



A Cidade e o Espaço Religioso em Salvador, Brasil. Construir o poder na paisagem urbana.

Álvaro Campelo*

Resumo: A organização da urbe obedece a requisitos e contingências determinados, seja pela espaço geográfico, seja pelo saber e cultura urbana, que reflectem uma herança cultural, seja, por fim, pelas estratégias do poder político, artístico, social, económico e religioso/simbólico. De alguma forma a paisagem urbana e a “ideia” de uma determinada cidade reflecte estas contingências e estas imposições, umas vezes mais conscientes do que outras. A nossa exposição tenta, olhando para o caso da cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, no Brasil, ler na organização do espaço urbano, no desenho da arquitectura e nas práticas sociais, a afirmação deste poder, tendo por critério a arquitectura religiosa e a forma como ela foi usada para definir a cidade, ocupar o espaço urbano e impor um sentido.

*CEAA/CECLICO – Universidade Fernando Pessoa, Porto.

City, Religion and Space in Salvador, Brazil. Make power in urban landscape.

Abstract: The organization of the city and the urban space is influenced by the social and cultural power. Between this powers, the religious, is one of the most significant. Religious architecture and the practice of public religious rituals, define the urban life. The city of Salvador, in Bahia, Brazil, has an extraordinary cultural heritage with different religious practices, since that inherited by the colonizer, to the enslaved populations. Recently, the growth of Evangelical religion changed, profoundly, the social and architectural landscape of the city. In this work we analyzed the conflicts between the traditional urban heritage and the new urban and religious narratives.

Palavras-chave: Salvador; organização urbana; poder; religião.

Key-Words: Salvador; urban organization; power; religion.

De inomináveis,
obscuros,
refluentes
sinais
se tece
a polpa,
a medula
do espaço que habitamos.
(Albano Martins)

Introdução

Desde os primórdios da antropologia urbana, com a escola de Chicago, ou com a de Manchester, o tema da relação do poder com a cultura na cidade esteve no centro da investigação (PARK & BURGESS, 1925; SIMMEL, 1969; FOX, 1977; HANNERZ, 1980; WIRTH, 1980). A análise da conflituosidade e das dinâmicas sociais, influenciada por uma nova abordagem das práticas tradicionais (GLUKCKMAN, 1963) e por uma fundamentação na teoria marxista (CASTELLS, 1977; BRENNER, 2000), estimula pensar a ação do poder na sociedade (FOUCAULT, 1980). Por outro lado, a metodologia etnográfica forneceu aos investigadores da cidade outras possibilidades de a estudar e de a entender (FOX, 1977; CLIFFORD & MARCUS, 1986; GRUPTA & FERGUSON, 1997; BRENNER, 2000; McFARLANE, 2004; PINK, 2009; HODGES & DENEGRÍ-KNOTT, 2012). Trata-se de um outro olhar, que obrigava a pensar as lógicas do exercício do poder urbano para além da autoridade pública, ou outras dominantes. A proximidade que os estudos de terreno proporcionam permite observar os micropoderes. Estes exercem importância significativa na prática da cidade, gerindo as fraquezas dos que desses micropoderes fazem uso, dentro das estratégias dominantes, o que possibilita novos projetos de justo uso da cidade (HANNERZ, 1980; HOLSTON, 1999; MITCHELL, 2003; BIELO, 2013). Se isto sempre foi verdade, não deixa de ser interessante saber que os teóricos das ciências políticas interpretam o actual poder – numa época de contestação à autoridade e de novas tecnologias que possibilitam essa contestação – como um poder difuso, em que a essência do poder de hoje é a fraqueza, a fragilidade com que ele se apresenta, obrigando os poderes anteriormente dominantes a saber gerir as suas fraquezas (NAIM, 2013).

A cidade é o espaço por excelência da afirmação do poder, onde as ideologias e os projetos políticos encontram espaço para a materialização de uma concepção de mundo (HAYDEN, 1997; MARSTON, 2000; GOONEWARDENA, 2005; MARAN et al., 2006; BLIJ, 2008). Funcionam como espaços da memória, na expressão de Pierre Nora (1989): 'lieux de mémoire', passíveis de usos diversos, desde se terem transformado em lugares referenciais de identidade, até manipulados e reconvertidos em espaços de criatividade cultural ou de mercado turístico (HALBWACHS, 1980; HOBBSAWM & RANGER, 1983; BADDELEY, 1994; HUYSEN, 2003; HOELSCHER & ALDERMAN, 2004). Não escapam a estes propósitos, antes pelo contrário, os assentamentos urbanos coloniais (MORPHY, 1993; GREGORY, 1994, 1995, 2004; NASH, 2002; HUGGAN, 2008; LINEHAN & SARMENTO, 2011).

Para além disso, depois de afirmada a 'desterritorialização' (APPADURAI, 1990; 1996), por uma erosão da distinção cultural entre lugares (BHABHA, 1994), a abordagem etnográfica permite-nos, para além de todo o mimetismo, ver a diferença entre os lugares urbanos, enquanto espaços de práticas sociais (HUYSEN, 2008), pois cada um deles está associado a uma vivência onde os sentidos e as emoções definem pertenças e identidades (FELD & BASSO, 1996; COX, 1998; DAVIDSON & MILLIGAN, 2004). Não deixa de ser interessante ver que entre os diferentes processos de revalorização do 'lugar' e da 'vizinhança', está a aproximação de algumas religiões aos espaços urbanos, na medida em que os assumem como territórios de acção e missão das suas igrejas. Veja-se o estudo de Bielo (2013), que observa uma nova atitude em igrejas evangélicas emergentes (Emerging evangelical movement), ao ocuparem o espaço dos centros urbanos abandonados, criando jardins urbanos, restabelecendo os laços entre vizinhos, criando associações de ajuda para as actividades pós-escolares das crianças ou um conselho económico para a criação de micro empresas e negócios. Famílias jovens vendem as suas casas dos subúrbios urbanos, e compram-nas nos centros das cidades, por vezes com grandes perdas económicas, numa missão onde empenham uma filosofia de vida e uma 'vocação religiosa'.

A missão consiste em dar um futuro aos centros urbanos degradados, com uma nova prática cristã e com valores ecológicos e sociais focados na autenticidade de uma vida liberta dos ditames industriais, trazendo para o espaço urbano os modelos sociais e produtores do mundo rural (BIELO, 2011a; 2011b). A cidade, grande símbolo da civilização e da complexidade social, é agora a cidade falhada e inconsequente, um resto dos desequilíbrios sociais e económicos da industrialização. Ser a religião a ter um projeto para a cidade, reconstruindo os laços sociais e a presença da ‘natureza’ (numa lógica de novos mercados e de produtos oriundos de produção sustentável), é o reverso do mito da babel bíblica.

A forma como a religião faz e ocupa a cidade tem uma longa história (LE GOFF, 2007). Na afirmação da cidade clássica medieval, da cidade industrial e da pós-industrial, a prática religiosa de ocupação do espaço público urbano sempre esteve presente, tanto pela prática da rua, como pela arquitetura. Entre a afirmação do poder e a negociação dos conflitos, a presença do religioso marcou a estética urbana. Se o projeto de ocupação dos centros urbanos em algumas cidades americanas, por parte de igrejas, define uma nova estratégia de relação com o conceito de vida urbana, permanecem outras relações e conflitos, onde a apropriação e afirmação do poder passam por outros objetivos. Ou seja, o que se pode chamar de ‘sentido do lugar’ e o de ‘residir’, um conjunto de relações que se estabelecem entre experiências de vida de pessoas, mantidas com um lugar, dá às pessoas a capacidade de assumir e transmitir o sentido desse lugar (BASSO, 1988; SARMENTO et al., 2006; BAILEY, 2007; BARTOLINI, 2013). Essa experiência de sentido está tanto nas transformações físicas do espaço, como na apropriação das formas de residência, de que resulta uma ligação particular ao espaço de residência, onde as manifestações emocionais são parte integrante da ligação entre o ato de residir e a prática de cultivar um sentido para o espaço habitado (SIMMEL, 1996; SMITH, 1996). Pertencer, estar e construir o espaço comunitário, de que forma implica cada indivíduo na renovação do sentido da cidade? Como se constroem as estratégias urbanas e arquitectónicas para definir o papel de cada indivíduo / classe no poder urbano, na cidade perigosa e vulnerável ou na conquista de novos estilos de vida? De que forma os templos religiosos e sua organização dentro da cidade referenciam a ideia de poder e de organização da vida social?

Construir a cidade

A organização urbana de uma cidade é o resultado de vários fatores: o contexto físico e orográfico onde assenta o primeiro núcleo e as linhas de progressão que orientam o seu crescimento; os objetivos que estiveram na origem do assentamento, junto com as vicissitudes e alterações desses objetivos; a organização social e política que a conformou desde o início e suas consequentes transformações, onde os poderes efectivos, reais, marginais ou imaginários, condicionaram as relações entre a autoridade e o grupo social residente.

O contexto físico e orográfico funciona como um ‘pauta’ onde se inscrevem os poderes e as possibilidades de construção da cidade. Antes de ser ela mesma um ecossistema complexo, a cidade surge condicionada pelo espaço ecológico. As cidades construíram-se e organizaram-se à volta de alguns elementos arquitectónicos e espaços urbanos, que definiram o que lhe é próprio, e o que lhe é estranho ou excluído. É essa a força de um determinado lugar urbano (WOLFF, 1992; ZUKIN, 1995; FOX, 1997; VELHO 2011). Desde a torre e o castelo medievais, o templo, o palácio ou a praça, à volta da qual estes símbolos do poder e do sentido da cidade se dispõem, tudo se organiza em função dos interesses dos actores sociais. Uma vez eles agem como decisores e detentores do poder de definir a prática desses espaços, outras como aqueles que os praticam seguindo as regras estabelecidas pelos primeiros ou contrariando-as, em tácticas subversivas, no sentido da ‘ruse’ de Michel de Certeau (1990). Uma vez está-se e pertence-se ao locus urbano – e adquire-se a cidadania – (HOLSTON, 1999; MITCHELL, 2003); outras, o actor social define-se por oposição a esse locus, ou porque é marginalizado, dado os sentidos que configuram a cidadania não compreenderem a identidade dele quando se relaciona com o espaço urbano, ou porque o espaço vivido e referencial situa-o fora da civitas ou, inclusive, estando na civitas, não o enquadra nos valores urbanos e arquitecturais que conformam o sentido de pertença¹. Desta forma convém reter que a construção da urbe está sujeita às diferentes formas do seu uso, onde os ‘centros’ e as ‘margens’ funcionam mais como espaços simbólicos da cidade, conformados pela organização urbana, arquitectural e pelas estratégias do poder, do que como impeditivos a ‘atos de uso’ de todos os actores sociais. Só muito recentemente a cidade

1 - Ver Licati (2011, p. 49): “However, the space/territorial identity assumes a crucial value for the individual and the community only to the extent they can confront themselves with the other in a constructive dialogue. In this direction the ambiguous value appears; the ambivalence of the border as an element that though dividing, at the same time constitutes a determining point of contact for oneself and the other”.

se constituiu em guetos de exclusão, pelo fracasso do projeto industrial, que levou, num primeiro momento, à fuga para a periferia e, recentemente, ao processo de gentrificação dos seus centros históricos (SMITH, 1996). Seja como for, todo o urbanismo manifesta uma geografia cultural, que por sua vez se reflete numa expressão estética e cognitiva (WASSMANN, 2011). Conforme se vão alterando os valores e as estratégias do poder, centros e periferias vão expulsando ou atraindo diferentes classes. E é nesse movimento que podemos ver como as referidas políticas de representação e estéticas de apresentação se transformam em práticas de poder (FOX, 1997).

As cidades não têm, portanto, uma memória e um património cultural consensual e homogêneo. A memória do espaço urbano é uma memória conflitual, onde os processos sociais, mentais/representativos e geográficos se negociam na dinâmica histórica da sua construção (WIRTH, 1980; WASSMANN, 2011). O uso das memórias urbanas e a sua transformação em património cultural, acarretou para os decisores políticos obrigações, transmutadas em manipulações, que lhes deu um novo papel na gestão da cidade patrimonial. Esta adquire um novo poder simbólico, onde a necessidade da visibilidade vai condicionar as expectativas e práticas do uso das memórias, de que a ‘invenção da tradição’ é consequência imediata (HALBWACHS, 1980; HOBBSAWM & RANGER, 1983; SMITH, 2006).

Numa época em que a ‘ideia de cidade’ e da cultura urbana se impõe à ‘ideia de Estado/nação’, isto é, em que as estratégias de afirmação política e económica passam pela gestão de uma identidade cultural das cidades, como realidades autónomas e imagem da diferenciação (dentro da lógica da relação entre o global e o local), o investimento na ‘leitura’ do diferente ou na construção do inusual (práticas e arquiteturas) orienta o poder económico. Daí que a etnografia como metodologia na interpretação e comunicação do diferente na cultura urbana seja assumidamente referida para potencializar a visibilidade da cidade e o consequente crescimento económico (APPADURAI, 1990; HODGES & DENEGR-KNOTT, 2012).

Um dos campos críticos da preservação cultural de uma cidade e do património que a constitui é o da especulação imobiliária. Esta actua de duas formas em relação ao património cultural: umas vezes ela destrói esse património, porque disputa os terrenos ocupados por património classificado como “menor”, como foi o caso dos “terreiros de candomblé” (VELHO 2006, p. 241), ou descarta completamente o património, eliminando-o simplesmente na voragem de construir a cidade moderna; outras vezes invoca a existência do património classificado no entorno dos empreendimentos a comercializar, com o intuito de o valorizar, repercutindo esse valor nos preços de venda dos imóveis.

A cidade foi desde sempre um espaço construído pela negociação de interesses e pela afirmação de poderes. Espaço por excelência da diversidade (de que Babel é a metáfora perfeita), ela incorpora necessariamente a negociação e o conflito, pois as diferentes classes sociais e os interesses diversos a obrigam a isso mesmo. Já Simmel (1964; 1971) mostrava como o conflito constitui a vida social, entre o institucional e o individual.

Salvador, da cidade colonial à cidade a colonizar

Salvador, cidade do Estado da Bahia, no Brasil, à época em que foi realizado o trabalho de campo, 2005, era a terceira cidade com mais população do Brasil (2.714.119 habitantes), depois de São Paulo e Rio de Janeiro. Tem algumas características históricas, entre outras, que marcam a sua identidade social, cultural e urbana: foi a primeira capital da colónia portuguesa no Brasil; teve, na história da economia brasileira, a primeira economia agrária de grande rendimento, baseada nos engenhos de açúcar, que proliferavam no seu entorno²; e tem uma característica que singulariza Salvador na demografia brasileira, ou seja, tem a maior percentagem de população afrodescendente (cerca de 70%), fazendo dela a cidade fora de África com mais habitantes afrodescendentes. Estas três características estão ligadas entre si, dado a necessidade de mão-de-obra intensiva para a cultura do açúcar ter na exploração de pessoas escravizadas, vindas de África, o seu sustento. Apresentando-se como o ‘lugar’ de entrada do poder colonizador, Salvador mostra-nos também todas as vicissitudes, pecados e glórias de um cenário social, político e cultural associado a esse poder. Desde a hierarquização social, exploração escravagista, à afirmação da religião e cultura do colonizador, contraposta a uma religião vivida na clandestinidade, até à organização do espaço que dá conformidade e sentido a esse mundo real e simbólico.

2 - A que se seguiram as culturas do Cacau, do Seringal e do Café, em Ilhéus, Belém e S. Paulo.

Desta forma, a cultura, os grupos sociais, a organização geográfica e a espacialidade das práticas sociais testemunham uma herança e um património, a contextualizar na dinâmica da história, até ao presente. Entre o branco colonizador, o escravocrata, o negro escravizado e o caboclo oprimido, o que resta nesta cidade como expressão urbana? Como se fez e se faz a interpretação e construção do espaço urbano nas negociações, imposições, ou seja, entre o obrigar, e o proibir, entre o permitir e o impedir, entre o evidenciar e o ocultar? Como a religião ocupa um lugar dentro desta sociedade, onde o catolicismo do colonizador, os cultos afro dos escravizados e as igrejas protestantes, em particular os neopentecostais, vão ocupando particular destaque entre os conflitos mais recentes de apropriação da cidade?

A cidade de Salvador é uma metrópole que se afirma, no contexto da geografia cultural brasileira, como a máxima manifestação de uma herança histórica que cruza as tradições dos construtores do Brasil colonial e pós-colonial. Ela apresenta-se como o grande testemunho da cultura afrobrasileira, até aos dias de hoje. Sendo o Brasil um país multicultural e de influências várias, que se expressam nas regiões que o compõem, para onde diferentes vagas migratórias, oriundas de países diversos com culturas diversas chegam, ele sempre se construiu dentro de um imaginário muito próprio.

Olhar para uma cidade do Nordeste Brasileiro e olhar para uma cidade do sul do país, confunde a ideia de uma identidade brasileira. No entanto, essa identidade tem-se construído e ainda se constrói na base de um discurso simbólico com profundas raízes na história já centenária do Brasil. Gilberto Freyre (1961) construiu uma teoria sobre as raízes desta identidade, o luso-tropicalismo, dando particular ênfase a um modo diferente de integração dos povos autóctones com a cultura do colonizador português. Uma construção mítica e sobrevalorizada, que esconde as tensões do colonialismo e marginaliza a capacidade de renúncia cultural de cada um desses povos (cf. SPIVAK, 1999; PIMENTO et al., 2011; BASTOS, 1998; FELDMAN-BIANCO, 2001; SIDAWAY & POWER, 2005).

A herança da população afrodescendente deu origem às religiões de matriz africana, que se diferenciam por nações, com diferenças nos rituais e no vocabulário (Angola, Ketu, Jeje, Ijexá). Estas práticas religiosas, concretizadas nos 'terreiros' de Candomblé, são uma marca incontornável da identidade de Salvador (RODRIGUES, 1976; CARNEIRO, 1976; VERGER, 1997; MOTT et al., 1998; PINHO, 1998; BASTIDE, 2001; DIAS, 2003; PRANDI, 2005; SANTOS, 2005; PARES, 2006; SILVEIRA, 2006; PASCHEL, 2009). Depois de ter sido perseguida pela autoridade colonial e menosprezada pela República brasileira, a identidade afrodescendente adquire em tempos democráticos uma paradoxal relevância. Ela tanto serve para a promoção da imagem de uma sociedade de diversidade 'étnica', uma multiculturalidade brasileira e uma democracia racial, com propósitos ideológicos a testemunhar uma ideia de Brasil (PASCHEL, 2009), como assume uma militância política por parte dos movimentos negros, numa re-africanização do Carnaval de Salvador, na defesa das religiões afro e na apropriação do Centro Histórico, o Pelourinho (SANTOS, 2005a). O resultado é esta reivindicação servir para dar substância à ideia de democracia racial (FREYRE, 1933) e à imagem da diversidade cultural propagada pelas narrativas de promoção turística. No entanto, este movimento regenerador, onde se vê o aumento dos terreiros de candomblé³, não consegue dissimular as graves tensões e desigualdades da sociedade de Salvador e da gestão do espaço urbano (SANTOS, 2005b).

A cidade colonial cresceu à volta do Pelourinho. As relações espaciais entre a Praça, centro da prática do poder (CAMPELO, 2013) e os edifícios públicos, privados e religiosos, que davam sustento a esse poder, definem o conceito urbano da cidade colonial, das hierarquias sociais e das práticas permitidas e negociadas com essas hierarquias. Em cada praça e rua que circunda o Pelourinho, o templo religioso, católico, pela sua estrutura arquitectónica e centralidade, define a organização do espaço urbano, estabelecendo-se como elemento simbólico de ordenamento das práticas sociais. Nascidas do poder colonial, as Igrejas sintetizam a resolução dos objectivos colonizadores: dar ordem a um mundo desconhecido e perigoso; transmutar a civilização urbana ocidental na sacralização do espaço ordenado; afirmar uma autoridade que se legitima numa verdade a comunicar e viver; apresentarem-se como espaços e instituições de resolução das diferenças, pela mensagem/verdade universal que as justificavam. Mais do que os palácios dos governadores, as igrejas tinham essa qualidade de representar a paz e ordem desejada, pois, mesmo sendo, em alguns dos casos, a sua ocupação e uso organizadas por regras hierárquicas e até elitistas, não deixam de dar um certo sentido de pertença (na maior parte das vezes controlado e desigual) aos grupos sociais privados do poder e dos direitos de cidadania.

3 - O Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, realizaram uma grande pesquisa sobre as religiões de matrizes africanas na cidade do Salvador. O objetivo foi conhecer os terreiros da cidade de Salvador: saber quantos são, onde estão localizados, suas condições de documentação, regularização fundiária e infraestrutura, entre outros aspectos socioculturais e demográficos (cf. SANTOS, s/d.).

Uma extraordinária prova desta participação diversa, mas visível, encontramos-na nas manifestações religiosas de rua, nas festas das irmandades (CÉSARBOSCHI, 1986; 1998), significativamente diferentes das cerimónias públicas da autoridade colonial. Segundo Stuart Schwartz (2004) as manifestações festivas realizadas na Bahia durante a Idade Moderna serviam para promover a memória histórica colectiva, reforçando também desta forma a pertença ao império.

Ao mesmo tempo que o templo católico estrutura a urbe e as vivências sociais, nas margens da mesma – no sentido de ausência de poder – existem os ‘terreiros’ de candomblé, frequentados pelos afrodescendentes (MOTT & CERQUEIRA, 1998; SANTOS, 2005b). Temos referência a 7 ‘terreiros’ fundados até 1890 (cf. figuras 1 e 2), o que contrasta visivelmente com os fundados até 2006, que andam pelas centenas de ‘terreiros’ (cf. figuras 1 e 3)!

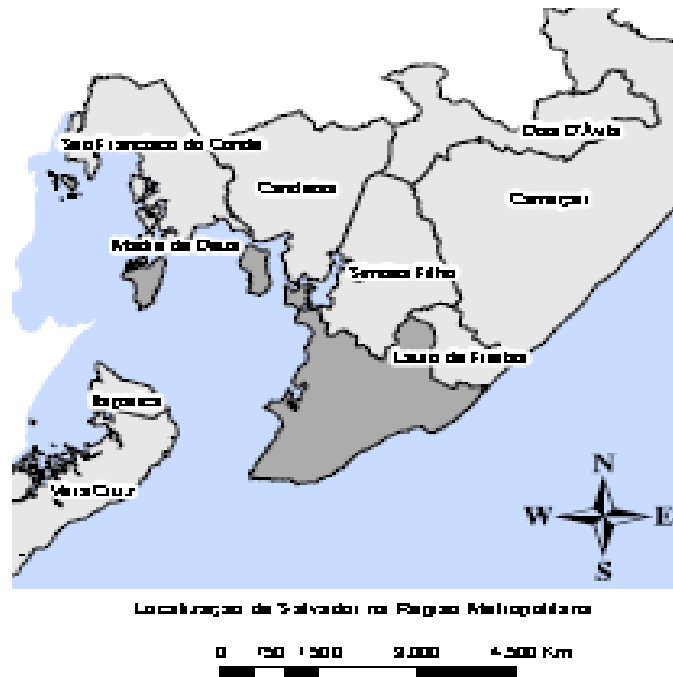


Figura 1 – Localização de Salvador na Região Metropolitana

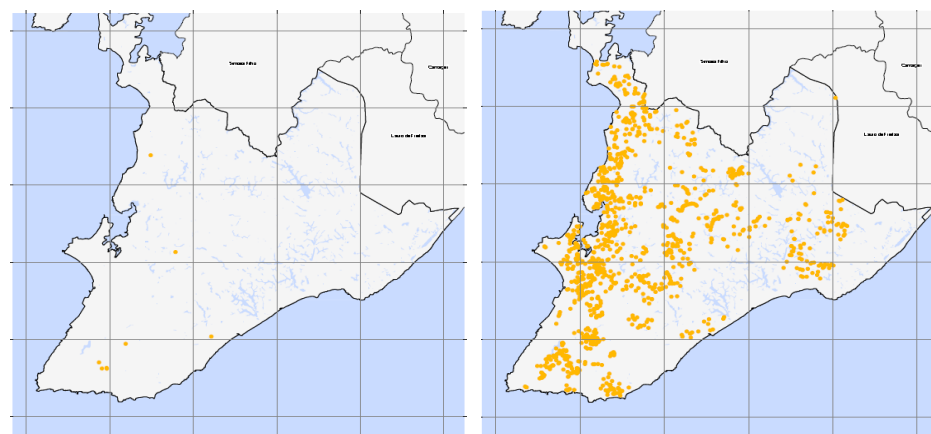


Figura 2 – Distribuição dos terreiros até 1890.

Figura 3 – Distribuição dos terreiros até 2006.

(Fonte: VELAME e CARVALHO, 2007)

A evolução dos lugares de culto do candomblé mostra duas coisas: uma maior liberdade religiosa, nascida dos valores sociais contemporâneos e do processo de democratização do Brasil; uma maior consciencialização da identidade afrobrasileira na população de Salvador, que com o tempo se valoriza em património cultural.

Tanto uma realidade como outra, são bem aceites na sociedade aberta e liberal do século XX, preocupada também em salientar a memória e o património cultural. Para além de uma valorização turística, este esforço repercute uma valorização social, política e histórica de parte significativa da comunidade de Salvador. Contudo, este esforço de promoção da herança patrimonial afrobrasileira não foi realizado sem dificuldades, como bem mostra Gilberto Velho (2006) aquando do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, como património nacional do Brasil. Como o próprio título do seu trabalho anuncia “Património, negociação e conflito”, o desafio era extraordinário, pois nunca antes se tinha realizado um tombamento que não fosse feito sobre construções (palácios, fortes e igrejas) relacionadas com o poder colonial. E concluiu recomendando “o tombamento de todo o sítio, uma área de aproximadamente 6.800m², com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, acompanhado de todas as medidas necessárias que efetivamente garantam a segurança desse património” (VELHO, 2006, p. 238). Estava Gilberto Velho convencido que “a vida da cidade de Salvador não poderia ser compreendida sem essa percepção” (2006, p. 238), ou seja, que este património ocupava um importante espaço social e simbólico nas camadas populares de Salvador (PRANDI, 2005; SANTOS, 2005a).

Mas se neste trabalho de Gilberto Velho as palavras ‘negociação’ e ‘conflito’ se referiam a uma dificuldade no entendimento do que deveria ser ou não classificado, ou seja, do real valor patrimonial do terreiro de candomblé, o que vemos surgir nas últimas décadas é um outro tipo de conflito: o da famosa ‘guerra santa’!

A chegada do pentecostalismo e dos evangélicos ao Brasil é feita pela região norte e com muitas dificuldades (ANTONIAZZI, 1994; BERG, 1995; MAFRA, 2002). Veja-se o caso da evolução arquitectónica dos templos religiosos e do seu uso (KILDE, 2002; MAFRA, 2007). A sua entrada fazia-se dentro de uma relação complexa e singular dos crentes brasileiros com as diversas religiões (SANCHIS, 2001). Mas com o advento e afirmação do neopentecostalismo, principalmente da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o panorama religioso no Brasil alterou-se profundamente (MARIANO, 1999; ORO et al., 2003; REINHARDT, 2006). Essa alteração está manifesta, essencialmente, no aumento significativo de crentes nestas novas igrejas, com clara perda para o catolicismo; num novo tipo de vivência religiosa e nos processos de atração dos crentes; no aumentar do conflito religioso, principalmente com a diabolização dos cultos afrobrasileiros (MACEDO, 2005), mesmo que os rituais da IURD mimetizem os do candomblé em partes significativas das suas celebrações (SOARES, 1994; SANTOS, 2007; SILVA, 2007).

A violência nos discursos e nas ações é recorrente nos tempos que correm. A estratégia da IURD (muito discutida e pouco aceite pelas outras igrejas evangélicas) tem sido apostar na confrontação, sem qualquer intenção de agradar ou negociar uma imagem pacificadora. A sua intenção é essa mesma: denunciar o mal, as forças maléficas, fazendo do choque das suas propostas e ações o elemento de atração e de denúncia da falsidade dos outros cultos, apresentando-se, então, como a detentora dos métodos verdadeiros de ‘livração’ das entidades maléficas (os ‘encostos’). Foram muitos os testemunhos recolhidos de invasão dos ‘terreiros’ e de ofensas, verbais e físicas, perpetradas pelos evangélicos. Os crentes do candomblé são acusados de adorar demónios (daí o lançarem enxofre para os terreiros) e de serem um perigo para a comunidade, pois esses demónios e espíritos poderem vir a ser ‘encostos’ maléficos para outras pessoas. A IURD aposta no medo e numa comunicação bem estudada e planificada com o crente, onde o conteúdo da crença não passa da experiência libertadora do suposto mal que o acompanha no quotidiano.

Mas o que foi durante muito tempo uma disputa ‘territorial’ pelo número de crentes (e consequente quantidade de dízimos), passou a ser uma luta por um outro ripo de territorialidade: a que define uma ocupação do espaço urbano, sua visibilidade e poder. O espaço urbano de Salvador, vindo desde os tempos coloniais, está definido pela centralidade do assentamento original, como já referimos onde as referências políticas e religiosas são claramente referenciais para entender a vida da cidade. Esta organiza-se entre o poder do governador, representante do poder colonial, o poder do bispo, representante da igreja oficial católica, e o poder dos nobres, das ordens religiosas e Irmandades – uma forma da sociedade civil se introduzir na gestão do espiritual e aliar este à manifestação pública do domínio das classes médias e baixas, por parte dos detentores do poder económico.

As comunidades escravizadas faziam parte desta organização social e estavam dentro dela, suportando-a nessa visibilidade dominadora. Só nas margens da cidade e nos segredos da vida quotidiana os povos escravizados podiam dar azo à sua herança cultural. Se algumas das palavras

da sua língua foram entrando na comunicação, se técnicas e sabores da gastronomia marcam a culinária, os rituais e crenças, porque sacrílegos e associados a “fetiches”, foram combatidos.

A máxima condescendência era dada quando na celebração das festividades cristãs, possibilitavam às comunidades escravizadas adotar formas rituais e vivências estranhas à ordem oficial. O poder associava essa estranheza à ‘diferença’ social e cultural dos praticantes e não à afirmação de uma nova ordem religiosa e política. Com o reconhecimento posterior da expressão livre desta identidade social e cultural, nasce a dimensão pública dos terreiros de candomblé. Presentes nos bairros mais modestos, a visibilidade dos mesmos não é percebida senão pelos iniciados, dada a organização espacial e arquitectónica se diluírem na paisagem urbana comum. Alguns artefactos e signos assinalam os lugares de culto, mas não alteram a organização espacial.

Com a emergência dos neopentecostais, e com o tipo de proselitismo que caracteriza a IURD, vamos assistir a uma nova disputa pela visibilidade no espaço urbano, conseqüente à afirmação de um novo tipo de poder religioso. Da centralidade dos tempos cristãos, oriundos do poder colonial, à marginalidade dos terreiros de candomblé, responde a IURD com uma dupla estratégia: conquistar a visibilidade, aproveitando o discurso urbano das novas mobilidades; conquistar o território onde se organiza o quotidiano, seja distribuindo panfletos e templos no ‘lugar do outro’, seja afrontando as debilidades dos cultos tradicionais. Conquista fiéis católicos que não encontram resposta para os problemas prementes da vida económica e emocional; conquista fiéis do candomblé, ao construir uma narrativa de diabolização das suas práticas, usando, em proveito próprio, as mesmas armas linguísticas e rituais.

A dita ‘guerra santa’, deixa as suas marcas na organização urbana. Não podendo competir com conjuntos arquitectónicos que estruturam a identidade urbana de Salvador e marcam o património cultural arquitectónico da cidade; e não podendo disputar com as práticas culturais das comunidades afrobrasileiras que, entretanto, ocupam esse espaço central⁴ e também expressam parte significativa do património imaterial de Salvador, a IURD transporta a sua afirmação para a construção de um grande templo na encruzilhada das avenidas. Pelas características arquitectónicas e pela localização, este templo da IURD impõe-se no discurso urbano, sendo impossível o seu ocultamento⁵. Com este edifício a IURD afirma que um novo poder está ali, que vai marcar a paisagem urbana e as novas estratégias de negociação. Ao mesmo tempo, atacando os fiéis dos terreiros de candomblé e propalando um discurso contínuo e agressivo, através dos meios de comunicação de massa que tem, pretende impor-se no terreno da identidade cultural, contestando o discurso e as acções que as autoridades têm para a promoção e valorização do património das comunidades associadas aos cultos afrobrasileiros, como foi o caso da instalação das estátuas dos Orixás no Dique do Tororo.

No nosso trabalho de campo muitos foram os informantes que denunciaram este conflito. Por parte dos frequentadores dos terreiros, a denúncia da violência das palavras e gestos dos vizinhos evangélicos; a afronta clara e manifesta destes às crenças e rituais que celebravam, tendo, inclusive, de alterar em segredo datas de culto para os poderem realizar em paz! Confrontam essa violência com a relativa aceitação da igreja católica da manifestação das suas crenças em templos e festas católicas, como é o caso da Festa do Senhor do Bonfim. Não deixam de afirmar que, para além da valorização do património gastronómico (como é o caso do acarajé) e do património imaterial, como o das estátuas dos orixás, eles relacionam-se com esse património com uma leitura religiosa efectiva. Dos três entrevistados crentes evangélicos que tivemos, vizinhos de terreiros, foi notória a vontade de se diferenciarem dos cultos de candomblé. Saliente foi o seu discurso de ‘pureza’, de estarem livres de ‘encostos’ que eram a causa dos seus sofrimentos, manifestando uma claro propósito de fuga ao contágio e ao perigo que incorriam se contactassem com esses cultos. Há uma associação imediata entre o sucesso na vida económica e emocional, e a ‘conversão’, mesmo que aparentemente a diferença entre a casa e estilo de vida entre vizinhos antagónicos isso não fosse evidente. A todos era evidente a diferença entre os lugares de culto, onde a visibilidade do templo da IURD marcava o poder territorial sobre a cidade de Salvador.

Conclusão

Em Salvador o espaço urbano está marcado pela afirmação do poder e pela conflituosidade, de que os espaços e templos religiosos são particulares referências. Desde as grandes Igrejas

4 - O centro de Salvador, outrora o centro político e religioso do poder colonial, foi-se degradar ao ponto das classes mais poderosas o terem abandonado. Passou a ser ocupado e praticado por grupos mais pobres e alguns associados a comportamentos segregados, como a prostituição. Com o advento dos processos de classificação patrimonial e consciencialização cultural, o centro da cidade, Pelourinho, transformouse nesse grande palco de apresentação da cultura bahiana, onde o contributo dos grupos anteriormente escravizados é preponderante.

5 - O templo fica na Avenida António Carlos Magalhães, junto ao cruzamento de várias vias e próximo do Centro Comercial Iguatemi. A recente vaga de construção de templos das igrejas evangélicas caracteriza-se pela grandiosidade e impacto arquitectónico, alguns dos quais de clara simbologia revivalista, como é o caso do templo salomónico de Palmeiras.

que organizam as praças e ruas da cidade colonial e se apresentam como o ‘grande’ patrimônio arquitetônico da cidade, passando pelos terreiros de candomblé, onde em espaços marginalizados da cidade e, aparentemente, anônimos ao que visita a cidade, até aos novos templos neopentecostais, particularmente ao principal templo da IURD, que revela um outro discurso de apropriação da cidade e de afirmação religiosa, somos confrontados por diferentes práticas de construção da cidade e de demonstração de poder.

Nos dois primeiros casos os espaços religiosos e suas práticas se apresentam como um herança / memória de uma convivência entre identidades em negociação para dar visibilidade (ou invisibilidade) e gerir o exercício estratégico (ou tático) de um poder político e religioso manifesto (ou ausente). Ambos se transformam em ‘produtos’ identitários que definem uma memória da história e que são assumidos no presente como um patrimônio cultural (material e imaterial), reconhecido pelas autoridades que têm o poder para o classificar. No último caso, recusa-se a pertença a uma história e a uma memória, reforçando o conceito de quebra com a tradição, através de uma libertação das formas e vivências anteriores, mesmo que para isso se faça recurso à mesma linguagem arquitetônica de poder, agora evidente na modernidade e entre as vias de comunicação automóvel por onde todos circulam! Há uma denúncia para o patrimônio identitário de grupo e a afirmação, pela arquitetura e pela linguagem, de uma nova violência assumida, material e linguística, a exigir ao indivíduo a decisão de escolha pela renovação que propõe, pela violência do corte com o passado, uma nova ordem da vida social.

Bibliografia

- ANTONIAZZI, A. (org.), **Nem Anjos, nem Demônios — Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- APPADURAI, A. Disjuncture and difference in the global cultural economy. **Theory, culture, and society**, 7(2–3), 1990, p. 295–310.
- APPADURAI, A. (ed.). **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- BADDELEY, A. D. Working memory: The interface between memory and cognition. In: SCHACTER, D. L. & TULVING (Eds.). **Memory systems**. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. p. 351–367.
- BAILEY, G. Time Perspectives, Palimpsests and the Archaeology of Time. **Journal of Anthropological Archaeology**, 26, 2007, p. 198–223.
- BARTOLINI, N. Critical urban heritage: from palimpsest to Brecciation. **International Journal of Heritage Studies**, DOI: 10.1080 / 13527258. 2013. 794855 [consultado a 3 de Fevereiro 2014]. 2013.
- BASSO, K. Speaking with names: Language and landscape among the Western Apache. **Cultural Anthropology**, 3, 1988, p. 99–130.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTOS, C. Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre. **Análise Social**, XXXIII (146–47), 1998, p. 415–32.
- BERG, D. **Daniel Berg. Enviado de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BHABHA, H. K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
- BIELO, J. S. Promises of Place: A Future of Comparative U. S. Ethnography. **North American Dialogue**, 16 (1), 2000, p 1-11,.
- BIELO, J. S. (2011a). City of Man, City of God: The Re-Urbanization of American Evangelicals. **City & Society**, 23(s1), 2011a, p. 2–23.
- BIELO, J. S. **Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity**. New York: NYU Press, 2011b.
- BLIJ, H. de. **The Power of Place**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BRENNER, N. The urban question as a scale question: reflections on Henri Lefebvre, urban theory and the politics of scale. **International Journal of Urban and Regional Research**, 24(2), 2000, p. 361–378.

- CAMPELO, A. A Praça: espaço para a criatividade e sustentabilidade do poder. In: VIEIRA, A.; COSTA, F.; REMOALDO, P. (Orgs.). **Cidades, criatividade(s) e sustentabilidade(s)**. Guimarães: UM. 2013, p. 11-21.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- CASTELLS, M. **The Urban Question: a Marxist Approach**. Cambridge: MIT Press, 1977.
- CERTEAU, M. de. **L' invention du quotidien. 1. Arts de faire**. Paris: Gallimard, 1990.
- CÉSARBOSCHI, C. **Os leigos e o poder. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- CÉSARBOSCHI, C. (1998). Sociabilidade religiosa laica: as irmandades. In: BETHENCOURT, F. e CHAUDHUR, K. **História da Expansão Portuguesa, volume 3**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. p. 360-361.
- COX, K. Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale or: looking for local politics. **Political Geography**, 17, 1998, p. 1–24.
- DAVIDSON, J & MILLIGAN, C. Embodying emotion sensing space: introducing emotional geographies. **Social & Cultural Geography**, vol. 5 (4), 2004, p. 523 – 532.
- DIAS, J. C. R. **Territórios do candomblé: desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador**. Dissertação (Mestrado em Geografia), UFBA, 2003..
- FELD, F. & BASSO, K. (Eds.). **Senses of place**. Santa Fé, NM: School of America Research Press, 1996.
- FELDMAN-BIANCO, B. Colonialism as a continuing project: the Portuguese experience. **Identities**, 8 (4), 2001, .477–82..
- FOUCAULT, M. Lecture 2: 14 January 1976, in: Colin Gordon (ed.), **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)**. New York: Random House, 1980.
- FOX, R. **Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977.
- FOX, J. (Ed.). **The poetic power of place**. Canberra: Australian National University, 1997.
- FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- FREYRE, G. **O Luso e o Trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o Luso-tropical**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1961.
- GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tribal Africa**. London: Cohen and West, 1963.
- GOOEWARDENA, K. The Urban Sensorium: Space, ideology and the Aestheticization of Politics. **Antípode**, 37 (1), 2005, p. 46-71.
- GREGORY, D. **Geographical Imaginations**. Oxford: Blackwell, 1994.
- GREGORY, D. Imaginative geographies. **Progress in Human Geography**, 19 (4), 1995, p. 447–485.
- GREGORY, D. **The colonial present**. Oxford, UK: Blackwell, 2004.
- GUPTA, A., & FERGUSON, J. **Culture, power, place: Explorations in critical anthropology**. Durham, NC: Duke University Press, 1997.
- HANNERZ, U. **Exploring the City: Inquires toward an Urban Anthropology**. New York: Columbia University Press, 1980.
- HALBWACHS, M. **The collective memory**. New York: Harper and Row, 1980.
- HAYDEN, D. **The Power of Place: Urban Landscape as Public History**. Cambridge: MIT Press, 1997.
- HOBBSAWM, E., & RANGER, T. (Eds.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HODGES, C. & DENEGRI-KNOTT, J. Transforming the city: The potential for urban ethnographies of PR. The case of Latin América. **Public Relations Review**, 38, 2012, p. 529-540.
- HOELSCHER, S. & ALDERMAN, D. H. Memory and place: geographies of a critical relationship. **Social & Cultural Geography**, vol. 5 (3), 2004, p. 347- 355.
- HOLSTON, J. (ed). **Cities and Citizenship**. London: Duke University Press, 1999.
- HUYSSSEN, A. **Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

HUYSSSEN, A. **Other cities other worlds: Urban imaginaries in a globalizing age**. Columbia: Duke University Press, 2008.

KILDE, J. H. **When Church Became Theatre**. New York: Oxford University Press, 2002.

LE GOFF, J. **Por amor das cidades**. Lisboa: Edições Teorema, 2007.

LICARI, G. Anthropology of urban space: Identities and places in the postmodern city. **World Futures: The Journal of New Paradigm**, 67 (1), 2011, p. 47- 57.

LINEHAN, D. & SARMENTO, J. (2011). Spacing Forgetting: the birth of the museum at Fort Jesus, Mombasa, and the legacies of the colonization of memory in Kenya. In: MEUSBURGER, P.; HEFFERNAN, M.; WUNDER, E. (Eds.). **Cultural Memories. The geographical Point of View**. Berlin: Springer, 2011, p. 305-325.

LOW, S. M. & LAWRENCE-ZUNIGA, D. (eds.). **The Anthropology of Space and Place: Locating Culture**. London: Blackwell, 2003.

MACEDO, E. (2005). **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demónios?** Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 2005.

MAFRA, C. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MAFRA, C. Casa dos homens, casa de Deus. **Análise Social**, vol. XLII (182), p. 145–161, 2007.

MARAN, J.; JUWIG, C.; SCHWENGEL, H. & THALER, U. (Eds.). **Constructing power: Architecture, ideology and social practice**. Hamburg: LIT, 2006.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARSTON, S. A. The social construction of scale. **Progress in Human Geography**, 24 (2), p. 219–242, 2000.

McFARLANE, C. (2004). Geographical imaginations and spaces of political engagement: examples from the Indian alliance, **Antipode**, 36(5), p. 890–916, 2004.

MITCHELL, D. **The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space**. New York: Guilford Press, 2003.

MORPHY, H. Colonialism, history and the construction of place: The politics of landscape in Northern Australia. In: BENDER, B. (Ed.), **Landscape: Politics and perspective**. Oxford, UK: Berg, 1993, p. 205–244.

MOTT, L.; CERQUEIRA, M. (orgs.). **Candomblés da Bahia. Catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiro de Salvador**. Salvador: Ed. Centro Baiano Anti-Aids, 1998.

NAÍM, M. **The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being In Charge Isn't What It Used to Be**. London: Basic Books, 2013.

NASH, C. Cultural geography: postcolonial cultural geographies, **Progress in Human Geography**, 26 (2), 2002, p. 219-230.

NORA, P. Between memory and history: Les lieux de mémoire. **Representations**, 26: 7-25, 1989.

ORO, A.; CORTEN, A.; DOZON, A. (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PASCHEL, T. S. Re-Africanization and the cultural politics of Bahianidade. **Souls**, 11 (4): 423-440, 2009.

PARES, L. N. **A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.

PARK, R. & BURGESS, E. (Eds.) **The City**. Chicago: University of Chicago Press, 1925.

PIMENTO, J. R.; SARMENTO, J.; AZEVEDO, A. F. Lusotropicalism: Tropical geography under dictatorship, 1926-1974. **Singapore Journal of Tropical Geography**, 32, 2011, p. 220-235.

PINHO, O. Bahia no fundamental: Notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13 (36), 1998, p. 109-120.

PINK, S. **Doing sensory ethnography**. London: Sage, 2009.

PRANDI, R. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia, 2005.

REINHARDT, B. M. N. **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos Afro-brasileiros em Salvador**. Dissertação (Mestrado em Antropologia, apresentada no Departamento de Antropologia), Universidade de Brasília (DAN-UnB), 2006.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

SANCHIS, P. (org.). **Fiéis e Cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

- SANTOS, J. T. **O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil.** Salvador: Edufba, 2005a.
- SANTOS, J. T. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX, **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 27, n. 1/2/3, P. 205-206. jan-dez. 2005b.
- SANTOS, J. T. **Os Candomblés da Bahia no século XXI.** Em linha in http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf [consultado em 23 de Maio de 2013], S/D.
- SANTOS, L. A. M. **O reino dos orixás versus o reino de Deus: candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador-Bahia.** Dissertação (Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos), UFBA, 2007.
- SCHWARTZ, S. Ceremonies of public authority in a colonial capital. The king's processions and the hierarchies of power in seventeenth century Salvador. **Anais de história de Além Mar**, V, 2004, p. 9-16.
- SIMMEL, G. The Metropolis and Mental Life. In: SENNET, R. (ed.) **Classic Essays on the Culture of Cities.** New York: Meredith, 1969, p. 47- 60.
- SOARES, L. F. **Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. Os dois corpos do presidente e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SIDAWAY, J.; POWER, M. The tears of Portugal': empire, identity, 'race', and destiny in Portuguese geopolitical narratives. **Environment and Planning D: Society and Space**, 23, 2005, p. 527-44.
- SILVA, V. G. **Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Edusp, 2007.
- SILVEIRA, R. **O candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.** Salvador: Edições Maianga, 2006.
- SIMMEL, G. **Conflict.** New York: The Free Press, 1964.
- SMITH, A. D. Culture, community and territory: The politics of ethnicity and nationalism. **International Affairs**, 72, 1996, p. 445-458.
- SMITH, N. **The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City.** London: Routledge, 1996.
- SMITH, L. **Uses of heritage.** London: Routledge, 2006.
- VELHO, G. **Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- VELHO, G. Patrimônio, Negociação e Conflito. **Mana**, 12 (1), p. 237-248, 2006.
- VELHO, G. Antropologia urbana: interdisciplinaridade e fronteiras do conhecimento. **Mana**, 17 (1), 2011, p. 161-185.
- VERGER, P. **Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo.** São Paulo: Corrupio, 1997.
- WASSMANN, J. Person, Space, and Memory: Why Anthropology Needs Cognitive Science and Human Geography. In: MEUSBURGER, P.; HFFERNAN M.; WUNDER E. (Eds.). **Cultural Memories. The geographical Point of View.** Berlin: Springer, 2011, p. 347-360.
- WIRTH, L. Urbanism as a Way of Life. In: PRESS, I. & ESTELLIE SMITH, M. (eds.) **Urban Place and Process: Readings in the Anthropology of Cities.** New York: Macmillan, 1980, p. 30-48.
- ZUKIN, S. **The Cultures of Cities.** Cambridge, MA: Blackwell, 1985.