a prefeitura a rever a decisão, exigindo a imediata reconstrução do terreiro, bem como o ressarcimento dos objetos quebrados durante a ação da SUCOM. Houve, inclusive, manifestações da Secretaria de Reparação da prefeitura em favor do terreiro, o que ocasionou a exoneração da superintendente da SUCOM (Jornal A Tarde, 6/3/2008).

Mais recentemente, o terreiro da Casa Branca, um dos mais tradicionais da cidade, foi surpreendido com a cobrança de IPTU pela Secretaria Municipal da Fazenda, com a ameaça de arrestação pela justiça de todos os seus bens, caso a “dívida” de R\$ 840 mil não fosse imediatamente paga. O terreiro, tombado em 1986 pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN –, reagiu às ameaças e, mais uma vez, a Secretaria Municipal de Reparação articulou um movimento pela isenção de pagamento do imposto para os terreiros da cidade. Na verdade, isso não representa nenhuma concessão aos templos religiosos, já que o artigo 150 da Constituição Federal veda a instituição de quaisquer impostos que incidam sobre templos de qualquer culto (Jornal A Tarde, 26/6/2008).

CONCLUSÃO

Cabe ainda responder, ao final deste artigo, uma questão colocada na introdução: As ideias de cultura e estilos/modos de vida apresentados nas seções precedentes, os quais denominamos de ativismos socioculturais ao longo do texto, representam de fato a afirmação de conteúdos contra-hegemônicos na produção do espaço urbano soteropolitano?

Burke (2002), referenciando-se no pensamento de Gramsci, afirma que as classes dominantes não governam pela força, mas pelas estratégias (nem sempre sutis) de persuasão, às vezes indireta, fazendo com que as classes subordinadas aprendam a enxergar a sociedade pelo prisma dos governantes. Nesse contexto, o autor se questiona ainda sobre a forma de análise e operacionalização do conceito de hegemonia, de que maneira devem ser abordados tais processos, como estratégias conscientes das classes dominantes ou como uma racionalidade latente às suas ações?

Como afirmamos em outras oportunidades (SERPA, 2007a), o entendimento das estratégias de persuasão das classes dominantes passa obrigatoriamente pela discussão dos modos e dos meios de comunicação. A existência de

redes de comunicação planetária e a simultaneidade das trocas fazem desaparecer as antigas estruturas e hierarquias que, no passado, pareciam naturais (CLAVAL, 2003).

Claval (2003) se pergunta como, nessas condições, colocar em oposição o interior e o exterior? Como imaginar que o local possa se proteger das influências externas, se, com a globalização, os movimentos migratórios e a mobilidade universal das mídias, ele agora é capaz de refletir também aquilo que se passa do outro lado do planeta? Como distinguir, dentro do imenso espaço universalista das culturas, as esferas da ordem próxima, frente às quais estamos mais implicados em termos de direitos e deveres?

Vimos, nas seções precedentes, que alguns agentes e grupos protagonistas dos ativismos socioculturais aqui apresentados estão cientes da importância dos meios de comunicação para disseminação de suas ideias de cultura e estilos de vida, como o bloco afro Ilê Aiyê, por exemplo. Grande parte das vitórias conseguidas pelo movimento negro na Bahia e pelos terreiros de candomblé deve-se justamente à ampliação de sua atuação para além dos espaços das redes primárias de sociabilidade/solidariedade nos bairros populares, muitas vezes com o apoio da mídia impressa e dos demais meios de comunicação da cidade, incluindo o rádio e a televisão. Esse é o caso precisamente da luta contra a intolerância religiosa, protagonizada por Mãe Jaciara. Vale a pena citá-la mais uma vez:

Ir às ruas para a Lavagem de Itapuá é uma forma de ter a mídia a nosso favor, porque a gente sabe que, em geral, o povo de candomblé não tem espaço, que outros grupos pentecostais têm televisão, têm como falar. Eu queria ter um poder bem maior na mídia, isso que eu estou falando para você eu queria que todo o povo brasileiro pudesse ouvir e tentar mudar. Porque são tantas reuniões, tantos grupos do movimento negro e cada um fazendo uma gotinha. A gente precisava se reunir e fazer algo muito grande, essa reparação histórica necessária.

A importância dos meios de comunicação e sua apropriação pelas classes populares na capital baiana vêm sendo, aliás, o foco principal das pesquisas desenvolvidas pelo Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação desde 2007. Parte-se do pressuposto de que essas práticas específicas de apropriação dos meios de comunicação, como as iniciativas que se disseminam nos bairros populares da cidade contemporânea, através, por exemplo, das rádios comunitárias e dos domínios virtuais “alternativos” da rede mundial de computadores, subvertem

– taticamente – a hegemonia cultural veiculada pelos meios de comunicação e criam entrelugares para o restabelecimento da ludicidade como valor transversal, imprimindo, inclusive, novos sentidos à ideia de centralidade (“centralidades lúdicas”, como discutido nas seções precedentes; ver SERPA, 2007c).

Considerando-se que as estratégias de concepção (e localização) dos meios hegemônicos de comunicação se dão em pequena escala, em espaços grandes e abstratos, sendo “externas” aos lugares, as táticas de apropriação desses objetos são, sobretudo, “localizadas” e próprias da grande escala, dos espaços concretos e cotidianos (LACOSTE, 1993). São as táticas que transformam e subvertem as estratégias hegemônicas de representação (SERPA, 2007a). Em tempos de desmaterialização da esfera pública, de virtualização do espaço público enquanto esfera do agir comunicacional e da ação política, nos termos colocados por Jürgen Habermas (1984) e Hannah Arendt (2000), iniciativas como as rádios comunitárias e os domínios virtuais “alternativos” da rede mundial de computadores, nos bairros populares, apontam para a possibilidade de construção de entrelugares para o encontro de diferentes, subvertendo em alguns casos as práticas das culturas dominantes e a produção de hegemonias universais.

Concorda-se aqui com Downing (2002), que a cultura popular é, sem dúvida, uma matriz genérica do que ele denomina de “mídia radical alternativa”, que se entrelaça e dialoga também com a cultura de massa comercializada e com as “culturas de oposição”. Para o autor, a matriz da mídia radical alternativa é relativamente independente da pauta dos poderes constituídos, se opondo, por vezes, a um ou mais elementos dessa pauta. Por outro lado, o termo serve para lembrar que essa mídia também é parte da cultura popular e do tecido social como um todo e não se encontra isolada, de modo ordenado, em um território político reservado e radical.

Por outro lado, é necessário também afirmar que hegemonias e contra-hegemonias dizem respeito sempre a processos identitários dinâmicos, que as hegemonias e contra-hegemonias são sempre localizadas, múltiplas e instáveis (SERPA, F., 2004). Isso é o que confere ares de novidade aos ativismos socioculturais apresentados neste texto, como uma perspectiva de uma ação política renovada, em uma esfera pública urbana mais plural e menos fechada aos grupos populares de nossas cidades.

Esses ativismos socioculturais devem ser encarados, ainda de acordo com os pressupostos de Arendt, como ação e discurso, já que “a ação e o discurso são os

modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (2000, p. 189). Esse é precisamente o sentido que tentamos dar aqui à análise das manifestações culturais populares de Salvador, relacionando cultura e política e operacionalizando o conceito de redes de sociabilidade/solidariedade na discussão sobre uma esfera pública urbana, que supomos, como ponto de partida, “renovada”, pela possibilidade de articulação e encontro entre diferentes ideias de cultura. Articulação e encontro que parecem embasar, enquanto valores fundamentais, a produção de conteúdos contra-hegemônicos no dia a dia dos bairros populares da cidade, em contraponto às estratégias de autossegregação das classes médias de Salvador.

Por fim, devemos sublinhar que nos alinhamos àqueles pesquisadores que veem os ativismos sociais (ou socioculturais, como defendido aqui) como um tipo de “ação coletiva caracterizado por uma duração não-efêmera”, diferentes dos assim denominados movimentos sociais em sentido estrito, “uma modalidade particularmente crítica e ambiciosa de ativismo social” (SOUZA, 2008, p. 367). Isso serve como oportunidade também para ressaltar o caráter ainda preliminar das ideias aqui apresentadas, enfatizando a importância do conceito de redes de sociabilidade/solidariedade para análise desses ativismos, que, na Geografia Urbana, justificam uma abordagem sociocultural e espacial dessas novas formas de organização que surgem nos bairros populares de nossas cidades.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, Juracy dos. Prefeito dá garantias a terreiros. *Jornal A Tarde*, Salvador, 6 mar. 2008. Primeiro Cadernos/Salvador. P. 8.
- ARENDT, Hanna. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002. Coleção Debates/Política.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I – Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura. 7. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BRITO, Marcelo Souza; SERPA, Angelo; CATHALA, J. *Boi Estrela*. Salvador: TERRACULT/UFBA/FAPESB, 2007a. Série Territórios da Cultura Popular. V. 2. Vídeo.
- _____. *Lavagem de Itapuã: cem anos de tradição*. Salvador: TERRACULT/UFBA/FAPESB, 2007b. Série Territórios da Cultura Popular. V. 2. Vídeo.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2003.

- CLAVAL, Paul. Modes de communication, spatialités et temporalités. In: RIO DE JANEIRO CONFERENCE: Historical dimensions of the relationship between space and culture, 1., Rio de Janeiro, 2003. *Anais...* Rio de Janeiro: International Geographical Union/Commission on the Cultural Approach in Geography, 2003.
- COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CÔRREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. P. 92-122.
- DANTAS, Marcelo. Gestão, cultura e *leadership* – o caso de três organizações afro-baianas. In: FISCHER, Tania. (Org.). *Gestão contemporânea – cidades estratégicas e organizações locais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996. P. 151-163.
- DOWNING, John. *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Editora SENAC, 2002.
- ENRIQUEZ, Eugène. Como estudar as organizações locais. In: COLÓQUIO SOBRE PODER LOCAL, 6., Salvador, 1994. *Anais...* Salvador: NPGA/UFBA, 1996. P. 179-187.
- GARCIA, Antonia dos Santos. Movimentos Sociais na Cidade d'Oxum. In: LUZ, Ana Maria de Carvalho; LIMA, Paulo Costa (Org.). *Quem Faz Salvador?* Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA/EDUFBA/ Prefeitura Municipal de Salvador, 2002. P. 251-257.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- KELLER, Suzanne *El vecindario urbano: una perspectiva sociológica*. 2. ed. México: Siglo XXI Ed., 1979.
- LACOSTE, Yves. *A Geografia – Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. 3. ed. Campinas: Papirus, 1993.
- LEFEBVRE, Henri. *La revolución urbana*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. *O direito à cidade*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- LIDERANÇA com toques de ousadia. *Jornal A Tarde*, Salvador, 22 fev. 2004. Cadernos Emprego & Mercado.
- MITCHELL, D. Não existe aquilo que chamamos de cultura: Para uma reconceitualização da ideia de cultura em Geografia. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 31-51, ago./dez., 1999.
- OLIVEIRA, Meire. Terreiros cumprem papel social em suas comunidades. *Jornal A Tarde*, Salvador, 12 mai. 2007. Primeiro Caderno/Salvador. P. 14.
- RAMOS, Cleidiana. Solidariedade do Candomblé. *Jornal A Tarde*, Salvador, 30 jul. 2006. Primeiro Caderno/Salvador. P. 13.
- _____. Condenação inédita no país. *Jornal A Tarde*, Salvador, 20 set. 2008. Primeiro Caderno/Salvador. P. 4.
- SANTANA, Marilu Matos de; SERPA, Angelo. Territorialização das manifestações culturais em bairros populares de Salvador: regatas e mariscagem. In: SERPA, Angelo (Org.). *Cidade popular – Trama de relações socioespaciais*. Salvador: EdUFBA, 2007. P. 99-116.
- SCHERER-WARREN, Ilse. Metodologia das redes no estudo das ações coletivas e movimentos sociais. In: COLÓQUIO SOBRE PODER LOCAL, 6., Salvador, 1994. *Anais...* Salvador: NPGA/UFBA, 1996. P. 165-176.
- _____. Redes Sociais: Trajetórias e Fronteiras. In: DIAS, Leila Christina; SILVEIRA, Rogério Leandro Lima da (Org.). *Redes, sociedades e territórios*. Santa Cruz do Sul: EdUNISC, 2005. P. 29-50.

SERPA, Angelo. Experiência e vivência, percepção e cultura: uma abordagem dialética das manifestações culturais em bairros populares de Salvador. *Ra'e ga – O Espaço Geográfico em Análise*, Curitiba, n. 8, p. 19-32, 2004.

_____. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2007a. 208 p.

_____. (Org.) *Cidade popular – trama de relações socioespaciais*. Salvador: EdUFBA, 2007b. 306 p.

_____. A Cidade e o Urbano: Discutindo o Conceito de Centralidades Lúdicas. *Espaço e Geografia*, Brasília, v. 10, p. 265-278, 2007c.

SERPA, Felipe. *Rasquinho digital*. Diálogos com Felipe Serpa. Salvador: EDUFBA, 2004.

SOARES, Bruno Carvalho; SERPA, Angelo. A realidade das manifestações culturais nos bairros populares de Salvador: Festa de Reis, Bumba-meu-boi, Berimbalada e Ilê Aiyê. In: SERPA, Angelo (Org.). *Cidade popular – trama de relações socioespaciais*. Salvador: EdUFBA, 2007. P. 117-134.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O bairro contemporâneo: ensaio de abordagem política. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 2, p. 140-172, 1989.

_____. Ativismos sociais e espaço urbano: Um panorama conciso da produção intelectual brasileira. In: OLIVEIRA, Márcio Piñón de; COELHO, Maria Celia Nunes; CORRÊA, Aureanice de Mello (Org.). *O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas (II)*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008. P. 367-384.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difusão Editorial S/A, 1980.

VIA Náutica atrai novos investimentos. *Jornal A Tarde*, Salvador, 8 jul. 2001. Primeiro Caderno/Salvador.

VILLASANTE, Tomás. Metodologia dos Conjuntos de Ação. In: FISCHER, Tania. (Org.). *Gestão contemporânea – cidades estratégicas e organizações locais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1996. P. 37-51.

VIRILIO, Paul. *A bomba informática*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

WEINSTEIN, Mary. Cobrado IPTU da Casa Branca. *Jornal A Tarde*, Salvador, 26 ju. 2008. Primeiro Caderno/Salvador. P. 4.

Recebido em: 06/02/2009

Aceito em: 23/03/2009