

Identidades multiterritorializadas: Una mirada relacional sobre los procesos de construcción identitaria en la comunidad de Candeal en Salvador de Bahía (Brasil)

Multi-territorialized identities: A relational view of identity construction processes in the Candeal community in Salvador da Bahia (Brazil)

Valerie V. V. Gruber

M.A. en Estudios Culturales y Negocios Internacionales. Doctoranda en Geografía de la Universidad de Bayreuth, Alemania.
Correo electrónico: valerie-gruber@gmx

Resumen: este artículo tiene como objetivo comprender cómo los procesos de construcción identitaria se relacionan con la producción de territorios y territorialidades, tomando en cuenta las relaciones de poder desde la dominación física hasta la apropiación simbólica del espacio. El análisis nació de un estudio de caso cualitativo en la comunidad de Candeal en Salvador de Bahía (Brasil), la cual enfrenta, por un lado, las consecuencias de la marcada desigualdad socio-espacial y racial, y por otro lado, ha ganado una gran reputación internacional por el músico Carlinhos Brown quien nació en este barrio. Además, la comunidad ganó reconocimiento por las prácticas colectivas de autoorganización, con las que sus habitantes lograron mejoras infraestructurales considerables. Basado en métodos etnográficos y entrevistas narrativas, se desarrolla un concepto de 'identidades multiterritorializadas' que se inspira, entre otras, en la obra del geógrafo brasileño Rogério Haesbaert. Este marco conceptual puede ser utilizado para estudios posteriores sobre los procesos de construcción identitaria en relación con múltiples territorios y territorialidades.

Abstract: this article aims to understand how the processes of identity construction are related to the production of territories and territorialities, taking into account the power relations from physical domination to the symbolic appropriation of space. The analysis originates from a qualitative case study in the community of Candeal in Salvador da Bahia (Brazil), which faces, on the one hand, the consequences of the marked socio-spatial and racial inequality, and on the other hand, has gained a great international reputation through the musician Carlinhos Brown who was born in this neighborhood. In addition, the community gained recognition through the collective practices of self-organizing by which its inhabitants achieved considerable infrastructural improvements. Based on ethnographic methods and narrative interviews, a concept of 'multiterritorialized identities' is developed, inspired, among others, by the work of the Brazilian geographer Rogério Haesbaert. This conceptual framework can be used for further studies on processes of identity construction in relation to multiple territories and territorialities.

24

Palabras clave: identidades, multiterritorialidades, relacionalidad, Salvador de Bahía, Candeal.

Keywords: identities, multi-territorialities, relationality, Salvador da Bahia, Candeal.

Recibido: Junio, 2018

Aceptado: Julio, 2018

1. Introducción

Desde siglos, la ciudad de Salvador de Bahía, situada en la Costa Atlántica del Nordeste brasileño, ha sido un lugar de encuentros, negociaciones y (re)construcciones identitarias. Entre los años 1549 y 1763 fue la primera capital colonial del país, que además constituyó el primer gran mercado de esclavizados durante la colonización portuguesa, por lo que se puede considerar como un “*lugar traumático*” (Assmann, 1999, p. 328, propia traducción). Por otra parte, el centro histórico de Salvador de Bahía fue declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO en 1985 – no sólo por su arquitectura renacentista, sino también porque desde el siglo XVI se convirtió en un lugar de convergencia entre atributos culturales africanos, indígenas y europeos (UNESCO, 2018). Esto ha generado procesos concomitantes de construcciones identitarias y territoriales, los cuales han estado inmersos en relaciones de poder desiguales, históricamente fundadas y perpetuamente reproducidas.

En este contexto ambivalente, la comunidad de Candéal, localizada en el distrito de Brotas de Salvador de Bahía, representa un caso notable. Primero, es reconocida a nivel internacional por la producción musical creativa relacionada con la estrella musical Carlinhos Brown, quien nació en este barrio. Asimismo, es conocida por el desarrollo urbano ejemplar, logrado en gran medida a través de la autoorganización cooperativa de sus residentes, quienes han conseguido desenvolver su vecindad a partir de un espacio de exclusión socio-espacial hacia uno valorizado por mejoras considerables en la infraestructura y la calidad de vida. Además, proporciona una plataforma para observar diferentes procesos de formación de identidades dentro de un vecindario relativamente pequeño que está sumido en la resistencia a las complejas dinámicas de exclusión y discriminación social, racial y espacial presentes en la sociedad brasileña.

A través de un estudio de caso cualitativo centrado en dicho barrio, el presente artículo tiene como objetivo comprender cómo los procesos de construcción identitaria se relacionan con la construcción de territorios y territorialidades mediante diferentes prácticas cotidianas a lo largo de la historia de la comunidad. Los datos empíricos subyacentes se obtuvieron a través de entrevistas narrativas y métodos etnográficos en dos fases distintas de investigación de campo, llevadas a cabo en un total de ocho meses, distribuidos entre los años 2016 y 2017.

En los siguientes dos capítulos, se realizarán reflexiones teóricas y metodológicas, que servirán como base para el estudio de caso en el capítulo cuatro, en el que se aborda la construcción de múltiples identidades y territorialidades desde una perspectiva relacional. Los conocimientos empíricos sobre la vida cotidiana en la comunidad de Candéal son utilizados en el capítulo cinco para desarrollar un marco conceptual de ‘identidades multiterritorializadas’, inspirado por el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert, que puede ser utilizado para estudios posteriores sobre procesos identitarios y territoriales en relación con diferentes contextos socio-espaciales. De esta manera, se pretende hacer una contribución empíricamente fundada a la investigación interdisciplinaria sobre identidades y territorialidades.

2. Fundamentos teóricos: Identidades y territorialidades múltiples y relacionales

Puede ser tentador concebir la identidad en la era de la globalización como si estuviera destinada a terminar en un lugar u otro: o volviendo a sus “raíces” o desapareciendo a través de la asimilación y la homogenización. Pero puede ser que este sea un dilema falso (Hall, 2010, p. 398).

El presente artículo está basado en conceptos teóricos relacionales, los cuales permiten superar la dicotomía entre la esencialización y el desarraigo de las identidades, a la que Stuart Hall se refiere. Consecuentemente, la formación identitaria es comprendida como un proceso dinámico en el que las identidades se adaptan y cambian constantemente en relación con otras identidades y con los factores contextuales. Se asume que las mismas se desarrollan a través de la relación con aquello de lo que un sujeto se diferencia (Del Val Blanco, 1990; Haesbaert, 2007; Hall, 2003; Portal Ariosa y Álvarez Enríquez, 2011). Hall (2003) lo explica así:

Sobre todo, [...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado ‘positivo’ de cualquier término – y con ello su ‘identidad’ – sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo. (2003, p. 18).

Como consecuencia, la construcción de identidades es un proceso continuo e interminable de negociación que surge “*no solo a través del contraste con el otro, sino a través de la copresencia del otro en el yo*” (Breinig y Lösch, 2010, p. 38, propia traducción). Durante este posicionamiento reflexivo, los sujetos eligen su forma particular de autorepresentación en línea con las expectativas de reconocimiento por su contraparte y con sus intenciones estratégicas, lo cual lleva a Hall (2003) a la siguiente conclusión:

Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no ‘quiénes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. (2003, pp. 17-18).

Así como las temporalidades históricas, las lenguas y las culturas mencionadas en esta cita, también las referencias al espacio geográfico pueden ser utilizadas de manera selectiva y estratégica para construir representaciones identitarias polifacéticas. Para analizar dichas referencias espaciales, es recomendable aplicar conceptos de territorios y territorialidades que hagan hincapié en la heterogeneidad de las estructuras de poder respectivas. Según Haesbaert (2007), el espacio se convierte en territorio a partir de múltiples procesos de ejercicio de poder, desde sus formas materiales y funcionales hasta las más simbólicas y nocionales. Haesbaert y Limonad (2007, propia traducción) lo detallan así:

El territorio es siempre, de manera concomitante, la apropiación (en un sentido más simbólico) y el dominio (en un enfoque más concreto, político-económico) de un espacio socialmente compartido [...] el territorio es una construcción histórica y, por lo tanto, social, de las relaciones de poder (concreto y simbólico) que involucra, concomitantemente, sociedad y espacio geográfico. (2007, p. 42, propia traducción).

Esto implica que la noción haesbaertiana del territorio engloba cuatro perspectivas diferentes: visiones naturalistas que consideran las relaciones entre la naturaleza y la sociedad; concepciones político-jurídicas que reflejan el control y la dominación política; abordajes económicos que analizan la apropiación del territorio y su uso capitalista; y dimensiones simbólico-culturales que toman en cuenta los procesos de apropiación simbólica y significación del territorio. Sobre todo esta última perspectiva se refleja en el concepto de la territorialidad, que es de particular relevancia para la construcción de identidades, ya que implica las relaciones y estrategias con las que los individuos y grupos sociales ejercen poder sobre el territorio y le atribuyen significado. En consecuencia, la territorialidad puede ser considerada la dimensión abstracta del territorio y se relaciona con él, de manera que el territorio no suele existir sin sus abstracciones (Haesbaert, 2013; Rincón García, 2012). Rincón García (2012) lo resume de forma clara:

En esta perspectiva, en la medida en que el espacio es apropiado, semantizado y significado a través de la historia y mediante la socialización, va surgiendo el territorio y se va configurando la territorialidad, produciendo una díada inseparable a partir de la cual el territorio se vincula con la construcción de identidad, sea esta política, religiosa, espacial, social y cultural, o todas simultáneamente, a partir de lo cual, se pertenece, no se pertenece, se excluye, lo habitamos, lo guardamos; no solamente lo poseemos. (2012, p. 123).

En general, la territorialización de las construcciones identitarias tiene la función de concretar las identidades abstractas, objetivarlas y así reforzarlas para que ya no sean cuestionadas. De esta manera, la concreción espacio-temporal facilita la definición de los grupos identitarios por los otros y, simultáneamente, la aceptación de las atribuciones externas y la autoidentificación de parte de los sujetos. Si un territorio, por lo tanto, llega a ser considerado componente de una identidad social, se puede intensificar el sentido de pertenencia y la cohesión dentro del grupo social, lo cual puede resultar en un mayor desempeño de los individuos para el grupo (Haesbaert, 2007; Haesbaert y Limonad, 2007; Portal Ariosa y Álvarez Enríquez, 2011).

De acuerdo con Haesbaert (2001, 2007 y 2013) es importante destacar que las identidades siempre se construyen en relación con múltiples territorialidades, sobre todo en la era de la globalización y la digitalización. Esto no se debe solo al aumento de la movilidad y las vivencias en diferentes territorios, sino también al ciberespacio que permite tener acceso a las más diversas territorialidades. Haesbaert defiende la idea de que estos fenómenos no implican necesariamente una desterritorialización, con la que muchos autores asocian identidades desarraigadas y homogeneizadas, sino que contribuyen a una multiterritorialidad:

La multiterritorialidad es la posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio. Esta posibilidad siempre existió – (esto es importante, pues incluso los hombres más ‘primitivos’ no se atenían a un solo territorio) –, pero nunca en los niveles contemporáneos [...]. Entonces la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios define la multiterritorialidad (Haesbaert, 2013, pp. 34-35).

Según el mismo autor, la desterritorialización, a su vez, está ligada a procesos de precarización, en que los grupos sociales menos favorecidos pierden la posibilidad del ejercicio de poder sobre sus territorios (Haesbaert, 2013). Sin embargo, los subalternos siguen teniendo, como mínimo, la oportunidad de apropiarse de otras territorialidades de forma simbólica y reconstruir las referencias territoriales en su configuración identitaria, por lo que sus identidades no deben ser esencializadas y reducidas a un único hábitat precario. Por ende, estos conceptos teóricos permiten evitar la dicotomía entre la fijación de las identidades en un determinado territorio y su disolución en el mundo global, que fue referenciada al principio de este capítulo.

3. Metodología cualitativa: Relacionalidad entre teoría e investigación empírica

Conforme a la perspectiva relacional sobre procesos identitarios y territoriales, el procedimiento metodológico fue cualitativo y abierto. Los datos empíricos presentados en los siguientes capítulos fueron recogidos durante dos etapas de investigación en Salvador de Bahía: la primera, de febrero a agosto de 2016, con residencia de la investigadora en Barra, un barrio de clase media, que fue el punto de partida para numerosas visitas de campo en Candeal; y la segunda, de agosto a octubre de 2017, con residencia de la investigadora dentro de la vecindad de Candeal, en la casa de Arinalva Arcanjo, una de los líderes comunitarios y descendiente de la familia fundadora de la comunidad.

Los datos fueron obtenidos empleando métodos de etnografía y observación participante, conversaciones informales así como entrevistas narrativas y semiestructuradas con los residentes del barrio. Esta mezcla de métodos cualitativos no solo permitió analizar cómo ellos producen, utilizan y perciben su territorio, sino también cómo lo conciben, y sobre todo, cómo lo viven y lo dotan de significado. En las palabras de Lefebvre, fueron consideradas las tres dimensiones interconectadas de la producción espacial, que son las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación, siendo los últimos de particular relevancia para los procesos identitarios, ya que implican el espacio vivido y con ello sus componentes sociales y simbólicos.¹ A través de la reconstrucción de las experiencias espaciales de los sujetos, se aspiró a comprender las propiedades socialmente construidas de las identidades en relación con las territorialidades (Lefebvre, 1974; 2006; Dörfler, 2013; Robayo Coral y Garcés Aguilar, 2015).

Cabe destacar que la investigación no se limitó a las fronteras territoriales del barrio, teniendo en cuenta las nociones arriba mencionadas sobre las multiterritorialidades.

¹ Según Lefebvre, estas tres dimensiones de la producción del espacio social están intrínsecamente entrecruzadas, por lo que no fueron separadas analíticamente en el presente artículo.

Siempre que fue posible, se acompañaron a los habitantes a otros lugares que suelen visitar, para conocer mejor las redes en las que interactúan. Además, fueron frecuentados diferentes barrios de clase media alta y varias comunidades excluidas en Salvador de Bahía, así como en otras ciudades, con el objetivo de conversar y convivir con los residentes. Esto no solo permitió reconocer lo que es característico de la comunidad de Candéal mediante la contrastación máxima de los datos, sino también confirmó que los factores contextuales deben ser analizados a partir de las relaciones sociales de los sujetos, sobrepasando las fronteras físicas del barrio urbano:

Localizar el trabajo de campo es más que comparar lo que ocurre en diferentes lugares, es trascender la tradición disciplinar y pensar el contexto más allá de los lugares concretos, observando que sólo cobran significado los acontecimientos socioculturales cuando los tradicionales lugares del trabajo de campo se ensanchan y toman como territorio la globalidad en la que dichos actores sociales interactúan (García Castaño Álvarez Veinguer, y Rubio Gómez, 2011, p. 206).

De esta manera, la noción teórica de la multiterritorialidad y de las diferentes formas de dominación y apropiación del territorio (Haesbaert, 2013) se reflejó en la metodología a través de un enfoque multiescalar, observando relaciones sociales y territoriales a diferentes niveles dentro y fuera de la comunidad. Esto fue imprescindible para reconstruir los significados simbólicos y culturales del territorio, es decir la territorialidad que lo dota de su potencial de identificación.

Este proceso dinámico de investigación de campo se relacionó directamente con el desarrollo teórico, de tal manera que la recolección y el análisis de los datos empíricos se alternó con la selección y la elaboración de los conceptos teóricos (ver Figura 1). Este procedimiento iterativo y cíclico se inspiró en las ideas principales de la teoría fundamentada de Strauss y Corbin (1996) y permitió la validación y reformulación continua de los conceptos teóricos (Strübing, 2013). En resumen, la investigación fue considerada como un proceso abierto que siempre está en curso, igual que la construcción de identidades y territorialidades en la vida cotidiana.



Figura 1. Relacionalidad entre teoría e investigación empírica.

Fuente: elaboración propia, 2018.

4. El caso de la comunidad de Candeal en Salvador de Bahía

Las diferentes secciones de este capítulo pretenden ilustrar las prácticas sociales de la construcción identitaria y territorial en la comunidad de Candeal. Con el fin de incrementar la verificabilidad intersubjetiva y la claridad, el estudio de caso utilizará citas tomadas de las entrevistas transcritas. Fueron escogidos enunciados de los líderes comunitarios que representan perspectivas que son, según las observaciones y conversaciones con diferentes personas durante la investigación de campo, comunes y reconocidas dentro de la comunidad.

4.1 Saberes ancestrales y territorialidades africanas

La historia del barrio de Candeal y las prácticas colectivas que la conmemoran son recursos importantes que fortalecen las diferentes formas de identificación con las territorialidades africanas y afrodescendientes que se pueden observar entre los miembros de la comunidad. Este potencial de identificación positiva tiene que ver con el hecho de que la fundación del barrio se remonta a la época colonial y está relacionada con la ascendencia africana, pero no en términos de opresión, explotación y esclavitud.

De acuerdo con la tradición oral y las fuentes escritas, Josepha de Sant'Anna, proveniente del Oeste de África, viajó como mujer libre a Salvador de Bahía a fines del siglo XVIII en busca de familiares perdidos que habían sido esclavizados por las potencias coloniales portuguesas. Después de llegar, se casó con el africano liberado Manoel Mendes en la iglesia católica Nossa Senhora de Brotas. Posteriormente, compraron tierras en el distrito de Brotas, que pasarían de generación en generación, y finalmente, se convertirían en el actual barrio de Candeal. Es pertinente señalar que ese matrimonio católico entre dos africanos libres debe verse como una excepción en la sociedad colonial brasileña. La familia vivió y practicó la agricultura en lo que, en ese momento, era una parte relativamente aislada de la Mata Atlántica² (Batista, 2005; Gadêlha, 2004; Leal, 2014). Arinalva Arcanjo, descendiente de Josepha de Sant'Anna, conocida localmente como Tita, recuerda la riqueza natural del territorio en aquella época (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción):

Era una chacra. No era una hacienda, era una chacra. Había un montón de frutas, uvas, sapoti, fruta de jaca, todo lo que era fruta. [...] Aquí había mango, eran varias cualidades, aquí habían tantas cualidades, ¿lo crees? [...] La gente de fuera venía a comprar mango aquí en Candeal para poder vender allá afuera en la feria.

Esta descripción muestra que antes de su urbanización, el territorio de Candeal tenía la función de recurso natural y abrigo (Gottmann, 1973 apud Haesbaert, 2013), constituyendo la base de subsistencia de la familia afrodescendiente que vivía allí. Esto lo ilustra también Raimundo Quirino, otro descendiente de Josepha de Sant'Anna (entrevista del 19 de mayo de 2016, propia traducción): *“La comida era pan, había mantequilla. Pero muchas veces no había. Pero teníamos una yuca, teníamos una batata [...], y salieron muchas frutas. Entonces la comida la reemplazábamos con las frutas.”*

² Allí creció el árbol Candeia (de la familia Asteraceae), del que proviene el nombre de la comunidad (Lima, 2001).

Actualmente, cientos de descendientes de la familia fundadora aún residen en Candéal que, para la segunda mitad del siglo XX, se había transformado en una comunidad urbana. A través de las narraciones, así como de la existencia de un sitio sagrado denominado *Pedra de Ogum* ('Piedra de Ogum') ubicado dentro del vecindario, los descendientes mantienen viva la historia fundacional de su comunidad. Según el mito, cuando Josepha de Sant'Anna llegó a Candéal, colocó una pequeña piedra salpicada de sangre al pie de un árbol de tamarindo. Se dice que esta piedra protegió a su marido de la enfermedad y la muerte. Josepha dedicó la piedra a Ogum, el dios de la guerra tanto en la mitología de yoruba de África Occidental como en la de la religión afro-brasileña de candomblé. La Piedra de Ogum todavía se puede encontrar en el mismo lugar en Candéal y, según los registros locales, ha ido creciendo con el tiempo hasta alcanzar la altura actual de aproximadamente 25 centímetros (Batista, 2005).

Dentro del santuario (ver Figura 2) que es mantenido por los descendientes de Josepha de Sant'Anna, la piedra está rodeada por los atributos del dios de la guerra, incluidas las puntas de lanza de hierro y las plantas de cáñamo de cuerda de arco. A estos últimos se los conoce con el epíteto 'Espada de Ogum' y se pueden ver en numerosas ventanas y calles de la ciudad de Salvador de Bahía, ya que se les atribuyen propiedades protectoras.



Figura 2. El santuario de la Piedra de Ogum en el vecindario de Candéal
Fuente: Batista, 2005, p. 84.

A través de las tradiciones orales y escritas además de su representación espacial en el santuario, la relación mitológica y espiritual con la territorialidad africana está conectada con la vida cotidiana en Candéal. Esta concretización observable contribuye para fortalecer la identificación étnica de los habitantes con la cultura afrodescendiente. La identidad étnica se entiende aquí como *“la expresión pública del sentido de pertenencia a un grupo social que difiere de otros grupos por centrarse en un comienzo común, ya sea real, metafórico o ficticio, a menudo sobre un mito común de origen”* (Sansone, 2003, p. 167, propia traducción).

Por lo tanto, el caso de Candeal confirma la importancia de la concretización territorial y material de los mitos fundacionales de los grupos étnicos. Según Araujo (2007) en su examen de la constitución discursiva de la identidad social en relación con el territorio, las construcciones identitarias logran un carácter arquetípico a través de objetivaciones como el santuario en este caso. Por lo tanto, obtienen poder simbólico y tienden a no ser más cuestionadas. Como Haesbaert (2007) señala, cuanto más los puntos de referencia espacio-temporales proporcionan la apariencia de identidades 'naturalmente dadas', más poder potencial adquieren tales identidades, y más susceptibles se vuelven a ser utilizadas estratégicamente:

Ancladas en determinadas referencias espacio-temporales, las identidades acaban ganando apariencia concreta [...]. El poder de la identidad social es tanto más enfático cuanto mayor es la eficacia de los grupos sociales en 'naturalizar' esta identidad, haciendo 'objetivo' lo que es pleno de subjetividad, transformando la complejidad de la construcción simbólica en el simplismo de una 'construcción natural' (Haesbaert, 2007, p. 52, propia traducción).

Además, la historia de la comunidad cobra vida a través de una experiencia colectiva durante una celebración sincrética que tiene lugar cada primero de enero, el día en que, según la leyenda, Josepha de Sant'Anna llegó a Candeal. Las celebraciones incluyen, además de un ritual afro-brasileño de candomblé con ofrendas de comida a Ogum, una misa en la iglesia católica de Brotas. Esta mezcla sincrética del catolicismo y candomblé se encuentra frecuentemente en la región de Bahía, donde se ve a San Antonio como el equivalente cristiano de Ogum (Batista, 2005; Becker, 1995).

La celebración que sigue a la ceremonia religiosa cada año, atrae no solo a los miembros de la familia y otros residentes, sino también a visitantes de fuera del territorio, lo que genera una atención positiva más allá de las fronteras de la comunidad. El significado de este encuentro para la identificación afro-brasileña resulta, en particular, de los recuerdos comunes que se crean y del componente afectivo que agrega la celebración, complementando la reterritorialización del patrimonio africano. De esta manera, los elementos materiales, simbólicos y emocionales permiten que la unidad y las particularidades de la comunidad sean ritualizadas, celebradas y reificadas en la memoria colectiva.

Hasta el día de hoy, los descendientes de Josepha de Sant'Anna reciben reconocimiento en los círculos sociales donde se conoce la historia de la fundación, la cual se ha destacado en varias publicaciones, pero solo en la medida en que la historia se acepta como cierta. Esto se pone de manifiesto en la siguiente cita de Arinalva Arcanjo (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción):

Dentro de la historia tienes una representatividad muy grande porque hay gente que dice: 'Pues, yo no sabía de eso, lo supe a causa de una investigación, de libros, de internet, entonces uno abre y lee la historia de Candeal' [...]. En ese momento hay gente que no sabe que somos herederos, somos los primeros herederos de la comunidad de Candeal, de la tierra de aquí. ¿Entiendes esto? Pero, hay respeto. Si las personas no tienen respeto es porque no creen.

Esta cita alude a otro aspecto que resultó fundamental durante la investigación de campo: la cuestión del respeto. La historia de la fundación suele proporcionar un potencial de identificación en la medida en que genera respeto y reconocimiento en el presente. A la luz de las prácticas conscientes e inconscientes de exclusión social y racial, así como de discriminación en la sociedad brasileña, esto no puede tomarse por dado. El hecho de que la formación de la comunidad se basa en la libertad de una familia africana y no en la humillación colectiva a través de la esclavitud, representa un punto de partida muy importante para la identificación con la territorialidad africana, pero para que dichas identidades se articulen en el presente cotidiano, esto no es, en sí mismo, suficiente. Además, una relación de confianza debe ser establecida entre los diferentes grupos sociales dentro y fuera de la comunidad, y continuamente confirmada a través de la asociación respetuosa entre sí.

4.2 Identidades territoriales y resistencia frente a la desigualdad socio-espacial

Desde la década de 1950, los descendientes de la familia fundadora vivieron marcados cambios territoriales y sociales. Mediante el arrendamiento y la venta de propiedades, llegaron nuevas familias al vecindario, incluida la de Antônio Carlos Santos de Freitas, quien nació en Candéal en 1962 y obtuvo reconocimiento internacional como cantante, compositor y percusionista bajo el seudónimo de Carlinhos Brown (o Carlito Marrón en el mundo hispanohablante). Además, a partir de la década de 1970, los residentes de Candéal se vieron cada vez más obligados a defender su territorio frente a los complejos exclusivos del barrio Cidade Jardim que se estaban construyendo en las áreas circundantes (Batista, 2005; Gadêlha, 2004; Leal, 2014).

Bajo la presión de la especulación inmobiliaria, se destruyeron grandes áreas boscosas que anteriormente habían proporcionado a los habitantes sus medios de sustento, incluyendo el agua dulce: *“Cuando empezaron Cidade Jardim, derribaron toda la mata. Eso ahí era todo una laguna de donde cogíamos agua [...]. Los edificios allí, los construyeron encima de las fuentes de agua dulce”* (Graciete Batista, entrevista del 11 de abril de 2016, traducción propia). Además, las afueras de Candéal fueron pobladas por asentamientos de familias pobres de clase trabajadora, muchas veces provenientes del interior del Estado de Bahía, que no podían pagar el alquiler. Entre ellos estaba Graciete Batista, que hoy en día es una de los líderes comunitarios (*ibid.*):

La motivación fue el derecho de habitar. Vivíamos de alquiler. [...] Todos eran pobres, lavaban la ropa por fuera, los maridos eran porteros de edificios, ganaban muy poco, todos estaban llenos de hijos, tres, cuatro hijos. Entonces decidimos – aquí era un lugar muy escondido, no habían esas pistas, solo había una pista del otro lado – [...] decidimos ocupar una parte de esa mata. Solo que ya habían algunas casas dentro de esa parcela Quinta do Candéal. Nos vieron aquí y llamaron a la policía a derribar. Derribaron seis veces las barracas. [...] Hicimos, derribaron, hicimos, derribaron.

Como resultado de esos procesos, la densidad poblacional aumentó rápidamente y, teniendo en cuenta la falta de una infraestructura urbana acompañante, se dio lugar a condiciones de vida precarias, especialmente en términos de saneamiento y transporte.

Arinalva Arcanjo lo recuerda así (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción): “Habían muchas casas precarias. [...] Era una invasión, muchas personas tenían su casa de barro, era un verdadero... era una tragedia, sinceramente. Era horror.” Es así que, en pocos años, los habitantes se vieron enfrentados a un proceso de “favelización” (Batista, 2005, p. 41, propia traducción).

En palabras de Haesbaert (2013), esta precarización implicó una desterritorialización, puesto que los residentes establecidos desde hace mucho tiempo perdieron, hasta cierto punto, el control sobre su territorio, que por varias generaciones había funcionado como abrigo y recurso seguro y estable. La convivencia familiar en una chacra en la Mata Atlántica se había transformado dentro de pocos años en una comunidad urbana con condiciones materiales deficientes, lo que conllevó una pérdida de referencias simbólicas territoriales e indujo procesos de desidentificación.

Refiriéndose a la filosofía de Deleuze y Guattari (1995, 1996, 1997), Haesbaert (2013) defiende la idea de que cada proceso de desterritorialización permite concomitantemente una reconstrucción territorial, es decir una reterritorialización, ofreciendo la oportunidad de constituir nuevos territorios, territorialidades e identidades en lugar de lo que se perdió. Esto ocurrió en Candeal cuando los residentes comenzaron a unirse para proteger sus intereses colectivos ante las crecientes presiones, defendiendo y resignificando su territorio frente a los complejos habitacionales exclusivos construidos a su alrededor, mejorando su infraestructura local y, al final, logrando la permanencia en su vecindario.

En 1978, se fundó la primera asociación de residentes de la comunidad llamada *Defesa e Progresso* (‘Defensa y Progreso’), con la finalidad de mantener las tradiciones etnoculturales locales y el patrimonio familiar de la Piedra de Ogum. El compromiso de la presidente Arinalva Arcanjo en preservar el santuario y los saberes ancestrales ante los cambios contextuales contribuye considerablemente a la (re)existencia de territorialidades e identidades afrodescendientes en la comunidad de Candeal. Además, desde 1981, la congregación religiosa *Irmãs Ancilas no Brasil*, a través del centro comunitario *Madre Helena*, contribuye con el apoyo a los niños necesitados a aliviar los desafíos cotidianos dentro del barrio (Batista, 2005).

En 1991, Graciete Batista fundó la asociación de residentes *9 de Outubro*, con el objetivo de lograr el derecho de residencia para las personas que ocuparon una parte del territorio por falta de recursos para pagar el alquiler. A través de medidas legales y burocráticas así como la resistencia física frente a los poderosos esfuerzos de desalojo policial, los integrantes de la comunidad lograron su objetivo de permanecer en el lugar, lo cual fortalece la identificación con el territorio que conquistaron luchando. Graciete Batista ejemplifica eso (entrevista del 11 de abril de 2016, traducción propia):

Ocupamos esa área aquí. Y ahí perdí dientes y recibí una paliza de la policía [...]. Pero no tenía dónde vivir, llegué aquí para quedarme. Hoy en día tenemos ese legado en el área de ocupación que ya no es área de ocupación, es un área consolidada, es un área que es representativa dentro de la comunidad.

Como resultado de estos procesos, Candeal imparte la impresión de una isla en medio de costosas propiedades inmobiliarias urbanas, lo cual está retratado en la Figura

3. La presión que esto ejerce sobre la comunidad puede ser reconocida en la siguiente cita de Raimundo Quirino (entrevista del 19 de mayo de 2016, propia traducción): *“una isla es un pedazo de tierra cercado por agua, por todos lados; en este caso, nosotros somos la isla y quedamos rodeados por edificios. [...] Y si no tuviéramos cuidado, entonces nuestra isla, la perderíamos también.”*



Figura 3. El barrio de Candéal parece una ‘isla’ entre los edificios de gran altura de Cidade Jardim.

Fuente: propia, 2016.

La territorialización de la desigualdad, que se manifiesta claramente en este contraste socio-espacial, objetiva las relaciones de poder asimétricas y contribuye a construir atribuciones identitarias entre las clases sociales respectivas. Tanto los residentes de la comunidad de Candéal como las clases altas que viven en los edificios alrededor tienden a ser considerados como grupos de relativa homogeneidad interna, siendo sujetos a una forma específica de control territorial. De esta manera se construye una relación de diferencia marcada entre los que viven por dentro de la ‘isla’ y los que residen por fuera (Rincón García, 2012). Esto se manifiesta no solo en la divergencia entre las prácticas y representaciones sociales y espaciales, sino también en formas de discriminación, lo cual salta a la vista en el siguiente relato de Graciete Batista (entrevista del 11 de abril de 2016, traducción propia):

Un día hubo una reunión de condominio y ellos hablaron: ‘Mira la basura allí.’ Entonces hablé con ellos: [...] ‘Allá no hay comunidad basura, hay comunidad gente. Hasta porque si ustedes construyeron un condominio de alto lujo aquí, el barrio les dio seguridad, porque si fuera un barrio de tiro y de guerra, ustedes no iban a construir un barrio de clase media alta aquí. [...] Entonces ustedes respeten a quien está aquí [...]. Ustedes tienen que llegar más cerca para saber de esa comunidad aquí.’ Pero esas personas se atrancan dentro de su apartamento, en su propio ombligo, descienden directamente a su garaje, van a trabajar y vuelven, de allí para el club, para el centro comercial, y no saben quien vive cerca.

Por ende, las relaciones de poder espacialmente materializadas producen identidades que, en el caso de la comunidad de Candéal, pueden ser caracterizadas como

‘identidades de resistencia’. Según Castells (2003, p. 30), estas son “*generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad*”. Las identidades de resistencia en Candeal se forman en disociación deliberada de grupos sociales más privilegiados que viven en las inmediaciones, representando la encarnación del poder y el estatus social.

Ya que en la comunidad analizada las identidades de resistencia se materializan principalmente a través de la defensa del territorio, aplica el concepto de la ‘identidad territorial’ que, según Haesbaert (2007, p. 45, propia traducción), “*es efectiva cuando una referencia espacial se convierte en elemento central para una identificación y una política del grupo, [...] y donde tal pertenencia incluye el potencial de ser activada, en diferentes momentos, como instrumento de reivindicación política*”. Esta identificación territorial con el vecindario y el sentido de responsabilidad que la acompaña fueron transformados por los líderes de la comunidad en una herramienta colectiva de movilización para la mejora de la infraestructura local.

Esto se puede ver particularmente en el proyecto de desarrollo comunitario *Tá Rebocado*³, ideado e iniciado por el músico Carlinhos Brown, por el cual recibió fondos del Estado de Bahía. Éste dio como resultado mejoras significativas en la construcción desde 1999, y un rápido establecimiento de infraestructura pública en Candeal, del que los residentes se enorgullecen hasta el día de hoy. Muchos de ellos se identifican con este proceso de transformación territorial, algo que se puede atribuir también a las reuniones comunitarias y la participación directa de los residentes del vecindario en el diseño y la realización del proyecto. Arinalva Arcanjo explica cómo ella junto a los otros líderes comunitarios Graciete Batista y Jair Rezende fueron involucrados en el mejoramiento urbano (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción):

En Tá Rebocado fuimos nosotros los que hicimos el liderazgo. Yo hice el liderazgo de la parte de arriba, Ciete allá abajo, Jair tal, los líderes comunitarios más influyentes dentro de la comunidad hicieron ese levantamiento de las mejoras de la comunidad. [...] Fue muy importante porque hubo un cambio total en la comunidad. Total en todos los sentidos: infraestructura, pavimentación, asfalto...

De esto se puede deducir que el cambio de las condiciones materiales de vida, igual que el reconocimiento jurídico del territorio como propiedad privada de los residentes, son formas muy importantes con las que se expresa la territorialidad (Rincón García, 2012). Por lo tanto, los miembros de la comunidad no suelen describir su barrio con el término estigmatizado de ‘favela’, ya que el imaginario ligado a esta representación no corresponde a su propia concepción mental en relación a su territorio, ni a sus prácticas, experiencias y vivencias territoriales:

Aquí no es una favela. Aquí es un barrio. [...] Ya todas las calles son con placa del ayuntamiento, [...] aquí ya no es favela. [...] No lo digas, ¿sabes por qué? Desmereces el lugar en él que vives. No quiero desmerecer. Una favela es un lugar donde no se paga

³ En el contexto de la construcción, *Tá Rebocado* significa ‘está estucado’, pero de forma coloquial, la expresión se usa también para manifestar acuerdo en Bahía.

agua, favela es un lugar donde no se pagan los impuestos. [...] Pero si tu pagas, pagas el agua, pagas la luz, pagas el teléfono... Yo pago todo, así que no vivo en una favela (Graciete Batista, entrevista del 11 de abril de 2016, traducción propia).

Además, el programa *Tá Rebocado* logró un amplio reconocimiento internacional y llegó a ser visto como un modelo para el desarrollo comunitario basado en la participación cívica, gracias al seguimiento estrecho de los medios de comunicación. En consecuencia, el barrio simboliza una reterritorialización en forma de un proceso socio-espacial de transformación, y representa hasta hoy un terreno fértil para la construcción de identidades de resistencia – aunque apenas fue realizada la primera de las tres fases planeadas (Batista, 2005), y no todos los residentes pudieron beneficiarse de los cambios, lo cual se puede ver comparando las dos fotos en la Figura 4.



Figura 4: Las mejoras logradas mediante el programa *Tá Rebocado* y su alcance limitado.

Fuente: propia, 2016.

En resumen, el caso de Candéal muestra que los procesos autoorganizados de reterritorialización física-material y simbólica dependen de numerosos factores – entre otros, de la colaboración efectiva de los líderes comunitarios, su competencia en administración y movilización, el esfuerzo colectivo entre los residentes, la confianza y la cohesión, así como la identificación territorial con el vecindario. Sin embargo, para conseguir apoyo financiero público, el capital social y simbólico (Bourdieu, 1983) de la estrella musical Carlinhos Brown fue fundamental para allanar el camino para el proceso de cambio. Además, su popularidad facilitó muchos encuentros internacionales, proporcionando elogios y reconocimiento por parte de otros países, y consecuentemente fortaleciendo el potencial de construir identidades relacionadas con las prácticas territoriales.

4.3 Identidades híbridas y multiterritorialidades

Junto con los cambios urbanísticos de Candéal, el espacio fue apropiado y semantizado mediante la construcción de territorialidades culturales, proporcionándolo con un

significado mucho más allá de sus límites físicos. El grupo de samba-reggae *Timbalada*, fundado a fines de la década de 1980 por iniciativa de Carlinhos Brown, contribuyó considerablemente a la transformación simbólica del vecindario que antes había sido estigmatizado como ‘isla de sapos’ o ‘sapolandia’, y luego pasó a ser positivamente connotado como ‘isla de fantasía’ (Lima, 2001). Este grupo musical se hizo famoso a través del carnaval de Salvador de Bahía, inspirándose en las múltiples territorialidades de la diáspora negra brasileña y caribeña, e innovando el uso del tambor de timbau, un instrumento de los rituales religiosos de candomblé que hasta entonces no había sido usado en las calles. Los integrantes del grupo defienden la idea de la mezcla cultural, combinando los ritmos afro-bahianos con la cultura del caboclo, un híbrido brasileño con raíces tanto europeas como indígenas (Batista, 2005; Schaeber, 2006).

La *Timbalada* y otros movimientos musicales de Candeal construyen lo que Sansone (2003, pp. 168-169) denominó de “*weekend ethnicities*” (‘eticidades de fin de semana’), al enfatizar el hecho de que las identidades étnicas afrodescendientes de estos grupos son más notables los fines de semana, en momentos en que las exhibiciones colectivas logran llamar la atención y la admiración de un público que incluye las clases privilegiadas, de las que buscan diferenciarse. Aparte de estas situaciones, los artistas se entienden principalmente como bahianos y/o brasileños, dando prioridad a la hibridación cultural y no a la descendencia africana. En este sentido, muestran una internalización de la idea de una democracia racial brasileña que, debido a las múltiples dimensiones de la desigualdad socio-espacial y la discriminación racial que oculta, puede verse como un mito (Rothfuß, 2008).

Consecuentemente, los grupos musicales como *Timbalada* se pueden caracterizar como “*identity enterprises*” (‘emprendimientos de identidad’, Sansone, 2003, p. 178), que tienen rasgos inconfundibles como la actuación creativa de los artistas predominantemente negros, los torsos pintados y las coloridas prendas, la acentuación del talento rítmico, el uso de tambores como elemento central para la presentación acústica y visual, así como los peinados rastas (Schaeber, 2006). Así producen una impresión escénica y estética la cual permite que sus construcciones identitarias sean reconocibles, reproducibles y comercializables, destinadas a un público que – como contrarreacción a la homogenización en la era de la globalización – se fascina por la alteridad y la diferencia étnica y racial. Lima (2001, p. 56, traducción propia) describe el período de los primeros gran éxitos de *Timbalada* a principios de los años noventa como un placer no solo de la música, sino del ‘descubrimiento de los diferentes’, ‘de la mezcla de gente de todas las edades, de maneras diversas de vivir’, o el énfasis de [...] ‘una integración entre opuestos que se complementaban’. Estos opuestos fueron claramente identificados, por periodistas y visitantes, como siendo, por un lado, turistas y la clase media (blanca y escolarizada) de barrios nobles que consumían la cultura negra, bebidas, alimentos y, por qué no, los cuerpos negros (Lima, 1997) y, por otro lado, vendedores ambulantes, ‘músicos viscerales’ semi-alfabetizados, negros y la comunidad de Candeal ‘ansiosa cada fin de semana por el contacto y el encuentro’.

De esta forma, Candeal se tornó en un lugar de convergencia entre múltiples territorios y territorialidades, permitiendo el encuentro entre personas de diferentes clases sociales y procedencias geográficas, y como consecuencia de eso, una resignificación positiva del barrio antiguamente estigmatizado. Con esta construcción

simbólica de una multiterritorialidad que caracteriza el espacio vivido de Candéal, se fortalecieron los lazos comunitarios de los residentes y se facilitó la hibridización de sus identidades. Sin embargo, hay que destacar que la desigualdad estructural persiste a pesar de la multiterritorialización de las vivencias cotidianas en Candéal.

Un ejemplo de esto es el hecho de que el proyecto de desarrollo *Tá Rebocado* de Carlinhos Brown solo recibió fondos públicos del Estado de Bahía cuando los ensayos de *Timbalada* en la década de 1990 convirtieron el vecindario en una atracción turística importante para personas de otros contextos socio-espaciales. Cuando la *Timbalada*, como resultado de quejas de parte de Cidade Jardim por el ruido, tuvo que cambiar la ubicación de sus ensayos a una parte diferente de la ciudad en 2003, no se apoyaron más proyectos de integración y urbanización (Batista, 2005). Graciete Batista retrata claramente esta conexión (entrevista del 11 de abril de 2016, propia traducción): “*El Gobierno del Estado invirtió mucho aquí, fue quien hizo esas casas y todo lo demás, pero invirtió por los turistas. Nosotros disfrutamos de esto porque vivíamos aquí. Después [...] el gobierno nunca más invirtió nada.*” Además de las dificultades financieras, Jair Rezende encuentra problemático que, desde ese momento, el movimiento musical del vecindario ya no se pueda experimentar en la calle (entrevista del 18 de julio de 2016, propia traducción):

Recientemente, en un periódico, Salvador fue reconocida como la ciudad de la música. Un reconocimiento mundial, ¿no es así? Sin embargo, si hoy tocas un tambor aquí en la calle es un problema. [...] Las personas vienen, te multan, te confizan los instrumentos, es decir, no hay un espacio para que nosotros expresemos nuestra cultura, y así también involucremos a otras personas, fortaleciendo un movimiento cultural [...]. Si detenemos con los tambores, ¿qué queda? ¿Será más bonito oír el ruido de los disparos? Sabes, se trata de algo delicado, se buscan diferentes formas, y la forma que Candéal tiene es expresar su música. [...] La gente nace aquí ya tocando. Difícil que alguien te enseñe, ya sales del vientre de tu madre baticando.

Hoy en día, estos movimientos musicales se fortalecen dentro de la escuela de música profesionalizante *Pracatum*, establecida por Carlinhos Brown en 1994, y la asociación *Lactomia*, fundada por Jair Rezende en 2004. Esta última ya tenía – muchos años antes del lanzamiento oficial de la organización – grupos de percusión formados, utilizando instrumentos hechos de materiales reciclados (Batista, 2005). La Figura 5 muestra la sede de *Lactomia*, así como uno de sus grupos de música, constituido por niños y adolescentes de la comunidad, en un momento en que Jair Rezende (en ropa negra) le deja dirigir la banda a un niño durante una actuación pública.



Figura 5. La asociación *Lactomia*, un grupo en defensa de educación, música y ciudadanía en Candeal
Fuente: propia, 2017.

El propósito de estos programas educativos es utilizar el ‘lenguaje’ musical y cultural del vecindario, enseñando a los niños a ser ciudadanos de pensamiento crítico que conocen tanto sus derechos como sus responsabilidades. Así se aspira a construir una especie de capital cultural (Bourdieu, 1983), reconociendo la importancia de la educación como recurso básico de poder. Con esto se pueden desarrollar ‘identidades proyecto’, que según Castells (2003, p. 30) se dan “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social”. No obstante, Jair Rezende argumenta que es difícil lograr esta transformación estructural dentro de la sociedad brasileña sin un defensor como Carlinhos Brown, que sea capaz de trascender las barreras de la desigualdad social para actuar como representante de los desfavorecidos (entrevista del 18 de julio de 2016, propia traducción):

Cuando el niño empieza a gatear, se levanta, cae, dando sus primeros pasos, los padres necesitan estar allí al lado para evitar que se caiga. Yo digo que eso es lo que nosotros necesitamos, porque las asociaciones y algunos movimientos culturales del barrio todavía están así [...], todavía están aprendiendo a ser. Y comparado con el universo en que Carlinhos hoy vive, por la estructura, por la responsabilidad que tiene con tanta cosa, estamos lejos de llegar a esto. Nosotros ni queremos llegar a esto, solo queremos trabajar bien, vivir, cosas simples así.

A pesar de todas las dificultades a nivel nacional, los líderes de la comunidad pudieron, durante unos años, reunir fondos de donantes internacionales para realizar proyectos colectivos. En las palabras de Haesbaert (2013, p. 40), “efectivamente globalizaron su movimiento a raíz de que tuvieron la percepción de que si no se articulaban multiterritorialmente, y en escalas diferentes – incluso a nivel mundial –, no había manera de fortalecer su movimiento de resistencia.” Esta tendencia también se puede observar en otros contextos latinoamericanos, por ejemplo en el caso de ciertos movimientos indígenas y ‘sin tierra’.

En la comunidad de Candéal, la articulación multiterritorial de las iniciativas locales fue posible después de que el director español Fernando Trueba produjo el documental “*El Milagro de Candéal*”, y los representantes de las asociaciones comunitarias pudieron participar en el Fórum Universal de las Culturas 2004 en Barcelona, donde la película fue oficialmente lanzada (Batista, 2005). Esta oportunidad no solo los concientizó de la importancia de su trabajo social, sino también les permitió crear una red de contactos, acumulando capital social en las palabras de Bourdieu (1983). Arinalva Arcanjo recuerda estas experiencias de multiterritorialización fuera del propio territorio así (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción):

Fuimos allá a España participando en ese foro en Barcelona [...]. Y allí se presentaron las prácticas que se hacían aquí en la comunidad, en el caso de Brasil el Candéal, habían esos momentos de seminarios allí y hablamos cómo fue nuestro trabajo, cómo empezaron los trabajos. Y fue una cosa muy buena, un momento muy importante que teníamos. Además de que es un privilegio participar en un programa de ese, ahí tuvimos la oportunidad de conocer personas. Fue muy bueno.

Uno de los logros más importantes fue que Arinalva Arcanjo, Graciete Batista y Jair Rezende consiguieron obtener el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) para establecer el proyecto *PACPECC – Projeto de Aliança Comunitária pela Cultura e o Conhecimento* (‘Proyecto de Alianza Comunitaria por la Cultura y el Conocimiento’). Esto les permitió implementar programas culturales y educativos durante dos años, como, por ejemplo, la provisión de lecciones privadas para alrededor de 400 niños. Además, se realizaron diferentes programas de intercambio cultural como *CCZC – Caminando con los Zapatos Cambiados*, posibilitando a un grupo de niños de Candéal viajar a la isla española de Tenerife, donde se realizaron talleres de percusión, danza afro, capoeira y lengua portuguesa, después de que un grupo tinerfeño había llevado elementos de su cultura a la comunidad de Candéal.

Adicionalmente, los músicos jóvenes del barrio fueron invitados a tocar en diferentes países, a residir en hoteles lujosos y a visitar lugares prestigiosos en Europa y otros

continentes, viabilizando múltiples experiencias territoriales y socio-culturales que generalmente no son accesibles para grupos sociales menos privilegiados. Jair Rezende describe el impacto que estas vivencias en territorios ajenos tuvieron (entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción):

Para que tengas una idea, los niños muy pequeñitos, cuando llegaban al baño, veían tantos botones para encender la ducha que se perdían. [...] Y la escalera, todo así de oro, sabes, muy chic, ellos se sentían como si estuvieran en el palacio. [...] Fue muy increíble. Entonces, piezas de museo que todavía van a conocer en la escuela, los estaban conociendo en la práctica, viviendo esa cultura en los lugares. Van a hablar de historia, lugares culturales, lugares geográficos [...]. Eso no tiene precio, [...] fue un intercambio que sucedió de hecho así. Y jugabamos con ellos que tenían que registrar todo lo que se estaba pasando allí para después, a las personas que no tuvieron la oportunidad de ir, hacer una presentación con fotografías, el habla de cada uno, el diseño de cada uno, para que los demás vean cómo fue todo el proceso. [...] Eso era bacano, nos fuimos a varias ciudades. Además, pasamos por Italia, Alemania, Marruecos, Estados Unidos, varios lugares.

Consecuentemente, los residentes de Candeal consiguieron, hasta cierto punto, materializar la semantización simbólica-cultural de su territorio, que antes había sido limitada a las actuaciones musicales dentro del barrio, y lograron estimular diferentes procesos de multiterritorialización que posibilitaron experiencias reales en múltiples contextos socio-espaciales. Sin embargo, el poder simbólico, que sigue prevaleciendo en el área cultural y musical, en línea con Bourdieu, conlleva el peligro de ofuscar las relaciones de poder reales y, de esta manera, reforzar inconscientemente la reproducción social (Bourdieu, 1983; Moebius y Wetterer, 2011). Si bien este poder simbólico brinda la oportunidad de atraer la atención internacional, y con esto la financiación de determinados proyectos, solo se puede convertir temporalmente en el capital económico y social que la comunidad necesita para compensar la falta de apoyo gubernamental.

Esto no cambiará sin una agitación política significativa y una mejora de las condiciones sociales desiguales a largo plazo. En consecuencia, las asociaciones de residentes se ven obligadas a depender del trabajo voluntario no remunerado para mantener sus proyectos. Este hecho frecuentemente no es percibido a nivel internacional, lo cual Graciete Batista ha experimentado en sus viajes (entrevista del 11 de abril de 2016, propia traducción):

Yo vivo de mis esfuerzos. [...] Fui unas ocho veces a España. Y los españoles pensaron que yo tenía mucho dinero por la condición que tenemos allí, por el lugar en que nos quedamos, por el trabajo que hacemos. Entonces, cuando viajé con los dieciocho niños, cuando llegué al aeropuerto de Madrid, una periodista me preguntó así: 'Doña Graciete, cuando vuelva a Brasil ahora que la película pasó en dieciocho ciudades aquí en Europa, ¿qué es lo que usted piensa en hacer?' Yo dije: 'Mi hija, sacar esa bufanda, sacar esos zapatos que no me pertenecen, ponerlos en la bolsa, calzar mis viejas chancletas, tomar mi autobús en la estación de autobuses de Salvador e ir a casa. Ni dinero para el taxi tengo, mi trabajo es estrictamente voluntario.'

Por lo tanto, la multiterritorialidad en la comunidad de Candeal implica, a pesar de los momentos de movilidad, *“procesos de des-territorialización – donde los grupos subalternos*

se quedan siempre, en alguna medida, 'en tránsito', entre territorios" (Haesbaert 2013, p. 40). La movilidad física y social solo les está permitida hasta cierto punto, sin incluir el poder de dominar los respectivos territorios, por lo que la multiterritorialidad simbólica se puede considerar como más estable y más fácil para ser (re)construida que su dimensión material (Gottmann, 1952 y 1973 apud Haesbaert, 2013). Esto se manifiesta en la formación de identidades dinámicas, fragmentadas e híbridas, que bien pueden ser contradictorias (Hall, 2003).

5. Resultados: La construcción transescalar de identidades multiterritorializadas

Para concebir cómo los procesos identitarios se relacionan con la construcción de territorios y territorialidades en la comunidad de Candéal, se propone el concepto de 'identidades multiterritorializadas'. Con este término se hace hincapié en una multiterritorialidad que puede tener desde una noción potencial – en el sentido de la significación y apropiación simbólica – hasta un carácter efectivo, cuando se trata de las vivencias concretas en múltiples territorios.

Este continuo se puede observar, por ejemplo, en los miembros y descendientes de la familia fundadora de la comunidad, así como en otros residentes afrodescendientes, que por su experiencia diaspórica han estado creando identidades múltiples relacionadas con diferentes territorialidades africanas, reinterpretándolas en el contexto local de Candéal desde el siglo XVIII. En este caso, las experiencias territoriales del pasado se suelen mantener vivas mediante tradiciones de origen matrilineal, lo cual ilustra el siguiente enunciado emblemático: *"Lo que yo sé de la historia es lo que mi madre cuenta. Mi madre nació y fue criada aquí"* (Arinalva Arcanjo, entrevista del 4 de agosto de 2016, propia traducción).

Además, aquellos residentes que originalmente son del interior de Bahía o de otras regiones, de donde migraron a Salvador en búsqueda de trabajo, y lograron permanecer en el barrio de Candéal, resistiendo a las presiones inmobiliarias, también presentan identidades multiterritorializadas. Haesbaert (2013, p. 28) describe la experiencia respectiva así:

Un migrante que circula por diferentes territorios y va acumulando vivencias y múltiples sentimientos ligados a esas distintas territorialidades, construye una concepción multiterritorial del mundo, aunque funcionalmente dependa de un solo y precario territorio. Tenemos aquí el caso de territorialidades sin territorio correspondiente.

La noción de las territorialidades sin territorio también aplica para las generaciones más jóvenes nacidas en Candéal, que no cuentan con vivencias propias en otros contextos socio-espaciales, pero tienen acceso a múltiples territorialidades a nivel simbólico-representacional mediante el ciberespacio. Adicionalmente, las interacciones interculturales con los estudiantes de intercambio y otras personas que residen por un determinado tiempo en las familias de la comunidad, proviniendo *"de otra realidad que no es de nosotros de aquí"*, permiten *"un intercambio de aprendizaje"* con el otro que estimula una concientización identitaria (Graciete Batista, entrevista del 11 de abril de 2016, propia traducción). Y, en particular, la transformación urbanística y simbólica

de Candeal conlleva un alto potencial de identificación por el contraste entre las territorialidades precarias anteriores y aquellas actuales.

En consecuencia, la diversidad de experiencias territoriales viabilizada por diferentes formas de movilidad física – desde los viajes hasta la migración y el desplazamiento – no es el único motivo por la multiterritorialización identitaria en Candeal. Además, existe una “*conjugación ‘in situ’ (en el mismo local) de niveles macro y micro*” (Haesbaert, 2013, p. 35).

Juntando variadas temporalidades y territorialidades simbólicas dentro de la comunidad, sin requerir la movilidad física y social que suele estar restringida a grupos sociales más privilegiados. Esto fomenta la innovatividad y la creatividad, constituyendo una base importante para las producciones culturales de Candeal. Las referencias multiescalares se manifiestan, por ejemplo, en la música, lo cual es perceptible en la siguiente descripción de la banda percusiva *Groovelândia*, dirigida por Jair Rezende (entrevista del 18 de julio de 2016, propia traducción):

El ‘groove’ de la tierra, estamos trabajando, primero, con respecto a la tierra local que hizo surgir el movimiento, pero también hay algo más global, estamos abiertos para el sonido del mundo, el groove es el sonido apegado a la percusión del mundo. [...] Pero como es tan amplio, sabes, tan general, hay múltiples posibilidades, nosotros mantenemos mucho nuestra esencia en la raíz percusiva de aquí, lo africano de aquí. Cuando digo ‘de aquí’, no es solo el Candeal, tampoco [...] todas las manifestaciones culturales a nivel de Bahía, a nivel nacional [...], sino contamos la historia de aquí de Salvador, [...] esa historia se mantiene viva a través de la percusión. Y a través de eso también se muestran posibilidades de un sonido [...] que respeta los avances de la tecnología, el cambio de las situaciones.

En resumen, las construcciones identitarias en Candeal se relacionan con múltiples territorialidades a nivel micro, meso y macro, lo cual se refleja sobre todo en las prácticas, narraciones e interacciones cotidianas, pero también en la música, siendo el movimiento cultural más destacado de la comunidad. La Figura 6 visualiza esta comprensión relacional y se aclara a continuación.

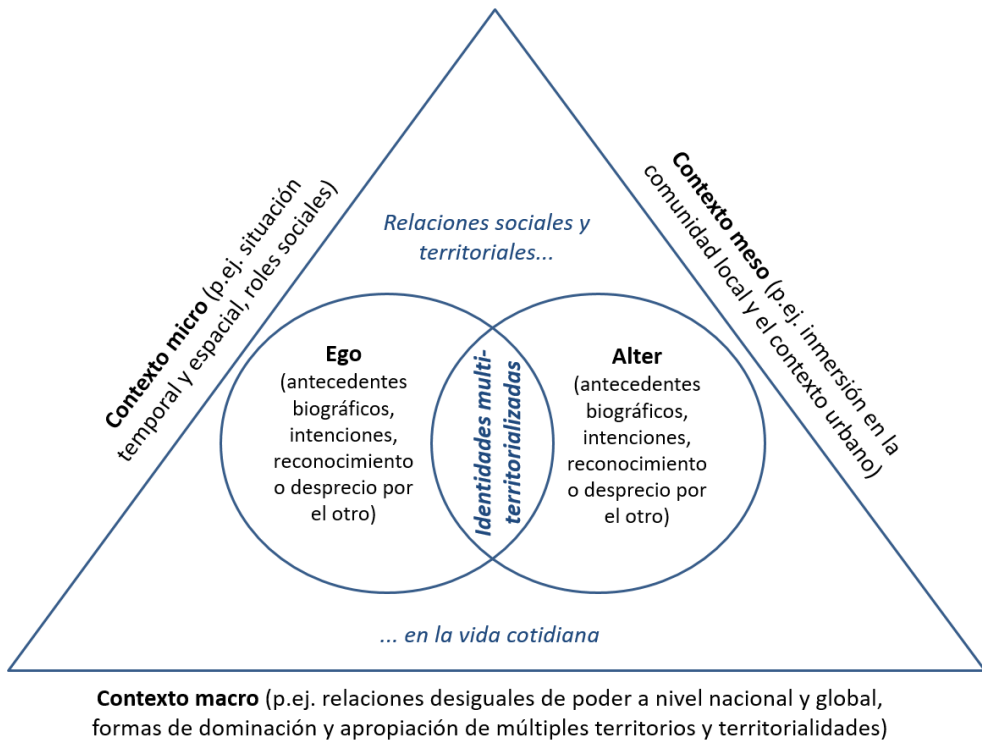


Figura 6. Marco conceptual transescalar para el análisis relacional de identidades multiterritorializadas

Fuente: elaboración propia, 2018.

Según las observaciones empíricas, la presentación identitaria depende no solo de la biografía y la historia individual y colectiva de los sujetos, sino también de sus intenciones e intereses específicos y, en particular, del reconocimiento o desprecio de las construcciones identitarias por los otros sujetos. Con respecto a los territorios y territorialidades a nivel micro, conviene señalar que los sujetos toman diversos roles sociales en las interacciones interpersonales cotidianas. En esto están expuestos a diferentes situaciones espacio-temporales que implican posibilidades y restricciones específicas, las cuales definen su espacio para la acción. A nivel meso, el contexto local de la comunidad y la ciudad es de suma importancia. Por ejemplo, el desarrollo territorial de Candéal, así como la historia de resistencia de la vecindad y de la ciudad de Salvador de Bahía en general, son factores importantes para fomentar la construcción de identidades multiterritorializadas.

Otros factores relevantes que se pueden identificar a nivel macro, considerando el contexto nacional y global, resultan particularmente de la pronunciada desigualdad socio-espacial y racial, que limita el acceso de los grupos marginados al capital económico, social y cultural necesario para mejorar su posición en la jerarquía social a largo plazo (Bourdieu, 1983). Esto se manifiesta en las formas de poder que los sujetos pueden ejercer sobre múltiples territorialidades:

En general los grupos hegemónicos se territorializan más por dominación que por apropiación, mientras que los pueblos o los grupos más subalternizados se territorializan mucho más por apropiación que por dominación. En efecto, estos últimos pueden no tener la dominación concreta y efectiva del territorio, pero pueden tener una apropiación más simbólica y vivencial del espacio (Haesbaert, 2013, p. 27).

De otro lado, la creciente conexión global y la participación de los líderes comunitarios en redes internacionales ofrecen una oportunidad para ganar reconocimiento por aquellas concepciones de identidad que suelen ser estigmatizadas en la sociedad brasileña. Esto se puede transformar en las formas de capital necesitado – aunque sea solo temporalmente. En consecuencia, lo que diferencia a la comunidad de Candéal de muchos barrios marginalizados – a pesar de los desafíos que sigue enfrentando – es lo que Haesbaert (2013, p. 40) describe como *“la posibilidad de construir multiterritorializaciones alternativas, lo que yo llamo ‘territorios alternativos en la globalización’, es decir, una efectiva apropiación de los espacios por esos grupos subalternizados.”*

6. Conclusiones

“Si hoy perdiera mi vida, si muriera, moriría feliz porque ya ha ocurrido lo que es muy complicado ocurrir si no tienes estructura.” Con este enunciado, Jair Rezende (entrevista del 18 de julio de 2016, propia traducción) hace hincapié en un conjunto de acontecimientos que sucedieron en Candéal a pesar de las condiciones estructurales desfavorables. En este contexto, hay que mencionar primero la historia inusual de origen de la comunidad, que permite una conexión identitaria con territorialidades africanas libre de sufrimiento y esclavitud. Esta historia fundacional se territorializa en un sitio sagrado, se mantiene viva a través de la familia de descendientes y se ancla en la memoria colectiva por medio de una celebración común.

Además, el barrio es el lugar de nacimiento de Carlinhos Brown, una estrella musical con fama internacional, así como de otros incontables músicos. La comunidad ha recibido respeto y reconocimiento a nivel mundial por los procesos sustanciales de cambio territorial que los esfuerzos colectivos de los residentes pudieron lograr. Adicionalmente, varios residentes tuvieron la oportunidad de conocer diferentes territorios ajenos. Por encima, el barrio se encuentra en Salvador de Bahía, una ciudad que ofrece innumerables fuentes de inspiración para una recreación continua de múltiples identidades y territorialidades. Y, tiene líderes comunitarios activos que trabajan juntos para movilizar a los residentes, resistir contra las especulaciones inmobiliarias, mejorar sus condiciones de vida y crear una cultura viva en su vecindario.

Todo eso contribuye a la formación de lo que se concibe como identidades multiterritorializadas en este artículo. Sin embargo, los residentes todavía no han podido abandonar por completo su condición desprivilegiada en la jerarquía social, algo que puede verse, por ejemplo, en sus dificultades para obtener apoyo financiero continuo para sus proyectos sociales. En este escenario, la (re)construcción de identidades multiterritorializadas representa, en primer lugar, un tipo de capital simbólico, que permanece para los ciudadanos que están – al menos en parte – excluidos de otras formas de capital social, económico y cultural (Bourdieu, 1983), las cuales serían necesarias para superar las barreras altas de la desigualdad socio-espacial y racial.

Para resumir, este estudio de caso prueba la proposición de que las identidades y sus nexos territoriales deben ser entendidos en términos relacionales. Se forman no solo en relación con los que están presentes, sino también con los ausentes, los extranjeros, los ancestros y los modelos a seguir. Navegan, por un lado, entre lo propio y lo otro, entre aquello que uno era, es y quiere ser, y por otro, entre aquello de lo que los sujetos o grupos eligen diferenciarse. Se forman en relación con los territorios físicos concretos sobre los que uno se apoya, pero también en relación con las territorialidades simbólicas abstractas de que uno se apropia mediante prácticas culturales y espirituales. Las identidades crean así una conexión entre el pasado, el presente y el futuro, y pueden implementarse estratégicamente, al menos en la medida en que lo permitan las estructuras sociales desiguales. Se negocian entre el aspecto individual, las prácticas colectivas y las oportunidades y limitaciones estructurales.

A la luz de estas consideraciones, la formación de identidades no debe desterrarse ni a la esfera de lo abstracto cultural ni a la de las estructuras mecánicas, ya que está íntimamente conectada con el mundo social cotidiano de la ambigüedad y las relaciones asimétricas de poder. Como investigadores, nos conviene implementar un enfoque abierto y, de esta forma, observar ciertas tendencias de construcción identitaria y territorial, sumergiéndonos lo más profundamente posible en los ambiguos acontecimientos cotidianos de nuestro contexto de investigación.

Agradecimientos

Un agradecimiento sincero a los residentes de Candéal por su disposición de brindarme una clara visión de lo que es su vida cotidiana. En particular, quisiera dirigirme a Arinalva Arcaño, presidenta de la asociación de Defesa e Progresso y descendiente de la fundadora del vecindario, Josepha de Sant'Anna, así como a su hermana Aridalva y familia. Fui bienvenida en su hogar entre agosto y octubre de 2017, permitiendo muchos intercambios fructíferos, los cuáles contribuyen en gran medida al presente estudio.

Referencias bibliográficas

- Araujo, F. (2007). 'Identidade' e 'Território' enquanto simulacros discursivos. En F. G. B. Araujo, y R. Haesbaert (Ed.), *Identidades e territórios: Questões e olhares contemporâneos* (pp. 13-32). Río de Janeiro: Access.
- Assmann, A. (1999). *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Múnich: Beck.
- Batista, S. (2005). *Candeal Pequeno: um território usado* (Tesis de Maestría). Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil. Recuperado de <http://www.posgeo.ufba.br/disserta%C3%A7oes/CANDEAL%20PEQUENO%20TERRIT%C3%93RIO%20USADO.pdf>.
- Becker, R. M. (1995). *Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia (Brasilien)*. Münster: Lit.
- Robayo Coral, L., y Garcés Aguilar, W. (2015). Construyendo territorios, construyendo geografías. Una mirada a la construcción de territorio en el corregimiento de Pance, Cali – Colombia. *Entorno Geográfico*, (11), 46-67.
- Bourdieu, P. (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. En R. Kreckel (Ed.), *Soziale Ungleichheiten* (pp. 183-198). Göttingen: Schwartz.
- Breinig, H., & Lösch, K. (2010). Forschungsfelder der Transdifferenz: Identität, Leiblichkeit und Repräsentation. En C. Alvarado Leyton, y P. Erchinger (Ed.), *Identität und Unterschied: Zur Theorie von Kultur, Differenz und Transdifferenz* (pp. 37-58). Bielefeld: Transcript.
- Castells, M. (2003). *El poder de la identidad*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Del Val Blanco, J. (1990). Identidad, Etnia y Nación. En L. Arizpe, y L. de Gortari (Eds.), *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía* (pp. 49-66). Ciudad de México: CIESAS.
- Dörfler, T. (2013). Die Praxis der relationalen Milieuforschung. En E. Rothfuß, y T. Dörfler (Eds.), *Raumbezogene qualitative Sozialforschung* (pp. 245-266). Wiesbaden: Springer VS.
- Gadêlha, M. (2004). *Organizações Brown: identidade cultural e liderança em um complexo de organizações baianas* (Tesis de maestría). Universidad Federal de Bahía, Salvador, Brasil. Recuperado de http://www.adm.ufba.br/sites/default/files/publicacao/arquivo/organizacaoes_brown_-_marcelo_gadilha.pdf.
- García Castaño, J., Álvarez Veinguer, A., y Rubio Gómez, M. (2011). Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones. *Revista de Antropología Social*, (20), 203-228.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? En S. Hall, y P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envió Editores.
- Haesbaert, R. (2001). Da desterritorialização à multiterritorialidade. En Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional (Ed.), *Ética, planejamento e construção democrática do espaço* (pp. 1769-1777). Río de Janeiro: ANPUR.
- Haesbaert, R. (2007). Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). En F. G. B. Araujo, y R. Haesbaert (Eds.), *Identidades e territórios: Questões e olhares contemporâneos* (pp. 33-56). Río de Janeiro: Access.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Haesbaert, R., y Limonad, E. (2007). O território em tempos de globalização. *Etc..., espaço, tempo e crítica*, 2(1), 39-52.
- Leal, M. (2014). Candeal: Ocupação e constituição de um bairro em Salvador - Bahia (Séculos XVIII-XX). *Tempos Históricos*, (18), 537-558.
- Lefebvre, H. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et la société*, (31-32), 15-32.

- Lefebvre, H. (2006). Die Produktion des Raumes. En J. Dünne, y S. Günzel (Eds.), *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (pp. 330-342). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Lima, A. (2001). De ilha de sapos a ilha da fantasia: reterritorialização e identidade negra. *Sociedade e Cultura*, 4(2), 45-66.
- Moebius, S., & Wetterer, A. (2001). Symbolische Gewalt. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 36, 1-11.
- Portal Ariosa, M., & Álvarez Enríquez, L. (2011). Pueblos urbanos: Entorno conceptual y ruta metodológica. En L. Álvarez Enríquez (Ed.), *Pueblos urbanos: Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México* (pp. 1-25). Ciudad de México: UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Rincón García, J. (2012). Territorio, territorialidad y multiterritorialidad: aproximaciones conceptuales. *Aquelarre*, 11(22), 119-131.
- Rothfuß, E. (2008). Soziale Ungleichheit in Brasilien. En E. Rothfuß (Ed.), *Entwicklungskontraste in den Americas* (pp. 11-26). Passau: Autoedición de la Facultad de Geografía de la Universidad de Passau.
- Sansone, L. (2003). *Blackness without ethnicity: Constructing race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schaeber, P. (2006). *Die Macht der Trommeln: Olodum und die Blocos Afros aus Salvador/Bahia – afro-brasilianische Kultur und „Rassen“beziehungen*. Berlín: Archiv der Jugendkulturen.
- Strauss, A., y Corbin, J. (1996). *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Strübing, J. (2013). *Qualitative Sozialforschung: Eine komprimierte Einführung für Studierende*. München: Oldenbourg.
- UNESCO, (2018). *World Heritage List - Historic Centre of Salvador de Bahia*. Recuperado de <http://whc.unesco.org/en/list/309>.