

Livio Sansone (Org.)

A política do **intangível**

museus e patrimônios em novas perspectivas

Bembé do mercado de Santo Amaro: o patrimônio afro imprime as cores da festa

Ana Rita Araújo Machado

Uma das mais importantes festas religiosas do calendário baiano e que se repete desde 1889 em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo, para comemorar a abolição da escravatura, o “Bembé do Mercado” está sendo inscrito no Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações como Patrimônio Imaterial da Bahia em quanto este livro está sendo impresso.¹ Segundo registros, a festa começou quando no dia 13 de maio de 1889, João de Obá, importante personagem do culto do candomblé, finca um mastro na rua da cidade e comemora o fim da escravidão.

O Bembé e o imaginário dos populares

No dia 13 de maio de 1978, as filhas de Santos do terreiro Ilê Erume-Fá,² sob a orientação do Pai Tidu,³ iniciaram a abertura solene do Bembé do mercado. Elas cantaram para Exu abrir caminhos e evitar eventuais problemas na cidade, saudaram os mais “velhos”, aqueles que iniciaram o festejo do Bembé do mercado. Antes da alvorada, que anunciou a festa ao público, o Babalorixá Tidu, em rituais restritos às pessoas do terreiro, realizou os ritos do candom-

1 O decreto assinado pelo governador, publicado na edição de sábado e domingo 15 e 16 de setembro 2012 do Diário Oficial do Estado, acata a proposta aprovada pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), autarquia da Secretaria de Cultura (Secult), e o Conselho Estadual de Cultura.

2 Este terreiro está localizado, na rua de Baixo, s/n, no bairro do Pilar, em Santo Amaro - Recôncavo baiano.

3 O nome de batismo de Tidu era Euclides da Silva. Morreu aos 61 anos, era pedreiro de profissão, iniciado como ogã na casa de seu Nono da Macumba.

blé do mercado: primeiro a Egum, depois Exu e Iemanjá. Ao terminar os preceitos, levantaram o mastro da bandeira branca, no largo do mercado, em Santo Amaro da Purificação.

Bembé é uma festa realizada pelas comunidades de terreiro. Segundo a tradição oral, a festa começou em 1889, quando João de Obá – “pai de terreiro”⁴ – reuniu filhos e filhas de santo e armou um barracão de pindoba,⁵ enfeitando-o com bandeirolas para comemorar o aniversário da abolição. A atitude de João de Obá se relacionava também ao costume dos pescadores em ofertarem flores e perfumes para a Mãe D’água; eles iam de canoas e saveiros enfeitados, até São Bento das Lajes para levar presentes para as “águas”. Esse ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas.

Os adeptos dos terreiros de candomblés continuaram realizando os festejos do Bembé. Nas décadas de 1920 e 1930, alguns assumiram as realizações dos preceitos, a exemplo do Ogã Mininho.⁶ Neste período, os preceitos e rituais eram mantidos em sigilo e somente as pessoas ligadas ao culto, a exemplo de Toninho do peixe,⁷ sabiam dos fundamentos que caracterizavam o Bembé. Em razão da repressão pela qual passavam os candomblés baianos, nas décadas de 1950, era necessário pedir autorização policial para a realização da festa,⁸ que sempre era concedida. Entretanto em 1956 um delegado da cidade proibiu a realização dos festejos do 13 de maio. Segundo depoimento dos moradores da cidade, ele e sua família sofreram um acidente automobilístico, sendo este episódio atribuído ao ato de proibição da festa. Em 1958, aconteceu a explosão de duas barracas de fogos no largo do mercado, na véspera de São João, fato que também foi associado pelos adeptos ao ato de “proibição”.

Passaram-se alguns anos sem a tradicional festa do mercado. No entanto, os documentos pesquisados nos sugerem que as perseguições policiais, brigas, enchentes e explosões foram alguns dos fatores que fizeram as comu-

4 Utilizo “pai de terreiro”, respeitando ressalvas feitas por alguns dos entrevistados. Eles dizem que antigamente, os babalorixás eram conhecidos como pai de terreiro/ feiticeiros.

5 Pindoba é uma palha retirada de um coqueiro onde o fruto [coco] é pequeno.

6 Jeovazio dos Santos, também chamado de Menininho, foi suspenso como ogã, mas não chegou a ser confirmado. Conhecia os cânticos da nação Angola e se destacava nos candomblés pelos seus conhecimentos.

7 Um dos pescadores que organizava a festa.

8 Essa informação foi cedida pela professora e escritora Zilda Paim, pesquisadora da cultura popular em Santo Amaro.

nidades de terreiros, grupos de capoeira e maculelês reivindicarem o Bembé como uma celebração imprescindível na cidade de Santo Amaro, uma espécie de obrigação religiosa, cujas liturgias estão relacionadas aos cultos afro-baianos. Fala-se que mesmo com a proibição policial, os pescadores continuaram a devoção de presentear as águas, por acharem que as pescarias ficavam fracas quando “não batia” o Bembé. Desta forma, ficou marcado no imaginário dos populares que, devido à proibição da festa, aconteciam catástrofes na cidade.

Nesta perspectiva, o objetivo deste texto consiste em perceber e analisar as reelaborações sobre as comemorações do 13 de maio, em Santo Amaro da Purificação, através do estudo de caso Bembé do largo do mercado. Serão levados em consideração os rituais que se caracterizam como práticas sagradas do candomblé. Neste sentido compreendo que tais práticas imprimem nas ruas da cidade a reatualização do patrimônio civilizatórios africanos. Tomarei como referência a análise da memória coletiva sobre o 13 de maio.

Assim, busco analisar como as comunidades de terreiros e demais grupos envolvidos no festejo elaboraram aspectos da memória sobre o 13 de maio; os modos de convivência e as atitudes de alguns personagens que, durante a primeira metade do século XX construíram formas de sociabilidades no intuito de reorientar suas práticas religiosas. As pessoas que faziam parte daquele festejo elaboraram estratégias para reinventar tradições na circulação e utilização do espaço público, como uma forma de territorializar os valores de matrizes africanas, no largo do mercado. (SODRÉ, 1999)

O objetivo é compreender e evidenciar outras versões que se refere à maneira como os grupos não privilegiados concebiam e participavam das comemorações dos 13 de maio. Desta forma, tento captar como as comunidades de terreiros, os capoeiristas e grupos de maculelês davam sentido as suas práticas e atribuíam significados ao Bembé, por meio de suas lembranças.

Nesse sentido, vejo as recordações como evidências de outras versões sobre as celebrações do 13 de maio, ainda que essas lembranças não anulassem o sentido atribuído aquela data comemorativa pela memória oficial. Devo salientar que com a implantação da República no Brasil, houve uma disputa em torno da imagem do novo regime, cuja finalidade era atingir o imaginário popular a fim de recriá-lo dentro de valores republicano. Para isso, os símbolos, alegorias, rituais e mitos tornaram-se elementos poderosos para as projeções de interesses, aspirações e medos coletivos, à medida que

tiveram êxito em atingir o imaginário popular plasmando visões de mundo e modelando condutas. (CARVALHO, 1990) Não obstante, as práticas culturais negras que aconteciam nas comemorações pelo 13 de maio, tornavam visíveis, os conflitos e as experiências em torno das elaborações de versões não oficial sobre as lembranças desta data, por meio daquilo que chamo memória coletiva.

É necessário também acrescentar que a noção de representação elaborada por Roger Chartier (1990) criticou a polarização entre a objetividade da estrutura e a subjetividade das representações. A proposição do autor é que, para ultrapassar tal polarização é necessário considerar os esquemas culturais que geram as percepções próprias de cada grupo como instituições sociais, incorporando as demarcações da própria organização social sob a forma de categorias mentais e de representações coletivas. Chartier (1990) também identifica o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler, afirmando que as representações do mundo social apresentam-se como universais, mas são na realidade discursos determinados pelos interesses dos grupos que as forjam. Ele entende que as representações são “matrizes de discurso e de práticas diferenciadas que têm como objetivo a construção do mundo social e como tal a definição contraditória das identidades, suas e dos outros”. Assim, as apropriações são social, institucional e culturalmente determinada, produzindo formas diferenciadas de interpretação. (CHARTIER, 1990, p. 18-28)

A territorialização dos axés no espaço público

Entendo que o Bembé não carrega em si a lógica do catolicismo popular, a exemplo da festa de Nossa Senhora da Purificação⁹ que acontece dia 2 de fevereiro, com procissão, missa e cortejo da santa até a igreja da matriz, o que é bastante comum aos festejos religiosos baianos.¹⁰

As festas da padroeira de 2 de Fevereiro, há tempos que bem longe, vão o povo santamarense em homenagem a Imaculada Virgem da Purificação, a padroeira

9 É importante destacar que apesar do dia 2 de fevereiro constar no calendário dos festejos baianos como dia consagrado para lemanjá, não observei entrega de oferenda para esse orixá, como o que acontece no dia 13 de maio.

10 Sobre esse assunto ver Sousa (2003).

da cidade, realizada todos os anos em 2 de Fevereiro, estas homenagens são divididas em novenas iniciadas em 24 de Janeiro, no dia 31 do corrente mês acontece à lavagem em que como de costume, vultoso grupo de raparigas, aos acordados de afinadas charangas percorre, munidas de cânticos, as ruas da cidade após a lavagem do templo. E finalmente aos 2 de Fevereiro e de acordo com o programa publicado, após as missas de 4 e 8 horas da manhã, teve lugar às 10 horas da manhã, a missa festiva celebrada pelo Pe. João de Deus. No dia 3 saem à procissão com o Clero, Irmandades, Corporações religiosas e grande massa popular. As festividades da padroeira se encerram com uma grande queima de fogos de artifícios. [...]¹¹

Diferente dessa festa, o Bembé caracteriza-se pelos diversos rituais que compreendem o universo dos cultos dos orixás, sendo que o calendário da festa coincide com o da semana do dia 13 de maio. Nos primeiros dias que antecedem esta data, começam as cerimônias de preparação do Bembé. Os ritos destinados aos ancestrais e a Exu são realizados nas vias que dão acesso a cidade. Segundo os adeptos dos candomblés, o objetivo desse ritual é evitar complicações, propiciar bons acontecimentos e “abrir caminhos”. Essa cerimônia é restrita, pois as pessoas que dela participam são ligadas aos terreiros e se responsabilizam pela organização da festa. Há uma sequência na realização desses ritos, o de Iemanjá é um dos mais significativos, uma vez que a festa é em sua homenagem. Mas também ocorrem oferendas para Oxum.

Refliro que essas práticas ganharam conformações políticas, cujas injunções simbólico-culturais caracterizaram as formas de lutas numa dimensão de amplo alcance social (SODRÉ, 1988) Isso remete às disputas pela memória do 13 de maio. Apesar da dimensão religiosa da festa, os personagens e grupos reorientavam lutas cotidianas no território do mercado, buscavam recriar práticas de apropriação discursiva sobre a memória desta data entre os afro-descendentes.

Portanto, é pertinente lembrar os comentários de Nicolau Parés (2006), sobre a ocupação do espaço urbano pelos candomblés. Ele realça que os candomblés passaram a constituir um dos meios mais importantes de agregação social, identidade e resistência cultural da população negro-mestiça. O referido autor acentua que em palavras de Wilson Roberto de Mattos, a concepção de territorialidade/territorialização não se restringe apenas à análise identificatório da ocupação de alguns espaços físicos determinados, e

11 Biblioteca Pública do Estado da Bahia, O município de Santo Amaro, 9 de fevereiro 1924, 307.

sim se refere, sobretudo à ocupação de espaços sociais de alcance mais amplo singularizando-os através de injunções simbólico-culturais.

Saliento, também, que as lembranças podem ser compreendidas como umas das injunções de amplo alcance social, pois elas constituíram-se no interior de um grupo. Os indivíduos são inspirados pelos grupos onde estão inseridos nas várias ideias, reflexões, sentimentos e paixões que se originam no interior das experiências em uma determinada comunidade. Para além da constituição dos sentimentos e paixões, essas “inspirações” corroboraram para organização e silêncios como também evidenciaram os discursos que compreendo como referenciais sobre a memória. Desta forma, as lembranças podem ser reelaboradas ou simuladas a partir dessas vivências e interesses dos grupos os quais pertencem essas mulheres e homens.

Portanto, levo em consideração o fato da memória ser mais que uma recordação individual de um tempo pretérito, remoto e estático. Ela configura-se como redes de relações, conformadas em quadros sociais, que resultam das experiências vivenciadas. Por sua vez, constituem os indivíduos e ao mesmo tempo informam sobre as influências e regras combinatórias que sustentam as lutas e definem os conflitos, bem como as sociabilidades, nas construções identitárias de um determinado grupo.

A memória pode ser interpretada como um mecanismo discursivo, apontando para a complexidade das relações sociais. Ela é uma referência importante para refletirmos sobre os campos de disputas entre os grupos e sujeitos que se articulam nas lutas cotidianas por meio das mediações mítico-religiosas, como o que acontecia no largo do mercado da cidade de Santo Amaro. Tais lembranças podem ser compreendidas como uma maneira de perceber o processo de organização das populações negras, por mediação da memória da nova realidade social da pós-abolição.

Sendo assim, os discursos sobre o festejo do Bembé, não se limitam a uma simples evocação do passado, mas realçam as reinterpretações sobre as memórias das lutas do passado.

Tal sentimento de persuasão é o que garante, de certa forma, a coesão no grupo, esta unidade coletiva, concebida pelo pensador como o espaço de conflitos e influências entre uns e outros. A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a ‘um ponto de vista sobre a memória coletiva’. Olhar este, que deve ser analisado, considerando o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios. (HALBWACHS, 2006, p. 74)

As fontes de pesquisa que utilizo são os textos escritos pelos memoria-listas. Priorizei os livros da professora Zilda Paim e Herundino da Costa Leal. A primeira, pelo contato com os grupos de samba e maculelê, também por ter sido, durante alguns anos, coordenadora do culto afro em Santo Amaro, embora afirme não ter ligação religiosa com as casas e terreiros de candomblés da cidade. Já Costa Leal, em seu livro *Vida e Passado de Santo Amaro*, (1950) constituiu uma fonte sobre as diversas manifestações culturais dos santo-amarenses.

As crônicas dos jornais que circulavam em Santo Amaro foram importantes, à medida que serviram para contrapor as temáticas surgidas a partir das entrevistas. Em se tratando de uma produção textual da primeira metade do século XX, analisá-las significou averiguar como as práticas culturais negras foram compreendidas pelas elites, e também como os articulistas se referiam a essa festa.

Já os panfletos ajudaram a visualizar a estrutura e organização dos eventos. Algumas das fotografias utilizadas foram encontradas em acervos particulares, muitas das quais estavam dispersas, mas forneceram importantes pistas sobre a cidade nos anos da década de 1930. A maior parte desse acervo imagético foi produzida no campo de pesquisa, onde fotografei as sequências dos rituais. Constituiu-se, portanto, como memória visual, à medida que registraram aspectos das *performances* das cerimônias.

Realizei entrevistas que acentuaram a importância dos significados da festa e foram utilizadas como referências para traçar uma breve trajetória do Bembé, bem como forneceram relevantes indícios sobre as experiências e o cotidiano de Santo Amaro no início do século passado. As tradições orais foram de grande relevância, pois revelavam aspectos simbólicos das vivências daquelas pessoas. Assim, as letras dos sambas, as cantigas dos maculelês e as ladainhas de capoeiras foram de grande utilidade para a compreensão dos aspectos simbólicos da comunidade que realiza o Bembé.

Busco perceber como as lembranças se organizam em textos narrativos capazes de apontar as disputas pela memória social da festa. Pretendo compreender como as pessoas dos candomblés vivenciaram os conflitos e as solidariedades, num período de reorganização das relações sociais. Em se tratando de uma data que simbolizou o fim do estatuto da escravidão no Brasil. Compreender as relações instituídas foi um das indagações ao longo da pesquisa.

É significativo relacionar o conceito de memória social ao de territorialização, uma vez que ressalto a articulação dos seguintes conceitos: práticas culturais, territorialidade/memória e valores. Neste sentido, a noção de território, segundo a definição de Muniz Sodré (1988), é entendida como uma força de apropriação exclusiva do espaço, resultante de um ordenamento simbólico, capaz de engendrar relacionamento de aproximação e distanciamento. O território apresenta-se como um lugar necessário à formação de identidade grupal/individual, no reconhecimento, de si em relação aos outros. Assim, a interpretação das expressões culturais/religiosas engendraram lugares originários de força ou potencial social para os grupos que experimentaram a cidadania em condições desiguais.¹²

As celebrações são entendidas como mediações articuladas no território e na construção das identidades. Segundo observei, o termo *Bembé* aplicado ao evento celebrativo do dia 13 de maio é para os moradores do Pilar, Ilha do Dendê e avenida Caboclo, também sinônimo de *Candomblé*.¹³ (CASTRO, 2001) O modo de relacionamento desses atores sociais, por meio das experiências vividas no espaço do Mercado de Santo Amaro, leva-se a entender que as ações relativas a determinados saberes/religiosos de um grupo implicam em localizá-lo territorialmente. O mercado adquiriu significado especial, conforme se tornou cenário das práticas religiosas, bem como era o lugar de trabalho dos que festejavam. Ali se negociavam os artigos utilizados para os preparos das oferendas.

O principal aspecto a ser analisado é a memória como sendo um mecanismo discursivo, portanto é uma noção importante para refletir sobre os campos de disputas entre os indivíduos e grupos que se articularam para consolidar o *Bembé* como modo de demarcação do território e afirmação da alteridade. Compreendo que as lembranças são estruturadas a partir das vivências dos indivíduos com o grupo. Os anseios, percepções e modos de interpretar a vida são orientados pelos discursos, que os grupos proferem. Tais discursos estruturam e dão sentidos as concepções que norteiam as experiências dos homens e mulheres no mundo onde constroem suas marcas.

12 Segundo o autor a territorialização não se define como mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultante de um ordenamento simbólico), capaz de engendrar regime de relacionamento, relações de proximidade e distância.

13 O termo *Bembé* é sinônimo de *Candomblé*. Cf. *bater bembé*. *Fon/yor.bèmbé*, espécie de tambor.

Reafirmo que a análise da reelaboração do passado, não se limita a uma simples comemoração passiva do 13 de maio, mas trata-se da dinâmica em que os participantes, através de ritos e concepção de mundo, buscavam contar outra versão de suas experiências.

A representação do 13 de maio e do 20 de novembro, como duas datas que simbolizam o negro no Brasil, foi analisado pelo antropólogo Micênio Santos (1991). O autor realizou uma descrição das comemorações da abolição da escravatura no Brasil, ao longo do primeiro centenário. Foram escolhidos para sua análise, os textos produzidos por diferentes grupos e instituições sociais que pensaram essas comemorações. Para ele, não havia oposição entre as duas datas, pois ambas são referências importantes para se analisar como foram pensadas as populações negras no Brasil. Santos (1991) afirma que nem o 13 de maio é tão oficial, nem o 20 de novembro é tão contestador, apesar das distinções quanto às formas que são apresentadas as experiências dos negros no Brasil.

Segundo abordagem do autor, essas datas são objetivamente diferenciadas pelos símbolos cultuados e seus significados. Considera que o 13 de maio tem o caráter oficial, por está ancorada no imaginário popular, e que desde sua origem histórica representou o dia em que o povo foi à rua comemorar o fim da escravidão. Portanto, essas ressalvas remetem para o entendimento da existência de uma perspectiva recorrente naquelas comemorações,¹⁴ à medida que foram consideradas em sua análise a ação do Estado, a participação do povo, de pretos e brancos, católicos e umbandistas, candomblesistas, em torno do evento. Santos (1991, p. 198) conclui que

[...] o 13 de maio parece ter se consolidado como uma data presente no imaginário popular. Uma data reverenciada por muitos grupos e que foi sendo disciplinada, transformando-se em uma data oficial que reúne, sincretiza e religa grupos sendo reconhecida nacional e oficialmente e considerada uma data de todos, ricos e pobres, monarquistas e republicanos, brancos e pretos.

Algumas dessas categorias são abstratas demais para se compreender as dinâmicas e a complexidade dos conflitos cotidianos entre os grupos mais interessados que construía sua cidadania. Entre as categorias avaliadas como abstratas está a noção de “povo” (SANTOS, 1991), uma vez que esta noção, pouco ajuda à compreensão desses conflitos. Outros aspectos também preci-

14 Sentido do que retorna ao ponto de origem.

sam ser analisados. Embora, essa data esteja ancorada no imaginário popular como sendo o dia em que se comemorou o fim da escravidão, é preciso levar em consideração que os grupos e indivíduos que participavam dessas comemorações apropriaram-se dos significados simbólicos de diferentes formas, inclusive dos espaços onde se realizavam tais eventos, a partir dos interesses e ideias que os orientavam.

Em se tratando das experiências da pós-abolição, problematizar a memória social, enquanto campo de disputa, pode ser promissor para se perceber as construções do novo momento histórico que se instituía o regime republicano, bem como compreender as dinâmicas e arranjos das solidariedades e dos conflitos envolvendo os atores sociais.

Por conseguinte, as análises sobre as comemorações extrapolam a perspectiva de continuidade, pois a compreensão dos rituais festivos como inversões sociais, onde havia momentos de suspensão dos conflitos e regras ou fusão das diferenças são também interrogados pelos historiadores nos aspectos que apontam para as mudanças e, não somente observadas na longuíssima duração como explicita Maria Clementina Pereira Cunha (2002). Compreender as permanências, sem destacar as nuances sutis de mudanças seria não perceber a capacidade dos homens e mulheres de reorientarem seus anseios e expectativas, face aos contextos e as adversidades em que tais celebrações aconteciam.

Concordo com Micênio Santos (1991 p. 2), quando afirma que essas manifestações em torno do 13 de maio tinham como princípio original a participação de populares na comemoração do fim da escravidão. Entretanto, é preciso perceber que as práticas culturais negras assumem pressupostos políticos que possuem caráter que singularizam formas específicas de embates entre os segmentos sociais na disputa pela realização dos seus projetos. Há que se questionar o sentido dessas práticas nos diferentes momentos e, também, se todos aqueles que comemoravam compartilhavam dos mesmos significados.

Uma leitura mais atenta sobre essas comemorações é informada por Albuquerque (1999, p. 25). Conforme suas análises em torno da comemoração do 2 de julho, os baianos “podiam construir, divulgar, confrontar e/ou assimilar leituras e projetos diversos para o seu mundo social”. A autora acrescenta que as festas pertencem aos contextos sociais que as comemoram e produzem, impondo seus próprios impulsos e cores. (ABREU, 1994) Desta forma, as manifestações comemorativas que acontecem em Santo Amaro também sugerem várias possibilidades de compreensão. Entretanto, analiso

aquela que visualizo como sendo, a mais conflitante, pois os seus participantes, utilizando-se dos referenciais civilizatórios de matrizes africanas, buscaram justificar sua pertinência nas comemorações do 13 de maio. Os referenciais de explicação do complexo infortúnio/fortuna e ventura/desventura, altar-oferenda, baseiam-se “nas continuidades” reinventadas das tradições em cultuar Iemanjá. (PARÉS, 2006)

Através das entrevistas e tradições orais percebi que aparecem conteúdos silenciados pela memória hegemônica. Tento realçar por meio das análises das lembranças dos entrevistados esses conteúdos, que não foram decodificados como possuidores de um repertório, capaz de questionar a memória dominante. Tais conteúdos são significativos, pois imprimiram uma singularidade discursiva nas disputas pela memória histórica, de modo que, visibilizá-los constituem um desafio.

Walter Fraga Filho (2006) chama a atenção para algumas das atitudes de ex-escravos e senhores no Recôncavo Baiano, nos dias seguintes ao 13 de maio. Ele realça que uma análise mais apurada dos festejos dos 13 de maio (1888) pode revelar sentimentos e expectativas dos ex-escravos em relação à nova condição de livre. Diz o autor, “[...] naqueles dias, os ex-escravos encontraram oportunidade de questionar abertamente os padrões e etiquetas de mando senhorial, ou simplesmente de ignorar as ordens dos senhores.” Percebo que de algum modo Fraga Filho (2006, p. 128-129) sugere a possibilidade de construção de novas etiquetas de relacionamentos, mediante as atitudes demonstradas pelos ex-escravos. O autor acrescenta que

[...] de qualquer forma, aquele foi um momento marcante, em que os ex-escravos tentaram aprofundar as transformações nas relações cotidianas de poder, dentro e fora das propriedades. Aos olhos dos ex-senhores, as reações dos libertos não passavam de atos despropositados, frutos da ‘embriaguez’ e dos entusiasmos.

Baseada nessas reflexões, concluo que as populações negras daquelas cidades do Recôncavo, apesar das difíceis e perversas condições estabelecidas desde o período anterior à abolição, tentavam instituir formas de interferir nos projetos mais amplos de participação nos espaços urbanos, por meio das manifestações que eram norteadas pelos novos e tradicionais valores e práticas. É necessário refletir sobre as diferentes memórias sociais, sobretudo aquelas constituídas como repertório cultural sobre as populações negras. Para isso, levo em consideração que as memórias são discursos, e como tal

comportam em suas diferentes versões, conflitos e disputas, assim como são capazes de expressar os laços de solidariedade e afetos.

Para Sahlins (1990), há uma interação dual entre a ordem cultural constituída na sociedade e a ordem cultural vivenciada. Conclui que “se por um lado a cultura é historicamente reproduzida na ação, por outro lado ela também é alterada historicamente na ação”. É esse movimento que possibilita que os atores sociais estabeleçam interpretações diferenciadas e que as sociedades elaboram consensos. Logo se as culturas são alteradas historicamente, a memória pode ser interpretada a partir dos conflitos e suas alterações históricas, ou seja, pode ser percebida na diversidade em que os grupos articulam suas demandas e expectativas.

As narrativas sobre a memória do 13 de maio, encontradas nos jornais, são interpretadas como sendo uma das formas de ações sobre as populações negras. As crônicas apresentadas refletem o “consenso” que pretende tornar hegemônicas as interpretações sobre o passado, escamoteando as lutas pela sobrevivência de homens e mulheres que comemoravam o fim da escravidão. Vale a ressalva de que, mesmo os grupos em lugares sociais mais privilegiados, disputavam a importância simbólica e sentido das memórias.

As lembranças sobre o passado não se instituíram como algo desprovido de intenções, ao contrário, as memórias sobre os eventos são reapresentadas como aspectos desse passado, fenômeno que possibilita aos indivíduos e grupos sociais articularem estratégias, as quais podem informar valores, posições frente aos anseios, conflitos e esperanças, e realçar as relações de poder. A memória social produzida pelas tradições e práticas culturais destes grupos, comunidades de terreiros, capoeiristas, maculelês e grupos de sambas são ampliadas a partir das injunções que se articulam nas experiências sobre o passado, o que corresponde à participação política desses grupos ao reivindicarem nova inserção no mundo.

Considerando que as lembranças possibilitaram as reivindicações dos homens e mulheres que viveram no período das primeiras décadas do século XX, tento refletir sobre vários aspectos do significado dessa festa, para a comunidade de santo, os capoeiristas e maculelês. Nesse sentido, verifico como a ocupação do espaço público apontava para a compreensão de algumas nuances da tessitura social, acentuando as disputas pelas memórias sobre o 13 de maio.

Nas versões que foram investigadas busquei averiguar se a memória do 13 de maio era diferenciada daquelas que as crônicas apresentavam.

Os periódicos que circulavam em Santo Amaro silenciaram, em suas narrativas, a festa do Bembé do mercado. Mas, em contrapartida realçaram aspectos sociais, ou seja, em Santo Amaro, haviam projetos em utilizar o 13 de maio como marco divisor, no sentido de estimular a noção de uma apaziguada relação entre negros e brancos, e de propagar o ideal de uma nação civilizada.

Há no mínimo um aspecto fundamental que preciso relembra-los, o Bembé está inserido num contexto de instauração do novo regime político. O primeiro ano em que se comemorou o aniversário da abolição também foi o ano da implantação da República. Logo, diferentes elementos vão configurar e contribuir na composição da nova ordem política e social, esses “novos tempos” exigem de quem o viveu “novas etiquetas” e estratégias.

As narrativas sobre a festa do Treze de Maio em Santo Amaro e as possíveis representações das memórias sociais

Neste capítulo, analiso aspectos das narrativas sobre a memória social do treze de maio, tomei como referência o Bembé do largo do mercado.¹⁵ Busquei nos jornais notícias que se reportassem à participação das comunidades de terreiro nas celebrações do treze de maio. Procurei perceber de que modo essas notícias eram narradas, e se as crônicas que estavam nos diários e periódicos faziam referências às práticas culturais negras. Importava saber se havia evidência da festa do Bembé nos jornais locais e soteropolitanos.

Os jornais escolhidos foram os que circulavam em Santo Amaro nas primeiras décadas do século vinte. Utilizei também alguns dos panfletos elaborados e distribuídos pela Secretária Municipal de Turismo e Cultura que divulgavam a festa, bem como as memórias que foram escritas pelos autores Herundino da Costa Leal e Zilda Paim, eles narraram em seus livros algumas das manifestações que envolviam os africanos e seus descendentes. Recorri também a algumas entrevistas, utilizei como critério aspectos como idade, as participações em grupos de sambas, grupos de maculelês e capoeiras, como também a aproximação com a festa e os bairros onde moravam.

15 No âmbito das ciências humanas, a problematização da narrativa é influenciada pela interlocução com a teoria literária, pondo em evidência os aspectos teórico-metodológicos que interferiram nas abordagens e conceitos, e escrita da história. Ver Kramer (1992, p. 131-173).

Quanto aos critérios para a escolha dos jornais, aqui analisados foram os que apresentaram melhores condições de manuseio. Havia um número significativo de periódicos e diários que circulavam na cidade de Santo Amaro: *O Echo santamarense*, *O Município de Santo Amaro*, *A paz*, *O Combate*, *A tezoura* [sic], *A Verdade*. Com exceção do *Echo Santamarense*, que era um diário do século XIX, os outros tiveram suas edições no início do século XX, nos quais foram encontradas notícias que narravam as celebrações do 13 de maio sem fazer referências à festa do Bembé. Também utilizei dois diários de maior circulação da capital, *A Tarde* e o *Diário de Notícias*.

Segundo as narrativas, três diferentes cerimônias constituem os fundamentos do Bembé, a reverência aos ancestrais, que fundaram a festa; as oferendas a Exu, que acontece em diferentes lugares, e o Orô do orixá, que são os diversos ritos destinados à Iemanjá e o presente de Iemanjá. Nisto constituiu o processo Ritual da festa. Percebi que, segundo os adeptos dos candomblés, o Bembé foi ressignificado, para além da comemoração pelo fim da escravidão, ganhado uma dimensão religiosa. Sobretudo, após a explosão que aconteceu em junho dos anos de 1958 e as subsequentes enchentes, tornando-se um evento bastante reivindicado pela comunidade dos terreiros, e compreendido a partir da noção de obrigação em contraposição aos diferentes acontecimentos que os adeptos identificaram como catastróficos.

Nesse sentido o termo Bembé é sinônimo das práticas sagradas do candomblé. Por isso a relação que a festa assume no contexto das comemorações do 13 de maio merece destaque, no que se refere as outras manifestações que acontecem na praça do mercado nesse dia. Considero pertinente definir o que os participantes entendem como sendo o Bembé do mercado: as comemorações do 13 de maio consiste na reunião das manifestações do samba de roda, do maculelê, do nego fugido, da capoeira e outras expressões artísticas. Entretanto o Bembé, propriamente dito, acontece publicamente nos três dias após os ritos de alimentação de Egum e Exu (ritos privados), reservados aos iniciados. Para os participantes da festa do 13 de maio, o Bembé, só acontece quando há xirê, no barracão do mercado; mesmo quando outros eventos acontecem no largo do mercado, ainda assim, aquelas manifestações não são consideradas como sendo o Bembé.

Segundo informações dos participantes, quando interroguei como seria o Bembé, naquele dia? Achando que o Bembé era sinônimo de todos os eventos que aconteciam como samba de Roda, maculelê, capoeira perguntei se a

entrevistada iria para o mercado participar do Bembé? A resposta foi: “hoje não vai ter Bembé, só amanhã.” Desta forma, para comunidade que organiza a festa, o Bembé está relacionado aos rituais que acontecem nos candomblés, são os diferentes ritos que o caracterizam. Nesse caso o Xirê, as sequências rítmicas de cânticos e danças sagradas que acontece no Barracão do mercado, nos três dias de festa.¹⁶

Nas narrativas foram evidenciados os obstáculos e conflitos vivenciados por eles para conservarem a festa até os dias atuais. Desta forma associações entre religiosidade e reivindicações políticas se misturam na memória sobre da festa do Bembé. Assim, as comunidades de terreiro, caracterizam o Bembé levando em consideração que os ritos que o constituem, não só evitam os infortúnios e as desventuras, mas também ampliam a ventura, a fortuna, trazendo benefícios para “toda uma cidade.”¹⁷ Seu acontecimento representa o cuidado com o sagrado, e visa restabelecer a força vital da cidade, se contrapondo as situações trágicas, os tempos de penúria e experiências traumáticas como as enchentes, explosões e incêndios.

Suponho que a perspectiva de explicação da cosmologia nagô oferece uma importante pista de como aquela comunidade interpretou as possibilidades de comemorar o fim da escravidão, uma vez que utilizando as referenciais da sua cultura, imprimiu uma leitura diferenciada de como lembrar o dia em que juridicamente se concretizara a extinção do estatuto da escravidão no Brasil. Vale ressaltar que as obrigações do candomblé tem significado amplo para seus adeptos, mas a noção de sobrevivência e de dar continuidade existência e material são aspectos de maior procedência para aqueles que delas comungam.

Nicolau Parés (2006) interpreta que um dos aspectos do significado das obrigações consiste em regenerar o axé das divindades e da congregação tendo como princípio a troca dar para receber. Entretanto, o princípio dar para receber assume uma amplitude diferenciada da lógica das sociedades ocidentais, à medida que as “trocas” são experienciadas de diferentes maneiras e guarda diversos significados. Tanto o oferecimento da dádiva, quanto recebimentos da dádiva ofertada têm dimensões restritas e amplas no âmbito do significado das práticas rituais do candomblé.

16 Em conversa com Nicinha no dia 12 de maio de 2006, perguntei: como seria o Bembé? Ela respondeu dizendo que: “hoje não vai ter Bembé”. Vai ter apresentação de samba, maculelê. O Bembé será no sábado, ou seja, dia 13. Nesse ano o presente foi levado para o mar no domingo que foi no dia 14 de maio.

17 Essa concepção é dita por José Raimundo em uma entrevista realizada em março de 1997.

Dá uma obrigação representa de forma mais ampla a garantia da existência vital e psicológica de quem se oferece como iniciado, essa possibilidade pode ser manifestada de diversa maneira. A relação que as comunidades que realizam o Bembé estabelecem através dos rituais está associada a vários princípios, mas o mais significativo é a o de renovar o axé, numa perspectiva de pedir a continuidade existencial, evitando acidentes, pedindo pela sobrevivência dos habitantes da cidade, em suma é a tentativa de, a partir das obrigações, gerar a possibilidade de que nada venha a ocorrer a ponto de ameaçar a vida das pessoas.

Neste sentido, foi justificado a necessidade de reatualização da festa. Observei, aproximadamente, sete cerimônias que se constituíram como sendo o processo ritual da festa: os ritos para Egum, que são realizados três dias antes no barracão; após a sua realização, são feitas as cerimônias para Exu, o padé, esses acontecem pelo menos em três locais diferentes e momentos distintos, mas com o mesmo sentido. Alguns destes ritos são restritos. Um dos ritos para Exu acontece nas encruzilhadas, que ficam localizadas nas estradas que dão acesso a cidade. São os “mais velhos” e experientes que o realizam.

Também são realizadas o Orô do orixá, rituais de fundamentos que tem como finalidade “acordar o orixá,” consiste em diferentes ritos, vão desde a escolha das folhas litúrgicas, aos sacrifícios votivos de determinados animais, cânticos e toques apropriados que em se tratando da festa do Bembé são destinados para Iemanjá e Oxum. Na sequência do processo ritual, e antes da cerimônia do Orô, é necessário levantar o mastro sagrado, coloca-se o Ixé, poste central que simbolicamente estabelece que o barracão do mercado é um território sacralizado, portanto apto para a realização da festa litúrgica. Para que aconteça a sacralização do barracão realiza-se cerimônias para “plantar” os elementos de fundamento correspondente ao intótu, e também o da cumeeira.¹⁸ A cerimônia do Ixé é a preparação do chão, os axés. Os elementos que são assentamentos para receber a cumeeira que em geral são representações dos orixás consagrados e que protegem o barracão. No caso do Bembé a cumeeira é consagrada a Xangô.

Os ritos de preparação do barracão visam reatualizar o axé do barracão do mercado cujo nome é “o axé que nunca morre.” Nesse contexto ritual,

18 Intótu é uma entidade relacionada a terra, plantar o intótu é enterrar os fundamentos que sustentaram de forma mística é constituir e fundar um território sagrado; a cumeeira está associada ao intótu é a parte de cima que constitui o mastro.

acontece os ritos para Exu, que consiste no Padê, popularmente conhecido como despacho. Na sequência dos ritos há o que defino como a arrumação do presente. Esse ritual acontece no terreiro responsável pela festa, o babalorixá, os Ogãs, Equedes e demais pessoas do terreiro, retornam para o espaço do mercado, a fim de realizarem mais um rito para Exu.

Essas são cerimônias que acontecem antes da chegada do presente e início do Xirê¹⁹ da noite do dia 12 de maio. A festa do Bembé é elaborada a partir de uma concepção que visa interação entre o mundo da experiência cotidiana e aquele demarcado por um tipo diferenciado de experiências, que considera os seres invisíveis, as entidades espirituais. Portanto os rituais constituem-se enquanto um conjunto de práticas que são estruturadas requerendo dos dois universos a comunicação interativa entre seres humanos e seres espirituais. As práticas religiosas ritualizadas na festa dos 13 de maio são institucionalizadas, à medida que fornecem mecanismos de interação social e assumem um caráter normativo e ordenador para aquela comunidade.

Os critérios de escolha do terreiro

Alguns dias antes da primeira semana do mês de maio as lideranças dos terreiros da cidade e alguma autoridade que representa a prefeitura se reúnem para o sorteio, geralmente ele é realizado na Secretaria de Turismo e Cultura; o objetivo desse sorteio é a escolha do babalorixá responsável pelas cerimônias religiosas e pela organização da festa, e conseqüentemente, o terreiro onde vai acontecer os ritos privados. Contudo é a prefeitura responsável pela logística da festa financiando os objetos, pagando os ingredientes utilizados nos rituais, fornecendo transportes, alimentação e colaborando financeiramente com os terreiros que participam do xirê, no largo do mercado. Os sorteios foram utilizados como critério após o falecimento de Tidú, um dos Babalorixás que durante quase trinta anos foi responsável pelo Candomblé do mercado.

Nos anos de 2006, 2007 e 2008 o terreiro sorteado para a realização das cerimônias privadas foi o Ilê Axé Oju Onirê. Segundo informações de Nicinha, líder do grupo de Samba de Raiz de Santo Amaro, durante os quatro anos de gestão do prefeito João Melo, o líder religioso que assumiria a

19 Ordem de procedência na qual são cantados os cânticos e danças em louvor às divindades afro-brasileiras, que se inicia por Exu e termina com Oxalá, em alguns terreiros não se canta para Exu, sendo suas obrigações feitas antes das festividades.

responsabilidade do festejo seria o babalorixá José Raimundo, também conhecido como Pote, como efetivamente ocorreu. Os motivos que levaram a essa decisão não foram explicitados, mas posso conjecturar que o perfil de liderança do babalorixá foi um dos elementos que justificaria tal escolha, como também seu pertencimento a uma das “casas de Santo” mais antigas da cidade, o que lhe confere prestígio em relação aos outros terreiros.

O terreiro Ilê Axé Oju Onirê é regido pelo Babalorixá José Raimundo. Situa-se na Rodovia, próximo a Rua da linha, sendo um prolongamento da Avenida Caboclo. Trata-se de um terreiro novo, como pouco mais de dez anos, sua origem ritual é o Viva Deus de Santo Amaro.²⁰ Nos três anos em que realizei o trabalho de campo percebi pequenas mudanças na programação dos eventos. Algumas se referiam ao número de terreiros, que participaram da festa, outras manifestações artísticas, já os aspectos rituais esses foram mantidos, mesmo quando havia poucas verbas destinadas para a realização da festa. Em alguns anos em que o poder público doou maior soma em dinheiro, em outros as verbas destinadas para os festejos foram menores. No entanto, isso não afetou as cerimônias litúrgicas do Bembé. Nos anos 2006 e 2007 além do maculelê, samba de roda e capoeira também aconteceu apresentação do nego fugido. Em 2008 só o Bembé foi realizado. Esse aspecto das comemorações pode reiterar a compreensão de que os rituais relacionados ao Bembé são considerados imprescindíveis, uma vez que a festa é estruturada a partir de cerimônias que constituem as obrigações anuais do candomblé.

Segundo José Raimundo (informação verbal):²¹

A festa do Bembé dá início com a alvorada. E à noite tem o tradicional Xirê, ta entendendo! Mas antes tem os fundamentos do Candomblé, durante toda a semana: alimentação dos Eguns dos antepassados, depois alimenta Exu, que no candomblé é o mensageiro dos orixás e no último dia alimenta a dona das águas.

De acordo com as explicações do babalorixá as cerimônias do Bembé começam duas semanas antes da semana do treze de maio, quando são realizadas as oferendas destinadas aos Eguns dos ancestrais que iniciaram o Candomblé do mercado. Esse é um dos rituais restritos aos iniciados, mas nem todos os adeptos do terreiro participam deste rito. São os sacrifícios votivos para os ancestrais femininos, as iami, e também para os Eguns, José Raimun-

20 Ilê Axé Omin J' Jarrum, localizado no Pilar.

21 Entrevista realizada no dia 16 de março de 1997.

do salienta que não é permitida a participação de quem não é iniciado nessas cerimônias complexas pois inspiram cuidados. Em geral tais rituais mantêm os conteúdos semânticos intactos. Mas pode assumir diferentes conformações, a depender do terreiro que os realizam, podendo haver sacrifício de animais ou não. Conforme assinala o babalorixá o sentido destas oferendas para Egum é reverenciar os mais velhos que iniciaram o Candomblé do mercado.²²

Alimentar Egum, como se refere o entrevistado é um rito complexo que consiste em ofertar além de sacrifícios votivos, e outros elementos rituais colocados em um recipiente feito em palha, denominado balaio, que após depositados os conteúdos, ou fundamentos são encobertos por tecido branco e levados para locais apropriados, os bambuzais. Essa cerimônia é realizada com deferências e cuidados; os cânticos são entoados como espécies de orações, os adeptos vibram buscando certas finalidades litúrgicas, cujos sentidos é reverenciar e saudar aqueles que vivem no mundo do Orum.

O culto a Egum data-se do século XIX ainda hoje na Ilha de Itaparica existe terreiros que se estruturam como destinados aos mistérios litúrgicos desse tipo de culto. São cultos que fazem parte do complexo religioso Nagô (SANTOS, 1976), eles obedecem a certos sistemas litúrgicos. Entretanto, o Culto que acontece em Itaparica tem especificidades mais complexas, pois é estruturado como um sistema que segue princípios hierárquicos. Os ritos que são realizados, de forma privada, no Bembé do mercado atendem o um processo ritual diferenciado, é um ritual propiciatório que visa saudar os ancestrais em sinal de respeito aos que fundaram o candomblé.

Esse ritual é marcante à medida que acentua a importância das pessoas que no passado, desempenharam significativos papéis na fundação dos primeiros candomblés. Neste caso, a comunidade que realiza a festa do Bembé, compreende que esses rituais, na perspectiva de manter viva a memória daqueles que desenvolveram papéis relevantes na hierarquia (BRAGA, 1995) daquela festa e comunidade.

Assim os rituais que são feitos para Egum visam reverenciar e reconhecer a trajetória dos antepassados que fundaram o Bembé do mercado. É uma busca para estabelecer laços de profundo significado com os ancestrais, à medida que se reconstitui elos de permanência dos que não estão “neste plano de vida” com o grupo, através dos ritos que solicita a existência simbólica

22 No ano de 2006, foram realizados os rituais para Egum e Exu nos dias 02 e 05 de maio.

dos mesmos, isso demonstra os importantes requisitos de reconhecimento dos antepassados e a reatualização de possíveis vínculos. Segundo as observações o sentido de alimentar Egum é o mesmo que reconhecer o elemento material e humano que motivou e originou a existências daqueles que os alimentam, é reconhecer a existência daqueles, num outro plano, o “orun”. (BRAGA, 1995)

Nas cerimônias para Egum havia uma atmosfera mais solene; as pessoas que dela participaram assumiram uma postura mais contida, acentuando a respeitabilidade pelos “mais velhos” e atribuindo a ela certo mistério. Conforme as ressalvas feitas por José Raimundo, os cultos privados também se destinavam as Iami. Salientou que o culto às (Iyami Agba), as mães ancestrais são de profunda importância no sistema ritual da festa, pois estas entidades são compreendidas como, seres temíveis, coléricos e prontos para atacar os mortais. Mas, são também detentoras da fertilidade dos campos e fecundidade das mulheres, pois controlam o fluxo menstrual destas e a germinação das sementes. O mais curioso, no entanto, é que se reportam a elas como sendo responsáveis pelas catástrofes: secas, inundações, morte.

No sistema do pensamento religioso Nagô-Yorubá, elas ocupam posição semelhante a Exu, elas são entidades ambivalentes, indispensáveis à ordem do panteão Nagô-Yorubá. (CARNEIRO, 1983) Essa ambiguidade que as envolve é devido o caráter primordiais e arcaicos de sua natureza, reportando-se a um universo sem fronteiras nem limites definidos, onde o que conta é a totalidade e não a diferença. Portanto, conjugam em si mesma, todos os opostos: masculino, feminino, feitiçaria e antifeitiçaria, bem e mal.

Já nos rituais para Exu, existe uma aura mais descontraída, principalmente os ritos realizados no barracão do mercado, onde os feirantes e curiosos acabavam por observar. Neste culto as performances dos Ogãs, Equedes e dos demais participantes são diferente, os cânticos assumem uma conotação mais entusiasmada, embora também aconteçam no barracão, há momentos em que os ogãs cobrem os galos e o rito assume um caráter privado.

O padê de Exu acontece três dias após o rito para Egum, estes ocorrem em vários momentos e lugares diferenciados, muitas vezes no terreiro. Há os sacrifícios votivos de animais nas estradas, que dão acesso a cidade, nos entroncamentos. Esse é um dos ritos que exige do babalorixá muita atenção e cuidado, pois:

[...] É uma responsabilidade muito grande da pessoa que está fazendo a festa, que é o candomblé de uma cidade, de um povo, todavia quando não faz o can-

domblé do mercado, tem muitos acontecimentos, então alimenta-se Exu; por causa das brigas, das confusões, das destruições: Alimenta Exu, pra ele ficar satisfeito e deixe a festa terminar em paz [...]»²³

Na concepção de José Raimundo é grande a responsabilidade de realizar o candomblé do mercado. Ele parece traduzir como essa narrativa o sentido dos ritos realizados para Exu. No entanto, existem outros ritos realizados para Exu, há os que acontecem no terreiro, os realizados no barracão do mercado, e aqueles realizados nos entroncamentos rodoviários que dão acesso. Eles assumem sentidos semelhantes, mas há especificidades quanto à forma do ritual. Embora, o sentido demonstrado na narrativa sejam propiciar a continuidade da existência dos moradores da cidade, e da comunidade que os realizam. Há também um sentido restrito de possibilitar que a festa termine sem confusões.

Assim as obrigações realizadas dividiram-se nas cerimônias públicas e privados que por sua vez constitui um único processo ritual que caracterizam o Bembé do mercado. Como foi dito os primeiros ritos foram realizados antes da alvorada, o anúncio público da festa, eles desenrolam-se nos entroncamentos e vegetações que estão nas vias de acesso da cidade. Buscam-se a abertura do caminho, no sentido de proteger a cidade de destruição e evitar tragédias, como o acidente da véspera de São João no ano de 1958. José Raimundo recorre a memória dos eventos trágicos ao afirmar que se alimenta Exu por causa das destruições, existe nessa narrativa a rememoração dos acontecimentos do passado em relação às possíveis tragédias. Ele salienta e levar em consideração os significados atribuídos aos rituais como aspectos preponderantes da festa do Bembé, são rituais sagrados que definem as comemorações.

Nas narrativas está implícita a compreensão que os adeptos atribuem aos rituais realizados no Bembé. As concepções sugeridas pelo babalorixá evidenciam que em sua ótica a sua responsabilidade é propiciar que o destino dos habitantes daquela cidade, por meio da realização das obrigações, não seja afetado pela tragédia.

Os ritos realizados para Exu nos entroncamentos correspondem a uma concepção que apresentam a lógica de como as comunidades de terreiros enxergam a sociedade onde estes se inserem, portanto abrir o caminho, com tais oferendas é inferir que toda a sociedade compartilha do mesmo destino, comum a compreensão da cosmologia dos adeptos dos candomblés. Seguindo essa interpretação, são realizados no terreiro a conexão entre as múltiplas

23 Entrevista realizada com José Raimundo no dia 31 de julho de 1999.

forças, algumas benignas, outras hostis que possam impedir a realização dos indivíduos naquela sociedade.

O objetivo da obrigação é aplacar as forças negativas, que originam as tragédias e aliar-se às forças benignas que poderão ampliar a ventura, evitando situações sinistras como a morte prematura, e as perdas.

Cerimônia de consagração do Barracão do Mercado

O ritual realizado para o levantamento do Ixé,²⁴ corresponde a um conjunto de ritos que institui o cenário sagrado onde acontece o encontro dos diferentes terreiros para a realização pública dos rituais: como o Xirê, oferendas a Exu e a recepção do presente para Iemanjá. Os atores que dele participam são os adeptos do terreiro de José Raimundo em alguns adeptos do terreiro Viva Deus de Santo Amaro.

Para a descrição dos rituais tomarei por base de análise as entrevistas que foram feitas, as observações e fotografias que tirei no decorrer do processo ritual. As imagens que utilizo são aquelas que dão melhor visibilidade aos rituais. Desta forma comento os movimentos que aparecem nas imagens. Busquei os ângulos que realçasse mais nas cerimônias os aspectos que considere mais significativo.

Tive a preocupação em respeitar os limites que me foram colocados pela comunidade, tentei não violar a ética que norteia os aspectos privados dos rituais. No entanto, tive acesso considerável a esses aspectos privados. Durante a pesquisa, em determinados momentos, observei aspectos bastante particulares nos rituais. Como não sou iniciada e sabendo das afinidades pessoas entre eu e as pessoas as quais pesquisei, procurei não evidenciar alguns dos aspectos privados dos rituais, uma vez que tais particularidades não comprometeriam descrição e análise.

Segundo a definição de Góis Dantas (1982), terreiro é a expressão empregada para indicar o local onde o grupo religioso se reúne, mas também se utiliza esta expressão para designação casa de santo e centro. Considerando que na festa do Bembé ocorrem ritos privados e públicos em locais distintos, utilizarei o termo barracão para diferenciar²⁵ o barracão do mercado onde acontece as cerimônias públicas, do terreiro onde se realizam os ritos priva-

24 Esse ritual na instalação do mastro central aconteceu dia 10 de maio às 3hs da madrugada.

25 Local onde se celebram os cultos aos orixás.

dos do festejo. O termo barracão também é utilizado pelos entrevistados para se referirem ao local onde acontece a festa. O largo do mercado é um espaço onde ocorre o desenrolar cotidiano das atividades comerciais dos feirantes, pescadores e comerciantes.

Para que o espaço do mercado se torne um território sagrado é necessário que o terreiro, escolhido no sorteio, constituísse por meio das práticas rituais de caráter privado um barracão. É neste barracão que todos os outros terreiros participam do xirê. Entretanto o terreiro que assume a organização, e a responsabilidade pelos rituais, exerce uma liderança momentânea, definindo assim uma reorganização dos locais; neste sentido os espaços da cidade são interpretados pelos adeptos dos candomblés como extensão do barracão, uma vez que muitos dos ritos também acontecem em outros pontos importantes da cidade.

A pertinência em distinguir a noção de terreiro e de barracão é para diferenciar a especificidade do candomblé do 13 de maio, pois o barracão do mercado ganha uma amplitude simbólica e material à medida que os terreiros de diferentes nações se reúnem no intuito de fazer o Bembé do mercado.

O Barracão do mercado



Figura1 - Ritual de sacralização do espaço do mercado, rito que defini o espaço sagrado do barracão 2008

O barracão é uma construção feita em madeira, e palhas de palmeiras, com cobertura de telha de eternit, medindo aproximadamente 10 metros de largura, por vinte de comprimento. É erguido no centro da praça do mercado.²⁶ Segundo José Raimundo, esse barracão tem uma dijina, “o Axé que nunca morre”. Essa informação me faz interpretar que os diferentes terreiros reunidos para celebrar o 13 de maio no mercado buscavam reatualizar a cada ano, a força vital que deu origem ao barracão.

Segundo os entrevistados a vivência no mundo implica em fundá-lo, e isto é feito através de preceitos no solo que se irá habitar. A construção do mundo é constituída por meio de encontros que se baseiam nas experiências com as divindades, os elementos da natureza e o sobrenatural. Os lugares são compreendidos a partir de significados subjetivos que podem justificar edificação do terreiro (barracão do mercado). Neste caso a anuência dos orixás é que determina as regras das oferendas feitas ao chão. Observei que a terra assumia um destaque significativo, na postura dos adeptos e nos elementos utilizados, como a água os cânticos de saudação: “Onílè mo juba oìbà òrìsà Ìbà onílè”.

O babalorixá diz que existe um cântico de saudação aos espíritos, os Onílè, os donos da terra. “Saudamos aos senhores da terra com respeito e devoção, saudamos aos orixás e saudamos aos senhores da terra”. Para ele o barracão é um espaço sagrado e suas portas separam este espaço, que é inviolável do espaço profano, nesse caso, os arredores que se limitam com a feira.

Para plantar ou reatualizar o Axé do barracão²⁷ se realiza um rito. Faz parte deste rito suspender a cumeeira, que é a parte de cima do mastro, e enterrar os fundamentos no chão. Os adeptos que dele participa são as filhas os filhos de santo, ogãs e equedes. Os adeptos vestiam suas indumentárias, panos, turbantes, e colares. Posicionaram-se ao redor da cumeeira e realizaram orações para plantar no intótu (chão), elementos que constituía o axé.²⁸

Neste momento a postura era de reverência, os adeptos mantinham-se numa posição que demonstravam humildade, todos de cócoras ao redor de um centro demarcado por mastro, peça de madeira, iluminada por luz de

26 Praça Manoel Querino.

27 Plantar o axé é colocar em lugares apropriados um conjunto de elementos rituais através de ritos específicos que tem por finalidade potencializar os espaços e os objetos.

28 A cumeeira é colocada geralmente dia 10 de maio, antes do início do primeiro Xirê.

velas. Os pontos extremos do barracão também eram iluminados por velas enquanto se desenrolavam as cerimônias.

A cumeeira é o que sustenta simbolicamente o barracão consagrado a Xangô e se divide em duas partes: (céu) cumeeira, e a (terra) intótu. Coloca-se em cima de uma espécie de prateleira um recipiente com os elementos simbólicos do orixá o qual se destina a reinar no barracão. No chão plantam-se também elementos que são diferentes daqueles colocados na parte de cima. As partes de cima e de baixo formam duas estruturas onde se dá os angorosis, linguagem litúrgicas da nação angola, ou os Orìkì, que são os cânticos litúrgicos de saudação aos orixás.

Na sequência o Babalorixá aproxima-se do centro onde estão sendo realizados os fundamentos. Ele pronuncia palavras em língua litúrgica, enquanto os outros participantes mantêm uma postura de reverência e com atenção respondem as orações também em língua litúrgica. Uma Ebâmi²⁹ coloca um dos elementos litúrgicos (milho branco cozido) no centro do mastro, enquanto os demais respondem as orações ritmadas em melodia e palmas rítmicas. Outros se aproximam de forma a saudarem o centro do barracão como quem estabelece comunicação com Orixá, sem que haja incorporações.

Seguindo o movimento do babalorixá, os adeptos se levantam e se movimentam formando um círculo. Nesse momento, observa-se que foi amarrado ao mastro um ojú branco, pano que compõe as indumentárias do sistema religioso. As pessoas ficam em pé, mas a concentração é mantida, acontece então desenrolar das sequências da cerimônia. O babalorixá começa a cantar música litúrgica, se articulando numa linguagem de interação e ao mesmo tempo de comanda o toque dos atabaques, estabelecendo uma comunicabilidade com os alabés.

Os sons dos atabaques equacionados aos cânticos estabelecem a sequência dos movimentos. Esses instrumentos que se localizam ao lado direito do barracão, são os três ilus ou atabaques de tamanhos diferenciados: o rum, atabaque maior, rumpi, de tamanho médio, e lé, o atabaque menor. Enquanto as pessoas dançam e cantam no movimento de continuidade, o babalorixá sai do círculo, pegam um dos vasilhames que contem elementos feitos com mistura de azeite de dendê e farinha, enche as mãos, e vai até a frente do

29 Também fala-se ebômim, filha de santo que tem mais de sete anos de iniciada.

barracão ao mesmo tempo em que pronuncia palavras místicas, espalhando aquela substância na entrada do barracão.

O babalorixá despachar Exu, no intuito de evitar brigas, aborrecimentos, ele afirma que aquele “ato” são os pedidos ao mensageiro, Exu. Pois ele propicia comunicação entre os dois mundos, veicula situações de conflitos mas também garante a realização de acontecimentos benéficos. Após o despacho forma-se círculo onde os adeptos realizam cânticos litúrgicos de saudação a Exu como também a alguns outros orixás.

Para José Raimundo erigir a cumeeira é transformar o espaço num centro de força, ali se estabelece o centro do mundo. No alto o mundo do òrun, embaixo, o àiyé. Esse poste de madeira que se localiza no centro do barracão é o local onde circulam as diferentes formas de danças e é o elemento que une os dois espaços: o “o céu e a terra”. É neste espaço onde os diferentes terreiros da cidade desenvolvem laços de intimidade com seus orixás pedindo-lhes proteção e garantia de vida para o povo de santo, como também para os moradores da cidade.

Há um conjunto de normas para a realização dessas cerimônias, uma vez que, os ritos privados incluem também aqueles realizados nos assentamentos de Iemanjá e Oxum. O rito para Exu, e a instalação do barracão são um dos elementos que dão sentido e garantem o desenvolvimento dos rituais públicos. Os elementos que compõe a parte de cima do Ixé, fora colocados em uma vasilha branca, perto do recipiente azul, percebi também que havia alguns objetos os quais os adeptos consideram de fundamento como as feramentas de Xangô: o oxé (machado de duas laminas), pilão pequeno, velas e outros elementos.

Essa cerimônia compreendeu um conjunto de pequenos e significativos ritos que se configuram como sendo os fundamentos da festa. Foram eles as orações, cânticos, danças apropriadas, gestos e saudação a Exu.³⁰ Os atores envolvidos assumiam uma postura litúrgica, por meio dos gestos que faziam, também cantavam e rezavam para os orixás, enquanto depositavam os elementos que compõe a força que protege o barracão: velas e acaçás. Relembravam os ancestrais, saudando os antigos pais de santo que iniciaram Bembé, sobretudo Tidu, que institucionalizou a festa.

30 Os rituais iniciaram aproximadamente as 04hs30min e foi concluída as 7hs da manhã do dia 10 de maio de 2007.

Dando prosseguimentos aos ritos, Pote despacha a rua com a colaboração de um dos iniciados que sai para o lado externo do barracão derrama cachaça e espalha farofa. Um dos ogã circulou o barracão e, em seguida, realizou um pequeno rito. Enquanto os outros ogans tocavam os atabaques ele soltava fogos avisando a abertura pública do Bembé, a alvorada.

José Raimundo explica que os rituais precedentes ao levantamento Ixé ou da cumeeira, constitui parte do processo, que houve cerimônias para os mensageiros, os guardiões e os ancestrais masculinos e femininos. Sendo que cada um destes princípios receberam através dos ritos propiciatórios suas oferenda. Para Exu as oferendas foram diferenciadas. Ele citou alguns dele como Exu alaketu, onã, lona. Afirmou também ter feito oferendas para as yami, representação dos ancestrais femininos. Não detalhou como se desenrolou os ritos, mas afirmou que são realizados de forma restrita, pois exige cautela e conhecimento. Desta forma o Axé do barracão foi “plantado”, ou seja, instituído o centro, a base mística onde se realizariam as cerimônias públicas do Bembé.

A memória como patrimônio

Nas narrativas que começavam com os motivos pelos quais os terreiros se reúnem para realizar as comemorações do 13 de maio, o Bembé aparece como uma comemoração que indica o pertencimento dos moradores, do Pilar, Ilha do Dendê, Trapiche e da Avenida Caboclo, a uma lógica de explicação do mundo, cujas referências encontram-se no sagrado e religioso. Perceber o mundo considerando os valores apreendidos no universo religioso do candomblé pode ser significativa à medida que ampliam-se o sentido que se conferiam as práticas religiosas, para além do limite de uma explicação fantasiosa sobre a realidade. Tais práticas como bem analisa Mattos (1994) assume injunções de amplo alcance social à medida que a partir da consolidação do Bembé, os adeptos utilizavam suas práticas religiosas e culturais como mediadoras na constituição da memória sobre as experiências histórica na pós-abolição. As lembranças dos entrevistados servem como referência importante para compreendermos como aquele grupo traduziu em seu cotidiano os valores que orientavam suas práticas. Neste sentido, o que orienta meu olhar para as lembranças é a noção de que elas sinalizam para a construção discursiva da memória das experiências vividas em contextos bastante adversos. É pertinente observar que a dimensão política na análise da cultura,

me fez considerar que o candomblé pode ser compreendido como uma das forças sociais ativas no campo das relações raciais, em Santo Amaro.

As experiências relatadas apontaram para a configuração de diferentes formas como se manifestavam as redes sociais que de algum modo ajudaram na organização em torno da consolidação dos candomblés. A festa insere-se como uma das representações que poderia ser utilizada para a territorialização dos valores de identificação do grupo na disputa pela memória do emblemático 13 de maio.

Equacionado tais aspectos percebo que as referências culturais/religiosas aqui analisadas têm dimensão complexa, uma vez que é a partir da orientação mítico religiosa que se configuravam a construção de espaços de lutas. Tais práticas conformaram imprescindíveis referências que forneceram características nas especificidades históricas que apontavam para a construção da sobrevivência da comunidade e da dignidade existencial dos indivíduos que dele participavam.

O Bembé do mercado forneceu elementos para compreender a consolidação simbólica de organização e estruturação do grupo, à medida que a proibição da festa estava intimamente ligada aos aspectos da intolerância das elites santo-amarense ao conjunto de práticas relativas ao culto religioso. A proibição do Bembé foi uma das tentativas para reorganização e controle, por parte das elites e do poder público sobre as manifestações religiosas no interior da cidade.

Os argumentos utilizados para que o Bembé fosse proibido era de que, lá no mercado, quando a festa acontecia em meio a desordens e as pessoas responsáveis pelos rituais se vestiam de preto, com chapéus de cor na cabeça. Na contramão desses argumentos, os adeptos passaram a organizar a festa realizando os atos e fundamentos próprios ao culto dos orixás. Fato que representa um divisor temporal que respaldaria a realização do Bembé de forma institucionalizada e reconhecida pelo poder público.

O Bembé foi realizado durante quase 30 anos pelo terreiro de Tidu. Os conflitos travados entre este e Zilda, de algum modo, refletia as situações que envolviam a manutenção da festa. A noção ritualística reclamada por Zilda, provavelmente, pode estar associada à figura de João de Obá, uma vez que não há confirmação ou reconhecimento de laços de parentesco com o suposto, tão pouco se tem notícias de pessoas que já tenham vivido sob sua proteção no âmbito espiritual.

A festa também se relaciona à prática dos pescadores em colocar presentes ao mar para homenagear Iemanjá, e, levando em consideração que o universo dos pescadores e do candomblé são relacionados, alguns pescadores eram do candomblé, ocupando cargo de ogã, ou eram amigos de pessoas da religião. É o caso de Mininho, que aproximadamente nas décadas anos 1930 era quem organizava o Bembé correndo na comunidade um “livro de ouro”, com objetivo de conseguir recursos para comprar as ofertas que iriam ao balaio destinado à mãe d’água.

Quando aconteceu o acidente envolvendo as barracas de fogos no mercado, o Bembé que já estava proibido. Esse é um dos fatos que na memória dos adeptos estava profundamente associado à proibição da festa. Discutir a relação de troca do Bembé com a sociedade mais ampla implica em compreendê-lo levando em consideração dois aspectos fundamentais, um deles diz respeito à memória sobre o tempo em que não se era permitido utilizar o espaço da rua, como cenário para vivenciar as práticas culturais negras.

O segundo aspecto é sobre a perspectiva de ressaltar as experiências da comunidade tendo como referência o 13 de maio, como data emblemática para lembrar as lutas pelo fim da escravidão. Buscar traduzir nessa data as referências de uma memória que pudesse ser rememorada, tendo em vista as referências civilizatórias que aproximassem a comunidade da lógica que lhes conferiam sentido as suas experiências no mundo onde viviam. Era uma forma de posicionamento no mundo que pretendia hostilizá-los, e interditar a lógica na qual as comunidades dos terreiros evidenciavam e conferiam sentidos as experiências que construíram com o fim da escravidão.

Sobre a gênese do candomblé (PARÉS, 2006), argumenta que não se pode reduzir a uma posição de “classe” ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, deve ser também encarado como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria dinâmica interna. Mais adiante afirma o mesmo autor, a ritualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidade de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerente à micro política africana.

Conforme o argumento do referido autor, as relações estabelecidas entre os adeptos dos candomblés coadunam com uma lógica de complementaridade, à medida que a dimensão religiosa/ política encontra explicação

no conjunto mítico de suas experiências. Ainda é interessante analisar que naquela visão de mundo as relações são percebidas como se a vida cotidiana fosse integrada, o que implica numa percepção de um sentido coletivo, porquanto da busca da manutenção da dinâmica existencial do grupo.

Neste sentido, a vida dos moradores, seus dramas e explicações diante das adversidades que viviam foram elementos demonstrativos das lutas que tiveram numa sociedade que lhes negavam os direitos básicos. Entretanto, suas ações encontravam nas justificativas religiosas a adequada orientação. Algumas das lembranças narradas acentuam as escolhas desses atores, como também as suas ações, construíram formas importantes de imprimir na festa pelo fim da abolição a herança civilizatória constituindo o patrimônio compartilhado pelo grupo que rememoram a festa do Bembé e reelabora a cada ano.

Referências

- ABREU, Marta. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*, v. 7, n. 14, 1994, p. 183-203.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de Santos. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistências nos candomblés da Bahia*. Salvador, Edufba, 1995.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- CARNEIRO, Mariano Cunha. Artes afro-brasileiras. In: ZANINI, W (Coord.). *História da arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles, 1983. (v. 2)
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira Cunha(org). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: UNICAMP, Cacult, 2002.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vôvo Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FRAGA FILHO, Walter. *Na encruzilhada da liberdade: história de escravos e libertos na Bahia (1870 – 1910)*. Campinas: UNICAMP, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MATTOS, Wilson Roberto. *Práticas culturais e religiosas negras em São Paulo (do território destruído ao território reconstruído)*. 1994. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Unniversidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Unicamp, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Micênio. *13 de maio, 20 de novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais*. 1991. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

SANTOS, Juana Elbien. *Os nagôs e a morte: Pàdè Asìsì e o culto Egum na Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1988.

SOUSA, Vilson Caetano. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico de Salvador*. Salvador: UNEB, 2003.

Fontes

Orais

Celino – Babalorixá. Entrevista gravada em 9 de abril de 1997.

Donália – Yalorixá do Terreiro *Ilê Erume- Fá*. Entrevista gravada em 25 de fevereiro de 2008.

Edite – Ialorixá. Entrevista gravada em 03 de abril de 1997.

Ernesto Ferreira (Noca de Jacó) – 97 anos de idade, Ogã. Entrevista gravada em 15 de março de 1997. 60 mim.

Felipe Santiago – 70 anos de idade, mestre de capoeira de angola, residente em Santo Amaro. Entrevista gravada em 4 de abril de 1997, 60 min.

José Raimundo (Pote) – 34 anos de idade, Babalorixá, do Terreiro *Ilê Axé Oju Onirê*. Entrevista gravada em 16 de março de 1997 e 31 de julho de 1999, 60 mim.

Zilda Paim – 70 anos de idade, memorialista. Entrevista gravada em 4 de março de 1997, 60 mim.

Maria Mutti, diretora do NICSA. Entrevista gravada em 6 de abril de 1997.

Impressa

Jornal Oficial da Prefeitura – 1958. Arquivo Municipal de Santo Amaro.

Folha de Santo Amaro, ano 1, n. 02, maio de 1998. Arquivo Municipal de Santo Amaro.

A Tarde, 1919-1935. Arquivo Público do Estado da Bahia.

Echo Santamarense, 1887-1888. Arquivo Público do Estado da Bahia.

O Município de Santo Amaro, 1917-1937. Arquivo Público do Estado da Bahia e IGHBa.

O Diário de Notícias, 1910-1928. IGHBa

A Paz, 1924-1936, IGHBa.

A Verdade, 1931-1937, IGHBa.

A Tezoura, 1924-1933, IGHBa.

O Combate, 1910-1928, IGHBa.

O NICSA – Núcleo de Cultura de Santo Amaro, folhetos da Festa do Bembé: 1997, 1988, 1993.

Memórias

PAIM, Zilda. *Isto é Santo Amaro*. Salvador: Imprensa Oficial, 1951.

LEAL, Herondino Costa. *Vida e Passado de Santo Amaro*. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1950.

Imagéticas

Acervo fotográfico da Secretaria da Indústria e Turismo.

Acervo fotográfico de Florisvaldo fotos.

Discografia

Mestre Felipe Santiago & Mestre Macaco. *Salve Deus! Salve a Pátria!*, 2001.

Tradições Orais

Samba do Grupo Raiz de Santo Amaro.

Cantigas de Maculelê de Santo Amaro.