

Instrução Registro Bembé do Mercado

Processo de Instrução de Registro:
01450.004789/2014-46 para
reconhecimento patrimonial da
celebração Bembé do Mercado por meio
de execução TED IPHAN/UFRB.

Maio, 2019.



Sumário

1. Bembé do Mercado: à guisa de uma introdução
 - 1.1. Contextualização da investigação e metodologia da pesquisa
 - 1.2. Apresentação da equipe de pesquisa
 - 1.3. Informações sobre o dossiê
2. Mercado Municipal de Santo Amaro: a casa do Bembé
 - 2.1. A evolução urbana da cidade de Santo Amaro/BA e o seu Mercado Municipal
 - 2.2. Uma festa do Mercado
 - 2.3. O primeiro Treze de Maio e João de Obá
 - 2.4. Regular, institucionalizar, politizar
 - 2.5. Quando o Largo se torna Barracão
3. Bembé do Mercado
 - 3.1. Porque o Bembé não é uma “Festa de largo”
 - 3.2. Uma festa de sons
 - 3.3. Uma festa nas suas dimensões rituais
 - 3.4. Rituais
 - a. Reverência aos ancestrais
 - b. Rituais para Exu
 - c. *Xirê*
 - d. Preparação do Presente
 - e. O dia de domingo: o *Xirê* e a entrega do Presente
 - 3.5. As festas dentro da Festa: os bens associados ao Bembé do Mercado
4. Justificativa para registro do bem
5. Projeto de Salvaguarda
6. Referências

Índice de Imagens

Imagem 1: O bembé e seu chão, Zeza Maria, 2018.....	6
Imagem 2: Guias, Zeza Maria, 2018.....	12
Imagem 3: Lavanda, Zeza Maria, 2018	18
Imagem 4: Paço Municipal de Santo Amaro. Fonte: Biblioteca IBGE online	25
Imagem 5: Paço Municipal de Salvador. Fonte: Biblioteca IBGE online	26
Imagem 6: Arredores da Ponte do Xaréu. Imagem gentilmente cedida por Raimundo Arthur....	30
Imagem 7: Foto do Mercado Municipal. Imagem gentilmente cedida por Raimundo Arthur. Zeza Maria, 2018.	32
Imagem 8: Pai Pote e a feira. Zeza Maria, 2018.	56
Imagem 9: Rituais de preparação 1. Zeza Maria, 2018	65
Imagem 10: Rituais de preparação 2. Zeza Maria, 2018	66
Imagem 11: Rituais de preparação 3. Zeza Maria, 2018.	67
Imagem 12: Cumeeira. Zeza Maria, 2018.	68
Imagem 13: Cumeeira, saudação. Zeza Maria, 2018.....	70
Imagem 14: Xirê e bandeiras. Zeza Maria, 2018.....	71
Imagem 15: Ojá e Atabaque. Zeza Maria, 2018.	72
Imagem 16: Iemanjá. Zeza Maria, 2018.	73
Imagem 17: Nicinha no Bairro. Zeza Maria, 2018.	75
Imagem 18: Bandeira 13 de maio. Zeza Maria, 2018.....	76
Imagem 19: Consagração. Zeza 2018.....	78
Imagem 20: Mãe Manuela, Asé. Zeza Maria, 2018.....	80
Imagem 21: A mão de Mãe Lídia. Zeza Maria, 2018.....	85
Imagem 22: Os pés do samba. Zeza Maria, 2018.	86
Imagem 23: Maculelê. Zeza Maria, 2018.	87
Imagem 24: Paó. Zeza Maria, 2018.....	89
Imagem 25: Xirê e seus gestos. Zeza Maria, 2018.	90
Imagem 26: Atabaque e seu Ogã. Zeza Maria, 2018.....	91
Imagem 27: Rum, rumpi e lé. Zeza Maria, 2018.....	93
Imagem 28: Filha de santo e sua quartinha no entorno do Mercado. Zeza Maria, 2018.....	100
Imagem 29: Pipoca. Zeza Maria, 2018.	101
Imagem 30: Proteção. Zeza Maria, 2018.....	104
Imagem 31: Pai Gilson e as folhas. Zeza Maria, 2018.	105
Imagem 32: Para Exú. Zeza Maria, 2018.	111
Imagem 33: É o Bembé. Zeza Maria, 2018.	116
Imagem 34: Conexão. Zeza Maria, 2018.....	117
Imagem 35: Xirê sábado, Zeza, 2018.	119
Imagem 36: Pemba. Zeza Maria, 2018.	120
Imagem 37: Baba Geri adornando o balaio. Zeza Maria, 2018.....	122

Imagem 38: Comida votiva. Zeza Maria, 2018.	123
Imagem 39: Alimentar. Zeza Maria, 2018.	124
Imagem 40: Fogos. Zeza Maria, 2018.	126
Imagem 41: Barquinho. Zeza Maria, 2018.	127
Imagem 42: Fertilidade. Zeza Maria, 2018.	128
Imagem 43: Xirê e bandeirolas. Zeza Maria, 2018.	129
Imagem 44: Mãe Lina na Praia de Itapema. Zeza Maria, 2018.	131
Imagem 45: Presente e águas. Zeza Maria, 2018.	132
Imagem 46: Marujos. Zeza Maria, 2018.	134
Imagem 47: O Samba. Zeza Maria, 2018.	135
Imagem 48: Dona Nicinha. Zeza Maria, 2018.	138
Imagem 49: Socializar. Zeza Maria, 2018.	145
Imagem 50: Continuidades. Zeza Maria, 2018.	147
Imagem 51: Salvarguardar. Zeza Maria, 2018.	148

1. Bembé do Mercado: à guisa de uma Introdução

Desde o Treze de maio de 1889, como conta o povo de Santo Amaro, os negros têm celebrado o fim da escravidão nessa cidade. E o fazem da mesma maneira como se faz nos Terreiros: dançando, cantando, cultuando os Orixás. Porém, ao invés da festa acontecer lá nos terreiros, nesta data cívica, as filhas e os filhos de santo fazem o seu Candomblé no Largo do Mercado, centro da cidade de Santo Amaro. Quem chega lá, nessa festa secular, naqueles dias que antecedem a data em que, ainda hoje, se celebra a abolição da escravatura, pode ouvir o som dos tambores sagrados, no canto circular que liga o Povo de santo a outro lugar. Lugar que conversa com o espaço e com o tempo dos Orixás.



Imagem 1: O bembé e seu chão, Zeza Maria, 2018.

Sente-se o cheiro de lavanda, o frescor das folhas, o ritmo dos roçados das saias que, elegantemente, dançam para nos contar sobre aquele momento em que se ficou sabendo que a escravidão acabara e que era tempo de liberdade, aspirada com muito labor, por aqueles que por

ela lutaram e que, certamente, não a usufruíram em sua plenitude. É dançando no mercado que se celebra a ancestralidade. É cantando os cantos sagrados que se afirma, ano após anos, a identidade do povo de santo. É pela rigorosa e bela entrega nos rituais que, ao mesmo tempo, se agradece e se luta em prol da necessária reivindicação de que, um dia, quem sabe, a abolição das desigualdades seja, realmente, consumada.

O Bembé do Mercado é uma festa que, segundo narrativas populares, celebra o primeiro ano da publicação da lei da abolição da escravatura. Conta-se que, naquele dia, foram os pescadores e o povo de santo, sob a liderança de João de Obá, que transportaram para a rua o culto que era dos terreiros. Naquele ano, este Candomblé de rua durou três dias. No último dia – e como parte culminante desta festa – foi entregue uma oferenda para a Mãe D’água. E, desde então, assim é que se vive a celebração.

O caráter explícito desta festa – que, na verdade, é um conjunto de festas – geralmente, envolve um ciclo de 3 dias completos, com a pausa da Sexta-Feira, o dia de Oxalá. O primeiro dos dias é marcado por um sentido propiciatório, no qual os ancestrais são homenageados, dos rituais ao Xirê – a dança sagrada. Há, como veremos adiante e de modo pormenorizado, um conjunto de rituais de fundamento que preveem a comunicação com os ancestrais e a realização de obrigações específicas para reverenciá-los. Os antepassados, segundo a lógica do Bembé, garantem a continuidade da vida, significando procriação, descendência, fertilidade e abundância (BRAGA, 1992).

O segundo dia é dedicado ao Dono da Cumeeira: Xangô. Ele é o orixá dos raios, dos trovões e do fogo. O seu machado, que se chama oxé, é seu símbolo principal, evocador do poder da justiça. É um orixá/rei viril e atrevido, não gosta da mentira e pune quem a pratica, assim como pune os ladrões e os malfeitores (VERGER, 2018). É o orixá de João de Obá. Mãe Manuela, personagem importante desta festa, diz que “Xangô é próspero, alegre e não gosta da morte”.

O dia dedicado às Yabás é festivo e exuberante. Começa com a arrumação dos balaios, normalmente em um dos terreiros da cidade. Em 2018, a preparação ocorreu no Ilê Àsé Oju Onire, casa de Pai Pote. Enfeitam-se grandes balaios e neles colocam-se os fundamentos e os presentes dedicados às Yabás (orixás femininos): Iemanjá e Oxum. No Largo do Mercado, o barracão também é renovado, para se tornar ainda mais bonito: as talas de dendê, o mariô (a folha do dendezeiro), as flores... tudo para deixar o dia ainda mais alegre. O Xirê do sábado à noite é mais o concorrido e exuberante, marca o momento de louvor às Yabás. Desde o primeiro Bembé, é à Mãe D’Água

quem recebe os presentes como forma de gratidão pelo sustento e pela liberdade. No domingo, encerrando a festa e concluindo este último dia, há a entrega dos presentes na praia de Itapema. Enquanto os atabaques tocam e os balaios são finalmente colocados nas canoas, o povo de santo, na beira do mar, saúda Iemanjá, levando com as mãos um pouco de água até à cabeça, com gestos ritualísticos de reverência. E assim mais um Bembé é vivido.

As cidades coloniais do Recôncavo nada seriam sem a força das mãos – que as construíram e as carregaram – e dos pés – que andaram por caminhos tortuosos – desta população negra, que fora escravizada e segue lutando pela plenitude de sua liberdade, cujas ancestralidades permanecem presentes em toda a cidade e que tem no Mercado Municipal de Santo Amaro o seu lugar de encontros, de comércio, de sociabilidades e de resistência dos negros – primeiro como escravos, depois como cidadãos. O mercado tem abrigado os rituais de chegadas e de partidas, de fazer circular bens e mensagens, de dar e de receber todos os tipos de coisa e, com elas, suas energias espirituais.

Possivelmente, foi só após o final dos anos 30 do século XX e com a construção do atual mercado, que o Bembé (cuja primeira celebração foi na Ponte de Xaréu) passou a ser realizado no Largo do Mercado Municipal. Largo que se torna, todos os anos, um território sagrado, após o cumprimento dos fundamentos, da plantação do axé e dos outros rituais que circundam o espaço. Este Candomblé de rua pode ser vivido em suas várias camadas: espirituais, históricas, antropológicas, sociais, políticas... A festa mistura, sobretudo, religiosidade, resistência coletiva e enfrentamento das dores e dos lutos. Tudo isso com altivez e beleza. E é, sobretudo, uma festa da comunidade.

Esta celebração acontece em uma cidade que, assim como todo o Recôncavo, representa um lugar que está inexoravelmente ligado à diáspora africana, à colonização escravista e aos projetos de liberdade dos cativos, por consequência, ligado às religiosidades afro-brasileiras. Representa, também, uma celebração de resistência, seja porque comemora regularmente a liberdade, seja porque venceu o silêncio e as proibições, ou porque desde sempre – e até os dias atuais – lida com o racismo e com o preconceito, a partir de uma postura firme, ativa e com os pés fincados na sua fé. Para Ubiratan Araújo (2003):

O Bembé do Mercado, em Santo Amaro, tem grandes significados para a afirmação da cidadania negra no Brasil. Eliminados quaisquer traços de subserviência agradecida a princesa da abolição, emerge a evidência histórica da

luta popular contra o cativo e da força da cultura afro-brasileira como propulsora da resistência do povo negro no Brasil. Longe de ser uma excentricidade baiana, o Bembé representa uma série de manifestações populares em todo o Brasil (...) [que] evocam a luta contra a escravidão e afirmam valores importantes da cultura afrobrasileira (...) (ARAUJO, on-line).

Podemos, então, nos aproximar da celebração, buscando compreendê-la como um sistema cultural que possui a potencialidade de criar vínculos territoriais e de solidariedade, ancorados nas relações religiosas. Além disso, vemos como é possível reunir diversos personagens, normalmente distantes da historiografia oficial e apartados das decisões políticas, mas que constroem realidades e significados que dão novos sentidos à vida coletiva e aos processos históricos. E, ao vislumbrar os significados do Bembé, Queiroz (2009) imagina o passado e observa que o

(...) toque daqueles tambores sagrados dava dimensão à vida e à liberdade. Em meio aos batuques, cantos, orações e danças, as pessoas se aproximavam e traduziam a alegria de poder demonstrar ao mundo a sua crença, a sua fé. (QUEIROZ, 2009, p. 14)

Se olharmos para o presente, podemos ver essas mesmas dimensões de vida e de liberdade. Nos dias de hoje, durante quase uma semana, gente de várias partes que, juntamente com o Povo de santo da cidade – e de fora dela –, vem se reunir no mercado de Santo Amaro para dançar para e com os Orixás. É um Candomblé, é sagrado, mas seu lugar é a rua, é o mercado. E é este complexo que caracteriza essa celebração.

Possivelmente, o nome Bembé deriva da corruptela Candomblé, assim nos contaram muitos de nossos interlocutores para esta pesquisa. Até hoje há aqueles mais antigos, que falam Bembé ao se referir ao Candomblé. Em Cuba há uma festa com o mesmo nome, com a dança e os toques de atabaque, que apesar de não ter, necessariamente, um caráter ritual, é uma extensão da prática da *santeria*, com toques e canções dedicados aos santos ou aos orixás do panteão iorubá. As festas cubanas são animadas por tambores com o nome homônimo: bembé. Se as festas em Cuba têm um certo acento profano, o mesmo não ocorre com os três tambores do bembé (seria outra similaridade?) que animam essas celebrações. Estes podem ser de dois tipos: profano/laico, de tom festivo e para recreação (executados pelos seguidores das religiões de matriz africana e de seus orixás) e com um sentido religioso marcado com seus respectivos preceitos (COOPAT, 2007). Por fim, há, também, uma região angolana que se chama Bembé. Lá, também houve a colonização portuguesa e um intenso processo de cristianização. Talvez, o uso desta mesma palavra para tratar

de lugares, objetos, experiências distintas, mais do que coincidência, sinalize aspectos da diáspora africana e de suas religiosidades¹.

Celebração que é, também, lembrança. Narrativas únicas montam trajetórias que ligam origens centenárias aos dias atuais. Histórias de vida singulares, cujas tramas se fundem em meio a genealogias religiosas e culturais. Aqui emergem protagonistas desta narrativa exuberante e farta: João de Obá, Tidu, Noca de Jacó, Mãe Donália, Mãe Lídia, Mãe Iara, Pai Pote, Pai Gilson, Pai Sérgio, Baba Geri, Mãe Manuela e tantos outros que não estão nesta investigação, mas cujas memórias precisam, urgentemente, ser registradas. Além destes sacerdotes, os mestres da capoeira Ferreirinha, Amaral, Felipe, Adó; os mestres do maculelê: Popó e seus filhos Vivi e Vavá; Dona Nicinha, Edith do Prato e muitos outros do samba de roda.

Nesta festa de vínculos e de memória existe centenas de pessoas cujos nomes sequer conhecemos ou apenas os conhecemos pelas funções que exercem, mas, sobretudo, é preciso o “reconhecimento do povo das águas” (como diria Roque Ama Pesca). O que seria do Bembé sem a gentileza de seus pescadores? Aqui, neste relatório, estão representados por Tingo e Roque Ama Pesca. Os pescadores, de forma anônima, ano após ano, na singeleza do seu cotidiano, atuaram – e ainda atuam – como mensageiros agradecidos. Assim conta Roque Ama Pesca:

Como um mensageiro da mãe Iemanjá, o pescador, o marujo conduz não só as oferendas como os espíritos para a mãe. Tudo de bom, tudo o que a mãe deseja - porque mãe é coisa sagrada. Nós estamos aqui, na mãe natureza, então, se há um respeito para com a mãe, é para ser entregue o presente, as oferendas, tem que ter um mensageiro (...). Não existe não pedir licença para as águas ou não ter um canoieiro, um pescador.

Com estas palavras, o pescador apresenta a cosmologia da festa: uma festa que tem como objetivo louvar Iemanjá, cujo ponto alto é a entrega do presente, mas isso só acontece se houver licença – agô – e se houver consagração para servir ao orixá. O princípio da festa é o agradecimento e é a relação com a natureza, e isso não pode ser feito só. Não pode ser escondido.

Por esta razão, a festa é, também, um rito político, publicizada no Largo do Mercado Municipal de Santo Amaro, espaço público vital para a cidade. É impossível fazê-la despercebida; ela é testemunha do tempo e da vida do povo negro e do povo de santo. Mais do que isso, é possível

¹ Apesar de não pertencer ao escopo desta investigação este mapeamento, sugerimos, que esta pode ser uma atraente pista para reflexão para trabalhos posteriores.

que o Bembé aponte para modelos importantes de elaborar um futuro que inclua a diversidade, o respeito, a cooperação, a alegria e o orgulho.

Chico Porto diz que o Bembé é o “horizonte do povo negro” e, por isso, gera a possibilidade de levar a comunidade de Santo Amaro a assumir publicamente quem se é – é do Candomblé (?), é do povo-de-santo (?), é do capoeirista (?). Serve como espaço de mediação entre atores e espectadores diversos, o que permite a realização pública e livre de práticas religiosas subalternizadas. Em um contexto bastante recrudescido de intolerância religiosa e cultural, a preservação e manutenção desses espaços de realização se fazem fundamentais. Essa dimensão pública leva o poeta à seguinte afirmação:

(...) considero o Bembé como a representação cultural religiosa, uma manifestação popular e tradicional, talvez, a mais importante do Brasil no tocante à história do povo negro, escravo, após a assinatura da lei áurea. Porque o Candomblé era praticado nos quintais e quando João de Obá foi para a Ponte do Xáreu, com o povo do terreiro dele, e bateu o Candomblé no meio da rua o que foi uma afirmação de religiosidade, foi uma afirmação de liberdade, de dizer: não, eu tenho direito, eu vou praticar a minha religião, a céu aberto, e vou mostrar à população o que é o Candomblé.

Veremos, no decorrer deste Dossiê, como o Bembé do Mercado é capaz de catalisar questões importantes para a comunidade do Recôncavo Baiano – e, só por esta razão, já teríamos motivos suficientes para ficarmos atentos a esta celebração. Contudo, se seguirmos as pistas do poeta, é bem possível que o Bembé rompa os limites de nossa região e traga à tona lógicas

nacionais que nos aproximam dos movimentos de liberdade e das questões mais profundas que cercam a vida dos afro-brasileiros, principalmente, do povo de santo.



Imagem 2: Guias, Zeza Maria, 2018

1.1. Contextualização da Investigação e Metodologia da Pesquisa

Apesar do tempo breve, a pesquisa de campo amparou-se na metodologia etnográfica, amparada na realização de entrevistas. Algumas destas entrevistas foram realizadas com registro de imagem e de som para fins de produção dos documentários que acompanham este processo com vistas à salvaguarda da celebração; outras entrevistas foram apenas gravadas com o objetivo de consulta pessoal dos pesquisadores para redação dos textos que compõem o Dossiê. Contudo, como recorrente em uma pesquisa etnográfica, em muitos momentos foi impossível produzir registros, além das observações apontadas nos cadernos de campo dos pesquisadores.

A primeira fase desta investigação envolveu o acompanhamento da preparação da festa que se realizou em maio de 2018. Visitas à Feira e ao mercado, observação da produção e da feitura dos enfeites, preparação da indumentária e a participação nos rituais formaram o primeiro grupo

de atividades que foram observadas e registradas pela equipe, com acompanhamento e supervisão dos filhos e filhas de santo.

Nesta primeira fase, concomitante às atividades acima descritas, a equipe participou e registrou a festa do Bembé do Mercado. Durante toda a semana que ocorreu a celebração e em todas as atividades que foram permitidas a participação dos pesquisadores (pelos organizadores da celebração), ocorreu observação e, em alguns momentos, foi possível a realização de entrevistas. Esta foi, também, a fase de uma intensa coleta de imagens e de registros sonoros. É importante destacar que durante esta vivência foram abertas várias possibilidades de análise desta celebração e que, de forma alguma, foi possível explorá-las neste documento de modo integral.

Após este primeiro momento, dedicamo-nos à pesquisa das informações sobre a Festa e sobre seus personagens, anteriormente registradas e publicadas. Além de livros e artigos acadêmicos, investigamos jornais – tanto aquelas publicações relacionadas ao período que cerca a abolição quanto aos registros mais recentes sobre o Bembé do Mercado. Buscamos arquivos públicos – na tentativa de encontrar atas e registros de nascimento e óbito – e arquivos privados – como coleções de fotos e outros tipos de registro. Essa coleta de materiais, apesar de um tanto árdua e frustrante – porque a cidade de Santo Amaro não tem um arquivo público muito bem organizado –, revelou para a equipe o quanto a história da cidade e, principalmente, aquela dos homens negros e pobres (usualmente silenciada) precisa, urgentemente, ser estudada. Afinal, há dados abundantes a serem ainda descobertos, trabalhados, estudados.

A partir de outubro de 2018 duas ações aconteceram paralelamente. Foi nesse período que se iniciaram as entrevistas – com roteiro estruturado e registro audiovisual – de alguns dos participantes da festa. Infelizmente, muitos participantes ficaram de fora, este foi um efeito de gestão da própria pesquisa, na sua relação com o tempo e pelo período do ano em que as entrevistas precisaram ser realizadas.

Outra questão foi o acesso aos participantes. Nossa escolha ficou limitada às pessoas que já tinham uma trajetória pública na realização na festa e com alguns dos participantes da gestão atual. Nosso grupo de interlocutores incluiu: seis pais-de-santo, seis mães-de santo, um ogã, dois pescadores, três comerciantes, cinco personalidades da cidade que estão envolvidas nas atividades culturais de Santo Amaro – principalmente ligado ao Bembé –, dois capoeiristas e uma sambadeira. As entrevistas foram realizadas em vários lugares da cidade, escolhidos pelos interlocutores e que

se relacionavam com a história deles na festa e na comunidade. Assim, percorremos museus, centro de cultura, terreiros, casas, além do próprio mercado.

Durante a realização das entrevistas e após esta coleta, organizamos reuniões de trabalho, debates, palestras e importantes encontros com representantes de todos os terreiros que participam do Bembé, a fim de discutirmos os sentidos e os significados da celebração. Esses encontros foram fundamentais para organizar a pesquisa e, principalmente, para orientar a escrita deste documento. Nestas ocasiões, foram debatidos os temas a serem investigados, aprofundados, discutidos e descritos. Além disso, apresentamos, mês a mês, o andamento da pesquisa, junto aos seus resultados preliminares.

Estes eventos que organizamos visavam, ainda, apresentar à comunidade alguns casos similares de patrimonialização de bens culturais, nacionais e internacionais, a fim de refletir, junto aos interessados, os possíveis impactos que o registro do bem pode gerar. Em meio a estas atividades, trouxemos convidados externos e que realizaram pesquisas similares. Foram momentos ricos de debate e de reflexão sobre o processo de patrimonialização. Foram realizados, até o momento da redação deste documento, quatro eventos com média de duração de quatro horas. No último dos nossos encontros, discutimos detalhadamente o plano de salvaguarda, onde o grupo elaborou propostas pertinentes e possíveis para a manutenção desta celebração, todas elas acatadas e descritas no final deste documento.

1.2. Apresentação da equipe de pesquisa

Para realizar esta investigação, foi composta uma equipe de pesquisadores, técnicos e estudantes, de caráter multidisciplinar, a fim de promover olhares cruzados para esta festa. Reunimos pesquisadores com formações distintas: antropólogos, cineastas, músicos, pedagogo, arquiteto e estudantes do Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas. Gostaríamos de destacar, nesta equipe, a presença de Mãe Manuela de Ogum – Manuela Pereira da Silva –, uma importante personagem para a execução atual da festa, que atuou nesta equipe em vários papéis: como estudante do Bicult, ela participou de alguns debates teóricos, da realização de algumas entrevistas e das pesquisas historiográficas, como consultora da pesquisa, auxiliando-nos teologicamente

durante o processo da pesquisa e da redação final do artigo e, também, na produção da própria pesquisa, uma vez que ela foi um importante canal para o contato com os demais interlocutores.

Trabalhamos com uma equipe muito enxuta. Duas antropólogas – Profa. Dra. Francesca Maria Nicoletta Bassi Arcand, especialista nos estudos dos rituais e das festas, principalmente os relacionados ao Candomblé, e Profa. Dra. Thaís Fernanda Salves de Brito, especialista em narrativas, cultura material e patrimônio; um etnomusicólogo – Prof. Dr. Jorge Luís Ribeiro de Vasconcelos, especialista em cultura musical afro-brasileira e o Prof. Dr. Danillo Silva Barata, que além de coordenador-geral desta pesquisa é cineasta e especialista na relação entre artes visuais, corpo e patrimônio.

A equipe se dividiu, basicamente, em dois núcleos. O de audiovisual, sob a coordenação direta do Prof. Danillo Barata, contava com três profissionais de audiovisual que lidaram com a captação e a montagem das imagens para a concepção dos filmes documentários – Evandro Silva, Laís Lima Pinho e Evanize Essi – e outros dois técnicos que trabalharam diretamente na captação sonora – Nayack Saturnino e Uriel Santana. Para as fotos, Zeza Maria (Maria José Souza), psicóloga, fotógrafa e mestranda em cinema, também responsável pela captação das imagens

O segundo núcleo atuou na pesquisa etnográfica e histórica da celebração. Além dos professores supracitados, a pesquisa contou com a participação de Lorena Penna Silva, pedagoga, que além de secretária deste projeto, pesquisou os processos de aprendizagem e de política que ocorrem no Bembé; Lorena Pinho atuou como produtora para a realização desta pesquisa e como mediadora nas relações com a comunidade tanto no que se refere ao acesso aos arquivos quanto para a organização das entrevistas e das filmagens; e, de forma voluntária, Marcus Vinícius Dias, arquiteto e aluno da pós-graduação *lato sensu* do curso Cidadania e Ambientes Culturais, quem desenvolveu a pesquisa histórica sobre o mercado de Santo Amaro. Na pesquisa sobre a música e sobre os rituais no Bembé, também de forma voluntária, contribuíram os seguintes alunos: Fiana Fernanda Tarrão Almeida, Jaciene de Araújo da Silva, José Góis dos Santos Filho, Leonidas

George de Souza Miranda, Luylla Joana Santana de Lima, Maria da Purificação Lima e Manoel Silvestre da Conceição Muniz.

1.3. Informações sobre o Dossiê

Considerando a variedade de material coletado, as experiências que tivemos durante o processo desta investigação, o caráter multidisciplinar da equipe, além da intrínseca relação de toda a equipe com a cidade de Santo Amaro, o leitor encontrará neste Dossiê, além desta breve Introdução, a caracterização do Bembé, como um bem cultural brasileiro, seu lugar na cidade, sua importância para o Recôncavo, para o povo das religiões de matriz africana e para o povo negro que ainda não viu a liberdade em sua forma plena. Há, ainda, uma seção que precede o Projeto de Salvaguarda e tem como proposta justificar este bem cultural como Objeto de Registro Patrimonial.

Este é um texto polifônico e fruto de diálogos intensos com a comunidade que tivemos acesso (principalmente, via Associação do Bembé do Mercado). Aqui, há um esforço em sermos absolutamente honestos nos caminhos, nas escolhas, nos diálogos e nos registros, considerando nuances, possíveis conflitos, olhares e silêncios. Além disso, os bens culturais são únicos e, não cabem em roteiros, relatórios ou, até mesmo, em textos poéticos.

Outro tema importante para refletir sobre este processo é que os bens culturais são vivos. O tempo altera, atualiza, reinventa as experiências coletivas com uma celebração. O tempo cria e recria significados, amplia suas razões primeiras, reinterpreta a vida. Neste sentido, o Bembé do Mercado é uma celebração que leva essas afirmações de modo pujante. É uma festa que nasceu de forma quase que ‘espontânea’, na ponte que orientava um limite importante do centro comercial da cidade e com um motivo claro: a celebração da liberdade e o louvor aos orixás por esta conquista; e, agora, 130 anos depois, o Bembé reanima esses mesmos motivos, com um novo tom, e sobrepondo outras histórias, memórias e teologias, acompanhando, ainda, as mudanças urbanas da cidade e de seu comércio. Deste modo, conforme a celebração cresce em significados, cresce, também, em potência, nos seus conteúdos, em seu alcance e no seu esplendor.

Na economia deste texto, a concepção dos capítulos levou em conta a territorialidade como uma questão central para a festa. Por isso, o capítulo de abertura trata deste processo onde se localiza, geográfica e historicamente, o Bembé do Mercado. Entender sobre as razões que levaram

o Bembé a ser realizado no Largo do Mercado Municipal de Santo Amaro é compreender como foram sendo construídos os processos de sociabilidade, de ação coletiva, de cidadania – também pela apropriação do espaço público – e, mais do que tudo, de religiosidade em torno desta festa.

O capítulo que trata dos temas supracitados foi intitulado “Mercado Municipal de Santo Amaro: a casa do Bembé”. Nele, julgamos importante demonstrar como o Bembé foi se constituindo em um diálogo entre lógicas de urbanização da cidade de Santo Amaro e as lutas dos escravos e dos ex-escravos pelo direito à cidade e ao direito de praticar a sua religião. Neste capítulo, há uma destacada importância ao levantamento histórico que congregasse uma narrativa outra sobre o processo da abolição de modo que não apresentasse os antigos escravos de forma passiva, mas considerando as suas estratégias, inclusive em função da ocupação da cidade.

Tomar o centro da cidade como lugar de Candomblé, ao mesmo tempo em que se comemora a abolição, aponta para um movimento importante de interpretação e de ação política, neste contexto sociocultural. Ao narrar a história da celebração, desde sua origem, sua continuidade, as leituras coletivas e as adaptações que o Bembé foi se estabelecendo. A partir disso, nos foi possível compreender como alguns personagens foram se constituindo como lideranças importantes da festa e, assim, vêm interpretando o tempo histórico, a vida política e o seu contexto de forma a elaborar adaptações criativas e relevantes para que a sua devoção religiosa não ficasse escondida.

Ao tentar estruturar os acontecimentos que foram construindo o Bembé, pelo tempo e pelo espaço, o interesse da equipe foi deixar claro que apesar de cada época ter uma liderança que, a seu modo, coordena a comunidade, amplia o escopo da festa e vive a religião, o Bembé tem transcendido as lideranças que o fazem. É uma festa do Largo do Mercado, é uma festa da cidade, é uma festa do povo de santo e, sobretudo, é uma festa dos orixás e dos ancestrais.

Considerando este hino de louvor à liberdade, à ancestralidade e aos orixás, entoado de forma pública e ativa, o 3º. Capítulo apresenta uma descrição minuciosa e pormenorizada dos aspectos constitutivos do bem cultural. Intitulado “Bembé do Mercado”, este capítulo apresenta a dimensão ritual e sua identidade profundamente religiosa, tentando demonstrar as diferenças que a comunidade acentua ao comparar com outras festas populares, também muito importantes. Bembé é uma festa de sons, sejam os sons dos rituais ou os sons das manifestações culturais e das demais festas que acontecem neste mesmo contexto. Este capítulo descreve os rituais de

fundamento do Bembé, a descrição do *Xirê*, a preparação e a entrega do presente, ponto culminante da celebração. Além disso, apresenta, ainda, alguns bens associados à celebração.

Por fim, gostaríamos de destacar o item Recomendações de Salvaguarda, afirmando, mais uma vez, que este documento trata do resultado de um processo de debates acerca do Bembé e de sua patrimonialização.



Imagem 3: Lavanda, Zeza Maria, 2018

2. Mercado Municipal de Santo Amaro: a casa do Bembé

2.1. A evolução urbana da cidade de Santo Amaro/BA e o seu Mercado Municipal

Santo Amaro nasce, como cidade, a partir da implantação de um engenho de produção de açúcar: o Engenho Real de Seregipe, em 1563. O engenho ficava na margem do Rio Seregipe e foi criado por Mem de Sá, o 3º Governador-Geral do Brasil. Pedro Thomás Pedreira (1977), historiador que reuniu informações importantes sobre a formação primitiva da cidade de Santo Amaro, desde a fundação deste Engenho Real, se vale de uma série de correspondências entre religiosos – possivelmente, padres católicos –, oficiais do governo da Colônia e o reinado de Portugal, para explicar o surgimento do curato e, posteriormente, da freguesia que seguiu em pleno domínio daquele primeiro engenho, que desde 1591 já contava com uma capela em homenagem a Nossa Senhora da Purificação.

Obedecendo à lógica do projeto colonial, antes mesmo da implantação do engenho e da instauração dos modelos do comércio, houve a catequização das populações nativas. Ana Rita Machado (2014), inspirada em Costa Leal (1950), remonta à ocupação do território pelos povos Abatirá e Tupinambá, que viviam na região do Pilar, em Santo Amaro. Local onde se formou o primeiro núcleo populacional da cidade.

Sobre o período que precedeu a implantação do engenho, Machado (2014) é contundente. Segundo a historiadora:

O surgimento da Vila de Santo Amaro da Nossa Senhora da Purificação está associado às expedições comandadas por Mem de Sá, terceiro governador do Brasil, que teve como objetivo consolidar o empreendimento colonial. Para isso, matou e escravizou as diversas populações indígenas, escrevendo com sangue mais uma página da história do Recôncavo e da cidade de Santo Amaro. Após a destruição dos aldeamentos indígenas, foram instaladas as diversas fazendas e propriedades, onde foram montados os engenhos de açúcar, como também o cultivo de mandioca, do fumo e artigos de subsistência. (MACHADO, 2014, p. 31)

A afirmação acima, de saída, nos apresenta duas situações importantes: a primeira trata da violência destinada à ocupação no território santamarense, primeiro com os povos indígenas e, logo, com o processo escravagista; a segunda situação se refere ao caráter comercial e produtivo que se projetava para a região (vale destacar que esta não foi uma situação própria do Recôncavo

ou de Santo Amaro, mas um padrão corriqueiro no processo colonial). Ora, o caráter comercial derivou de bom posicionamento geográfico e da facilidade de acesso à capital da Colônia, Salvador, principalmente, naquele primeiro momento, via navegação pelo Rio Subaé e pela Baía de Todos os Santos, tornando-se uma das principais referências do Recôncavo para o escoamento da produção agrícola.

O caráter produtivo, por sua vez, se relaciona à execução fiel do projeto colonial escravagista. Santo Amaro que, junto com as cidades de São Francisco do Conde e de Cachoeira, consolidou-se como centro de produção de cana, mas não somente, já que se produzia uma “variedade de gêneros agrícolas que contribuíram para o abastecimento de Salvador e dos demais centros urbanos da região (FRAGA: 2014, p.27)² e que, durante muito tempo, sequer eram consumidas pela população local.

A ocupação do território a partir do engenho foi uma prática comum naquele primeiro século de estruturação da cidade. Conforme nos indica o arquiteto Nestor Goulart Reis (2000):

O sistema urbano instalado na Colônia foi durante muito tempo uma resposta às necessidades da economia rural. Esta era totalmente orientada para o cultivo da cana e a produção do açúcar. Os engenhos como unidades agroindustriais, eram quase autossuficientes, impedindo o desenvolvimento de uma economia urbana. As propriedades rurais não trocavam nem beneficiavam seus produtos nas vilas e cidades. Exportavam-nos diretamente para a Europa. (REIS, 2000, p. 30).

Em 1678, a capela do engenho de Serecipe do Conde já se encontrava em ruínas e o local havia se tornado indesejado, de forma que os jesuítas pediram que a administração colonial alterasse o sítio para a construção de uma nova edificação. Ocuparam, provisoriamente, a capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário, que ficava no engenho do Rosário, às margens do Rio Traripe, pertencente aos jesuítas. As ruínas ainda hoje existentes na entrada da cidade, no bairro Pilar, são desta capela. Dali, após o assassinato do vigário local, a freguesia de Nossa Senhora da

² O Dossiê “Bembé do Mercado”, organizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e publicado em 2014, parte de um cuidadoso olhar histórico para tecer uma descrição detalhada da cidade no que tange à geografia, à política, à economia. A partir deste olhar, apresenta um detalhado capítulo sobre a organização do espaço e da conformação sócio-política da cidade de Santo Amaro. Consideramos abrangente e completa a pesquisa que foi feita pelo IPAC no que tange ao tema, em razão disso e como nosso interesse está voltado para a territorialidade da celebração, não se faz necessário apresentar a mesma caracterização socioespacial e política da cidade, ao invés disso, nossa atenção dedicou-se a pontuar alguns fatos históricos que nos auxiliaram a refletir sobre a territorialidade da celebração e, por consequência, pensar o lugar do Mercado na festa do Bembé.

Purificação se mudou novamente, indo desta feita para a vizinhança da capela construída em 1667 pelos padres beneditinos em homenagem a Santo Amaro.

No final do século XVII, enfim, os fregueses mudam definitivamente de lugar, para onde hoje é a Praça da Purificação, sendo a Igreja Matriz da Purificação inaugurada em 1700, ainda que incompleta. Em 05 de janeiro de 1727 é instalada a Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro (PEDREIRA, 1977; MACHADO, 2014). Essas capelas pontuam o território santamarense, mas a cidade se desenvolve a partir da consolidação do núcleo comercial, residencial, político e religioso que passa a se estabelecer no entorno da Igreja Matriz.

Observe-se que, a despeito da ocupação das terras santamarenses remeter à segunda metade do século XVI, apenas no último quarto do século XVII é que o povoado ganhou contornos de uma comunidade urbana, rompendo aquela lógica inicial do engenho como uma célula de ocupação do território, delimitada pelo rio Subaé e pelos morros que cercam a cidade.

Após passagem pela freguesia de Santo Amaro em 1716, o Marquês de Angeja, então Vice-Rei do Brasil, solicitou ao Rei de Portugal uma autorização para elevá-la à categoria de Vila, ao que, em resposta, o Rei D. João faz as seguintes observações:

[...] o logar de Santo Amaro sendo huma praça de negócios por nella haver muita legoas de mercadores, onde se achão todos os generos que há nessa Cidade (aqui ele se refere à capital, Salvador), e não ter quem lhes decida as suas causas, nem ainda os ruídos e pendenciais que ordinariamente succedem nas grandes povoaçoens, tem de mais aquelle porto estrada real por onde concorrem os assucares de lavra de huma grande parte dos Engenhos do Reconcavo, os tabacos dos Campinhos e Agoa Fria, taboados e caixarias que se cortão naqueles certões. (PEDREIRA, 1977, p. 33).

Lugar de negócios, mercadores, porto. É a partir desta vocação comercial que Santo Amaro tornou-se vila. Ainda que não tenhamos tantos registros sobre o desenvolvimento da vila de Santo Amaro ao longo do século XVIII, e nem a respeito de como se desenvolveram as atividades comerciais locais, visto que sumiram os Livros de Atas da Câmara para tal período, há o único e importante registro conhecido dessa época: o relatório do Vigário José Nogueira de Silva. Este relatório, feito em 1757, apontava uma população de “6.429 almas” para a freguesia, sua relação com a produção e o escoamento do que estava sendo produzido, do qual se lê o seguinte trecho:

Cresceo esta povoação pelas grandes conveniências que nesse sitio tinhão os seus moradores, [...], e por ser também grande a comunicação com os engenhos dos mattos de Tararipe e Subahé, que todos conduzem os seos efeitos para o dito sitio

por ser o porto de mar mais conveniente com Trapixe para receber as caixas e com muitas embarcações, que no rio navegavam e navegam. (SILVA, 1937, p. 397).

O Rio Subaé e sua curva formam o molde do traçado urbano irregular da cidade, a planície situada na sua margem direita cercada por morros, e a antiga Estrada dos Carros (hoje a Avenida Ferreira Bandeira) são os principais definidores da forma urbana. O rio Sergimirim, mais ao Norte, afluente do Subaé, também delimitava a ocupação, sendo estes dois rios limites naturais da vila e, sobre cada um deles, uma ponte funcionava como portão de acesso. A ponte do Calolé (atual Moringa, na Praça 14 de junho) ligava-se à Estrada do “Pé Leve”, que levava para os sertões e província do Maranhão; a ponte sobre o Rio Sergimirim dava para a Estrada do Jericó, que levava à região de Oliveira dos Campinhos, como continua a ser atualmente. Descendo o rio Subaé, trapiche e porto finalizavam a estrutura urbana da vila até fins do século XVIII.

Os anos que se seguiram – tanto em Santo Amaro quanto nas cidades vizinhas – foram, como nas palavras de Fraga (2014), “o mundo dos engenhos”. O solo de massapê condicionou “essa especialização regional da colonização da América (...) baseada na cana-de-açúcar” (FREYRE, 2004, p. 48), onde, nas casas grandes dos engenhos – que mais se pareciam casas de campo inglesas – estavam as “moças tocando piano admiravelmente; doces finos à sobremesa; chá servidos pelas senhoras (...)”, agradando os apreciadores de boa comida e dos doces finos e delicados (FREYRE, 2004, p. 54); porém, fora deste universo de privilégio colonial estava uma multidão de homens e de mulheres escravizados, cujo cotidiano era regido pelo trabalho árduo e violência extrema.

Sob apoio da Coroa, o Recôncavo açucareiro fora considerado, pelos abolicionistas, o “maior e mais resistente reduto escravista da província” (FRAGA, 2014, p. 33), com todas as dores e vulnerabilidades consequentes. Os anos de escravidão foram mais longos do que nos contam os dias em que eles duraram. Mas, no início da década de 1870, a lavoura mergulhou em uma intensa crise financeira: o preço do açúcar de cana caiu diante da concorrência do açúcar feito a partir da beterraba, a pressão externa a favor da extinção do tráfico africano, as sucessivas leis emancipatórias, enfim, tudo sinalizava um declínio (FRAGA, 2014).

Mas, para este “reduto escravista” enfrentar a crise do uso do trabalho escravo, que já se tornava incontornável, a melhor estratégia foi reunir os interessados em manter o sistema em prol

de uma tentativa de resistência à Abolição. Na cidade de Santo Amaro foi instaurada, em 21 de agosto de 1884, a Liga da Lavoura e do Commercio.

Essa associação era composta por lavradores, negociantes, proprietários e industriais que se organizaram contra um projeto de lei que viesse a libertar os cativos, principalmente se não houvesse indenização e desrespeitando, segundo eles próprios, o direito à propriedade. A abolição estava a caminho, mas este movimento desejava uma “extinção gradual da escravidão, sem abalo à ordem pública, agitações revolucionárias, violação dos princípios do direito e da justiça” (FRAGA, 2014, p. 103).

Segundo a Gazeta da Bahia, de 2 de setembro de 1884, a consolidação deste grupo como uma tentativa de resistência ao projeto abolicionista se dava pelo fato de que:

O estado calamitoso a que se chegou entre nós a lavoura e conseqüentemente o commercio, já pela irregularidade das estações, já pela diminuição sensível dos braços que a ella se dedicaraam, onerada de impostos sempre crescentes, vexatorios, aggravou-se sobre maneira pela propaganda abolicionista que se desenvolveu p'estes ultimos tempos, fazendo depreciar inmoderavelmente a propriedade agrícola e diminuindo ainda mais a sua produção.

Contudo, entre o sentimento crescente de abolição e das tentativas dos proprietários de refutar a inevitável tendência, e, apesar deste modelo de política, de economia e de vida, Fraga (2014) observa indícios crescentes de estabelecimento de sólidas redes entre escravos. Essas redes se expandiram naquele contexto, criando laços de solidariedade entre escravos de um mesmo engenho e entre outros engenhos. Para o historiador,

(...) as populações que emergiram da escravidão, de variadas e criativas maneiras, buscaram modificar o rumo de suas vidas em meio à imprevisibilidade e aos limites impostos por uma sociedade que continuou assentada sobre profundas desigualdades sociorraciais. (FRAGA: 2014, p. 22)

Essas redes se organizaram, com frequência, em função dos poucos trabalhos permitidos e nos raros tempos livres, como os dias santos e aos domingos. Nestas ocasiões, era possível realizar uma determinada tarefa artesanal ou pequenos cultivos, já sob o sistema de meia³. No Recôncavo,

³ O sistema de meia é uma das bases do modelo do campesinato brasileiro, cunhada ainda no período da escravidão. A partir de núcleos familiares, o proprietário da terra concede o direito à moradia em troca de cultivo de gêneros alimentícios. Uma parte do resultado do trabalho de quem o cultivou poderia ser desfrutada pela família, seja para o consumo ou para venda.

ser pescador ou marisqueiro também trazia uma possibilidade importante de trabalho extra, geração de renda e ampliação de contatos.

No regime da escravidão, os cativos urbanos gozavam de uma certa independência. Eles trabalhavam nas cidades para os senhores, contratados por terceiros para serviços eventuais e mascateando algumas coisas. João José Reis (2003), refletindo sobre a Revolta dos Malês de 1835 e sobre os cativos urbanos, nos lembra que:

Muitos escravos sequer moravam na casa senhorial. Chamados de *negros* ou *negras de ganho*, e também de *ganhadores* ou *ganhadeiras*, esses homens e mulheres escravizados contratavam com seus senhores entregar certa quantia diária ou semanal de dinheiro, e tudo que ultrapassasse esta quantia podiam embolsar. O escravo que trabalhasse muito e poupasse muito podia após cerca de nove longos anos comprar sua liberdade, e muitos assim o fizeram. Alguns chegaram a se tornar prósperos homens de negócio, que era a ocupação mais comum dos que prosperavam. Muitos africanos, depois de libertos da escravidão, tornavam-se eles próprios senhores de escravos. (REIS: 2003, p. 191)

Voltando à realidade mais próxima ao trabalho rural de Santo Amaro, vale destacar que ao mesmo tempo em que a crise na indústria do açúcar e no sistema escravagista crescia, da mesma forma, cresciam também as possibilidades de agregamento dos escravos e da realização de outros caminhos de subsistência alternativos ao trabalho no Engenho (FRAGA: 2014).

Com isso, essas pequenas atividades agrícolas, artesanais ou de pesca que, em princípio, foram até consideradas interessantes para os donos de engenho, afinal, segundo Fraga (2014), entendia-se que era uma possibilidade de diminuição de gastos com subsistência e mantinham os cativos ligados à propriedade, na realidade atuaram como um ânimo para o fortalecimento da luta dos próprios escravizados em prol da sua abolição. O que não pode ser medido na ocasião, e esta é uma questão muito importante, foi o quanto essas possibilidades de trabalho alternativo à lavoura colonial conferiram “aos escravos espaços de independência pessoal na produção da própria subsistência e venda do que era cultivado” (FRAGA, 2014, p.40). Ademais, junto com a produção e a circulação de bens, as ideias foram sendo produzidas e circuladas.

É neste contexto que a Feira e o Mercado de Santo Amaro, nosso local de interesse, passam a ser um espaço fundamental para a vida destas comunidades. Portanto, não é à toa – e nem é de se estranhar – que, com o passar dos anos, o Bembé do Mercado fizesse sua morada neste contexto e neste lugar:

Frequentar as feiras locais dava aos escravos roceiros a oportunidade de ter acesso a dinheiro e a bens que não eram produzidos nos engenhos. Nas feiras, os cativos estabeleciam relações com escravos e libertos de engenhos vizinhos, criavam redes de amizade e de comércio com gente da cidade e com marinheiros dos portos que transportavam os produtos da roça para os mercados urbanos. Essas relações poderiam ser acionadas no momento em que decidissem fugir do domínio dos senhores para questionar a legitimidade de sua escravidão (FRAGA: 2014, p. 40).

Assim, considerando essa vocação cidadina para o comércio, seja por meio do seu funcionamento como entreposto ou como local para escoamento da produção da região, somado aos interesses dos donos de engenho na ampliação de seu escopo comercial e, também, na intenção da redução de seus custos com a manutenção das “peças”, como eram chamados os escravizados, a Câmara Municipal, seguindo um projeto de urbanização vigente, se propôs a criar e a gerir um celeiro público, o embrião do Mercado de Santo Amaro.



Imagem 4: Paço Municipal de Santo Amaro. Fonte: Biblioteca IBGE online

Ao voltar no tempo, veremos que em 1730 foi iniciada a construção do Paço Municipal da cidade de Santo Amaro, inaugurado, apenas, em 1769. Com dois pavimentos e uma praça à frente,

fachada frontal com torre central em destaque e duas alas simétricas com arcadas no térreo, a obra seguiu a mesma tipologia arquitetônica do Paço Municipal de Salvador. No térreo do edifício ficavam as funções comerciais; e, no pavimento superior, as administrativas.



Imagem 5: Paço Municipal de Salvador. Fonte: Biblioteca IBGE online

Em Santo Amaro, além da face frontal, possuíam-se arcadas nas fachadas da lateral direita e da posterior; definindo uma quadra. Ainda que muito similares, no caso de Santo Amaro, formou-se um quadrado; no de Salvador, um polígono irregular. Tais semelhanças vão além da tipologia arquitetônica, estando presentes também no uso da edificação ao longo do tempo.

A primeira referência que temos da atividade comercial na Vila de Santo Amaro está registrada em trechos das atas da Câmara do ano de 1.800 (PEDREIRA, 1977, p. 43). Na ata de 22 de janeiro daquele ano descreve-se que “o Senado da Câmara delibera sobre a vendagem de carne fora dos açougues, que deveria ser feita, em tal caso, somente por pessoas autorizadas”. Porém, em 14 de junho do mesmo ano, “Resolveu-se que a carne só se poderia vender nos

açougues oficiais”, isto é, de propriedade da Câmara. Ao que parece, vender carnes não era algo que evitasse uma certa polêmica e, portanto, era um local de interferência política.

Debates como este se sucederam nos anos seguintes, como a proibição dos “Talhos”, em 08 outubro de 1825⁴, ou como em 06 de agosto de 1832, quando o comandante do batalhão local enviou um ofício à Câmara em que “exigia outro lugar melhor para o destacamento desta Villa, requerendo que seria melhor escolher no edifício da Casa de Câmara e Cadeia. Nesta última ocasião, decidiu-se “que se mandasse aprontar no lado onde estivessem os açougues da parte do Amparo [...]” (PEDREIRA, 1977, p. 102).

No Jornal *Echo Sant’Amarense*, periódico que circulou em Santo Amaro a partir de junho de 1881, encontraremos publicidades de um comércio local estabelecido, com diversas casas comerciais e serviços particulares. Contudo, a Câmara Municipal continuaria exercendo função de destaque na fiscalização municipal e na regulação do comércio de grãos que acontecia no seu pavimento térreo, onde funcionava o “celeiro público” ou, como chegou até nós, a “Feira dos Arcos”.

O estado de conservação do celeiro público foi alvo de muitas críticas. Dizia-se que “Causa nojo entrar-se no celeiro municipal d’esta cidade. A camara municipal, que cobra um imposto de todo aquelle que ali vem vender seus generos, porque razão não applica este dinheiro em concertal-o e calçal-o?”⁵. Em 19 de janeiro de 1884, com direito a missa na Igreja do Amparo, foram inauguradas obras de melhoria do celeiro, visando melhorar a sua salubridade e aparência, ainda que não houvesse a especificação de quais foram essas melhorias. Contudo, tais medidas não foram necessárias para mudar o aspecto de abandono do local, visto que em julho daquele mesmo ano novo editorial do *Echo Sant’Amarense* denunciava que “sob os arcos que servem de pilares ao edifício onde a mesma funciona há tamanho desleixo e porcaria, que causa nausea a permanencia ali por qualquer espaço de tempo”⁶.

Observa-se que, neste período, a crise da indústria açucareira já estava instaurada e os rumores da abolição tornavam-se nítidos. A lei do Ventre Livre, além de libertar os “ingênuos”, já instituíra o fundo de emancipação, obrigava a matrícula de cativos – ampliando o controle do estado – e permitia, como lembra Fraga, ao escravo “acionar a Justiça por meio de ações de

⁴ "Se procedeo a arrematação da venda dos Talhos da Marchantaria desta Villa com as condições do anno pasçado ademais de tirar os Talhos de baicho da Casa de Câmara [...]" (PEDREIRA: 1977, p. 95).

⁵ O celleiro publico. *Jornal Echo Sant’amarense*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 3, nº 40, 25 jul. 1883.

⁶ Á illustríssima camara. *Id.*, p. 1, Ano 4, nº 27, 13 jul. 1884

liberdade em caso de recusa dos senhores em conceder alforria com a apresentação de pecúlio” (FRAGA, 2014, p. 45), situações que foram mobilizando alianças entre escravos e os mais diversos setores da sociedade ligados ao movimento abolicionista. A escravidão estava perdendo a sua legitimidade como projeto colonial. E o mercado (ou o “celeiro”), neste contexto, se apresentava também como um lugar de encontros, de trocas de informação, de geração de economia alternativa e de percepções de ação política.

Com o mercado acontecendo no térreo da Câmara, o comércio de rua, que era geralmente feito pelos negros, nas condições apresentadas anteriormente, se desenvolvia sob a vigilância e, muitas vezes, com o maltrato dos fiscais da municipalidade. Na edição 156 do jornal *Echo Sant’Amarense*, foram relatados tais abusos contra quitandeiras que ocupavam calçadas, ao arrepio das posturas municipais:

A postura municipal n. 12 proíbe a obstrução dos passeios das ruas, pelas quitandeiras, as quaes enquanto a câmara não marcar logar onde permaneçam, deverão vagar pelas ruas [...]. Apesar da clareza de tal disposição municipal, o fiscal da câmara entende proceder abusivamente metendo os pés nas gamelas e espalhando os gêneros como ainda hontem praticou na Praça da Purificação.⁷

O trabalho de escravos de ganhos nas feiras e no “comércio ambulante de frutas, doces e salgados, [...], ficando os ganhos para seus senhores e sobretudo senhoras” (REIS, 2000, p. 44), era uma prática comum nas cidades desde a época da colônia, assim como estava também se desenvolvendo, como vimos anteriormente, o trabalho alternativo para os que ainda estavam cativos. Num editorial de 23 de abril de 1884, novamente os fiscais da Câmara são alvos de críticas, visto que os mesmos pouco trabalhavam e “A fiscalização reduz se às pobres negras, que n'um momento de bilis dos Srs. fiscaes, por causa de nossas reclamações, veem quebrar-se seus taboleiros e pratos”⁸.

O editorial de 14 de março de 1882, intitulado “Necessidades publicas”, traz uma série de críticas à atuação da Câmara, em especial ao “estado ante-hygienico da cidade (que) se conserva inalienável”. Ruas sem calçamento, que se tornavam intransitáveis em períodos de chuva,

⁷ Abusos. *Id.*, p. 1, Ano 2, nº 156, 03 maio 1882.

⁸ Ainda a Camara Municipal. *Jornal Echo Sant’amarense*, Santo Amaro/BA. p. 1, Ano 3, nº 236, 23 abr. 1884.

formação de pântanos e charcos, acúmulo de lixo e até de animais mortos, mas o que nos chama a atenção é o tratamento dado às margens do Rio Subaé:

E não é só o estado de deterioramento que atrai a atenção do passante, a imundicia ali persiste as vistas públicas, e na porção ocupada pelo commercio do peixe, mais digna ainda se torna da atenção de nossos vereadores. Até o presente não cogitou a municipalidade da construcção de um mercado, embora em condições limitadas, para a avenda do peixe, consentindo em ser elle exposto em gamellas sobre o passeio que contorna o alicerce das propriedades ali existentes [...]. A hygiene publica reclama o acceio, em todas as cidades, nos logares destinados ao commercio de peixe, não só pelo grande número de animaes que se desenvolvem, como absolutamente é indispensável a renovação constante do ar athmospherico [...].⁹

Vê-se que até aquele momento, ano de 1884, não havia estrutura construída na margem do rio referente ao mercado, como um barracão, que abrigasse os vendedores de pescados. Isto era feito de forma precária, com os produtos expostos em gamelas sobre passeios, enquanto que o comércio de grãos e demais gêneros alimentícios se dava no celeiro da Câmara.

A exposição dos pescados aos animais que transitavam nas ruas, como cães e porcos, além das moscas, era constante, tornando-se, assim, um vetor para doenças. O cais do rio em alvenaria ainda não existia, as rampas para acesso dos pescadores eram precárias, estacadas em estrutura de madeira seguravam o terreno da rua na margem direita, onde estavam as principais edificações. Após as chuvas ou cheias do rio, o trânsito era inviável e fazia-se necessário o conserto das estacadas e a recomposição do piso com areia para permitir a passagem dos carros à tração animal. A imagem 02, tirada a partir da atual Ponte da Moringa certamente da década de 1880, mostra no centro a ponte do Xaréu¹⁰; do lado esquerdo da imagem (que é a margem direita do rio Subaé) um

⁹ Necessidades publicas. Id, p. 1, Ano 2, nº 213, 14 mar. 1882.

¹⁰ Este cenário e, principalmente, esta ponte se tornarão, no caminhar deste relatório, quase como personagens de nossa narrativa sobre a festa. Aqui, a caracterização do espaço nos interessa para que possamos entender as lógicas de comunicação entre a Política e o Estado e a vida vivida pelas comunidades. Mais do que isso, entender estes processos territoriais nos auxilia a compreender como que os libertos acionaram, simbolicamente, lugares e perspectivas políticas. Isso veremos no desenrolar desta investigação.

exemplo da estacada de madeira e a imponência de alguns sobrados. Ali funcionavam casas comerciais e alguns alambiques; bem ao fundo, no centro, destacam-se as torres da Igreja Matriz.



Imagem 6: Arredores da Ponte do Xaréu. Imagem gentilmente cedida por Raimundo Arthur.

A preocupação com a higiene pública se traduziu em novos editoriais que acusam o desleixo da Câmara para com o trato urbano, inclusive citando a falta de capacidade do governo imperial em atuar como poder central neste tema. Novo editorial, de 31 de maio de 1883, também tratará da questão da insalubridade e do surgimento de doenças como a varíola, febre ou tosse convulsa em crianças, “moléstias que se vão propagando pelo interior, o que é muito natural pelas relações comerciais que nos circulam, e que estão a nós ligados por diferentes circunstâncias”¹¹. Tendo em mente que menos de 30 anos antes, entre 1855/56, havia ocorrido uma epidemia de cólera que ceifou a vida de aproximadamente 8.500 habitantes de Santo Amaro, é de se imaginar

¹¹ Salubridade publica. *Jornal Echo Sant'amarense*, Santo Amaro/BA. p. 1, Ano 2, nº 259, 31 maio 1883.

a tensão vivida naqueles dias, que se somava à crise na indústria açucareira e aos rumores da abolição.

O final do século XIX trouxe fatos indelévels da política nacional, com os reflexos iniciais da Abolição da Escravatura e da Proclamação da República. Com a transformação política, a figura da Câmara Municipal, mãe das posturas e senhora do poder fiscalizador, deixa de existir, passando o poder executivo a ser exercido por intendentes, e o poder legislativo, pelas câmaras que, num primeiro momento foram dissolvidas e, em seguida, recompostas.

O primeiro Intendente de Santo Amaro, Cerqueira Mendes, nos primeiros dias da República, construiu um mercado na margem do rio Subaé (exatamente o mesmo local do existente atualmente). O mercado construído, seguindo à moda inglesa e padrões estéticos da época para construções metálicas, era todo ele em ferro trabalhado, com cobertura em telhas de zinco. Porém, tendo em vista as características climáticas da cidade de Santo Amaro, não foi a estrutura de todo aproveitada inicialmente,

[...] por terem surgido ponderosas reclamações contra a sua má situação, a qual lhe dá fóros e préstimos de um verdadeiro forno capaz de entontecer, pela alta temperatura, em poucos momentos, quantos ali vão oferecer os seus gêneros a concurrencia publica.¹²

A despeito da repulsa da população e dos comerciantes quanto ao mercado, no primeiro semestre do ano de 1905 o Intendente Francisco Bandeira, após fazer serviços de pintura na edificação, remove para lá “[...] o celleiro publico, que até há pouco funcionara nos baixios do edificio municipal”¹³. Prova de que a estrutura não agradou, é que muitos comerciantes deixaram de levar para ali seus produtos, o que causou carestia e o aumento do preço de determinados itens. Farinha e toucinho chegaram a custar o dobro do preço se comparado aos mercados da Capital e cidades vizinhas.

Este mercado, após concluído e provido de anexos, era composto de uma edificação central, arrodada por um varandado, à exceção da face voltada para o rio Subaé; o terreno era cercado por um gradeado, afastado do corpo principal, sendo que nos seus quatro vértices, havia quatro quiosques de planta quadrada, aberturas arqueadas em todas as faces, com cobertura em forma de

¹² Ex Abundantia Amititiae. *Correio do Brasil*, Salvador/BA, p. 1-2, Ano III, nº 540, 04 jul. 1905. (Ver também a página 1, da edição nº 458, de 18/03/1905).

¹³ *Ibid.* p. 2.

chapéu piramidal. No topo do telhado em quatro águas do edifício principal havia um lanternim sextavado, com aberturas ovóides em cada uma das seis faces, cobertura em formato de pirâmide, com adereço em forma de bandeira no topo.



Imagem 7: Foto do Mercado Municipal. Imagem gentilmente cedida por Raimundo Arthur. Zeza Maria, 2018.

No ano de 1909, o Intendente João Ferreira de Araújo Pinho Junior admite a insatisfação da população em relação ao mercado, pretendendo realizar obras de expansão da sua área interna. Informou ainda que, por conta da enchente do Rio Subaé, que ocorreu em 19 de junho daquele ano, um quiosque e parte da muralha do cais da ala esquerda do mercado foram danificados, os quais foram recuperados pela municipalidade (PINHO JR, 1910). Nos anos seguintes, disputas e insatisfações seguiram em debates frequentes nos jornais, na câmara, nas ruas da cidade. Achavam que o mercado era pequeno, sem ventilação e a temperatura interna beirava o insuportável – ainda mais em se tratando de uma cidade quente e úmida como Santo Amaro –, além de baixo e mal iluminado; também não havia espaço para estocagem dos produtos. Porém, a crise do açúcar já

havia se alastrado e por falta de recursos não fora possível dar seguimento à remodelação do prédio.

Nos anos que se seguem, os jornais O Combate, A Tezoura e A Paz, que circularam nas décadas de 1920 e 1930, trazem posicionamentos críticos de maior dureza a respeito da situação do mercado municipal de Santo Amaro. Nestes periódicos, a imagem do mercado insalubre, pequeno, quente em seu interior, pintada pelo jornal oficial como se houvesse apenas os transtornos da edificação, ganha contornos humanos, com os problemas das pessoas que frequentavam o lugar, cada qual com seus vícios, desvios, necessidades. As figuras do guarda corrupto, do fiscal que vê apenas o que quer, da meretriz, dos moleques que cometiam pequenos furtos, dos desocupados e vadios, aparecem constantemente nas colunas policiais daqueles periódicos, trazendo à tona uma realidade urbana que ali persiste em se reunir até os dias atuais.

Há uma nota numa coluna policial que se repete em algumas edições do jornal A Paz, sendo a primeira em 15 de agosto de 1925 e que revela uma visão que se tinha daquele lugar: “O mercado público apinhado de meretrizes desocupadas que, em procura de vida, ali permanecem até umas horas do dia”¹⁴. Noutra passagem, o Comissário geral do Município nota a conversa de um cidadão com uma “rapariga”, ao que, na ausência de policiais, ordena que um fiscal sob o seu comando notifique o cidadão. O fiscal se recusa alegando ser um caso de polícia, não da sua alçada, gerando a revolta do Comissário ao ponto dos dois (este e o fiscal) irem às vias de fato ali mesmo, com “faca fora”, entre populares e sacos de farinha, tudo isso às 11 horas da manhã de uma Quinta-Feira Santa, dia de grande movimento nos mercados e Feiras livres por anteceder o feriado da Paixão de Cristo¹⁵. Houve exagero do Comissário, insubordinação do fiscal, ou ambos, cada qual no seu pensar, estavam corretos? Ou será que o fiscal, pessoa que diariamente vivia aquele lugar, conhecido e conhecedor de todos, sabia de quem se tratava e não quis intervir por alguma razão? Uma possível contemporização do fiscal, por conta das suas relações sociais, teria relação com os tantos outros casos que atentavam contra a moralidade e a ordem pública?

O jornal O Combate alertava a polícia para os “(...) avultados números de vadios que (...) infestam as ruas e o mercado fazendo mão baixa no alheio, etc”¹⁶. Já o A Tezoura, chamava a atenção da polícia para “(...) as insuportáveis bandalheiras que o publico, enojado, presencia no

¹⁴ O que a polícia não vê. *Jornal A Paz*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 18, nº 161, de 15/08/1925. (As demais notas com teor semelhante nas edições nº 162, de 22/08/1925; nº 165, de 12/09/1925; nº 185, 20/02/1926; nº 241, de 02/04/1927).

¹⁵ O Mercado Publico. *Jornal A Paz*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 19, nº 191, de 03/04/1926.

¹⁶ O Mercado Publico. *Jornal A Paz*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 19, nº 191, de 03 abr. 1926.

mercado, onde as lutas, tabefes e palavrões indecorosos se repetem constantemente (...)”¹⁷. Num tom dissonante, havia a atuação da polícia visto que as notas dos jornais eram reflexos do incômodo gerado por aqueles delitos¹⁸, mas, tal como o efeito de uma onda que arrebenta no raso e surge algum tempo depois para arrebentar novamente, lá estavam eles sempre presentes, delituosos, incomodados, observadores e os homens da lei.

Através dos relatórios dos intendentos municipais aqui expostos, vê-se que a necessidade da construção de um novo mercado era ponto pacífico, mas segundo os mesmos, faltava-lhes o capital. Ao mesmo tempo que as críticas da imprensa apontavam para a inércia da Administração, ou malversação do dinheiro público¹⁹, fatores que impediam a atuação dos gestores na construção de um novo mercado, também convocava os “(...) homens afortunados, que nessa emergência, nutridos de amor patriótico”²⁰ para, às suas expensas e em acordo com o poder municipal, custearem a construção do novo equipamento público. E, assim, o mercado “Cerqueira Mendes” caminhava para o seu estertor que viria a se dar alguns anos adiante.

No dia 19 de outubro de 1935 foi publicado o edital de concorrência para a construção do novo Mercado Municipal de Santo Amaro, em acordo com projeto e especificações técnicas oferecidos pela municipalidade, com data de entrega das propostas agendada para 09 de novembro do mesmo ano. O edital previa que as obras de demolição do antigo mercado correriam por conta do contratante. Portanto, pode-se presumir que as obras de demolição do antigo mercado e a construção do atual tiveram início nos primeiros meses de 1936. Não temos a data de inauguração do novo mercado, mas uma carta de um leitor datada de 18 de junho de 1937, publicada no jornal oficial²¹, aponta o andamento adiantado das obras, parabenizando o Intendente Eduardo Maméde pelo feito, o que nos faz crer o final da década de 1930 como período do início das atividades no novo edifício público.

Onde hoje é o Largo do Mercado, onde ocorre o Bembé do Mercado, antes havia uma quadra ocupada por casas e sobrados, estes ficavam na rua voltada para a margem do rio. Havia cortiços na rua detrás, o chamado “Beco do Bilhar”, que passava pelo fundo do edifício da Lyra

¹⁷ O peixe. *Jornal A Tezoura*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 6, nº 84, de 04 ago. 1927. (Ver também nº 46, de 25/04/1925).

¹⁸ Ver edição nº 78 do *Jornal A Tezoura*, de 26 mar. 1927 e edição nº 119 do *Jornal A Verdade*, de 02 set 1933.

¹⁹ *Jornal A Paz*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 19, nº 247, de 21 mai 1927.

²⁰ Pelo Mercado da Cidade. *Jornal A Paz*, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 18, nº 160, 08 ago 1925.

²¹ Edital de Concorrência para construção do Mercado Público. *Jornal O Município*, Santo Amaro/BA, p. 2, Ano XX, nº 869, de 19/10/1935.

dos Artistas. Conta-se a versão de que ali houve um incêndio nos cortiços, em que havia alguns de madeira. O fato é que em 13 de dezembro de 1941, noticiava-se a demolição “[...] dos casebres infectos daquela travessa célebre pelos descontrôles morais que de vez em quando surgiam em face da polícia de costumes [...]”²², como obra de higienização e saneamento urbano, bem à moda no período.

O fato é que aí se tem início a formação do Largo do Mercado, com a posterior demolição das casas situadas na frente do local. Ainda em 1941, “As Feiras que se realizam nesta Cidade, no Mercado Público, às segundas-feiras, vêm tendo um aumento progressivo nesses últimos tempos”²³, revelando um indicativo importante de que o novo mercado já estava em pleno funcionamento, lembrando, ainda, que o anterior gerava repulsa tanto da sociedade local, quanto dos próprios comerciantes. Também era um indicativo de que o comércio local voltava a revigorar-se perante momentos anteriores de estagnação, reforçando a Feira como importante vetor da dinâmica urbana e comercial.

Contudo, em 1958 ocorreria mais um fato marcante para a história do Mercado e Feira Livre de Santo Amaro: a explosão de duas barracas de fogos situadas do lado esquerdo do prédio, à véspera dos festejos de São João, ceifando a vida de 108 pessoas e ferindo outras três centenas. Esta tragédia marcaria não só a cidade com tamanha tristeza, mas, refeita na fé e no respeito às ancestralidades africanas, dali adiante ressurgiria com grande força e vigor a manifestação do Bembé do Mercado, importante e singular festejo do Candomblé que comemora o Treze de Maio, o que veremos adiante. E, desde então, não houve grandes transformações na área do Mercado e Feira Livre, à exceção da implantação das coberturas no Largo e laterais do edifício, coisa que se deu na primeira década deste século.

2.2. Uma festa do Mercado

Ao olharmos para a história de Santo Amaro, podemos perceber que, como nos adverte Aldo Rossi (2001), a cidade “cresce sobre si mesma” e “adquire consciência e memória de si (...)”. Desse modo, “na sua construção permanecem os motivos originais, mas simultaneamente, a cidade torna mais precisos e modifica os motivos de seu desenvolvimento” (ROSSI, 2001, p. 2). A cidade

²² *Id.*, p. 1, Ano XXVI, nº 1084, de 13/12/1941.

²³ Aumentam as Feiras desta cidade. *Id.*, p. 2, Ano XXVI, nº 1078, de 01 nov 1941.

guarda memórias, a cidade é sua memória e os seus espaços arquitetônicos expressam a si e aos processos coletivos que são vivenciados em um determinado lugar.

De uma região de engenhos do período colonial, Santo Amaro se tornou um entreposto comercial durante os primeiros anos da República. Viveu a miséria e a dor da escravidão, viveu o desapontamento e as duras consequências da negação da cidadania para os libertos. O mercado municipal, que deveria promover um lugar de comércio farto, se transformou em um experimento arquitetônico mal organizado nos primeiros anos do século XX, tornando-se a imagem da insalubridade e da miséria, fruto do descaso e das consequências do abandono do Estado no período pós-abolição. Depois de muita luta, conseguiu-se reconstruir o local e, novamente, a esperança de prosperidade foi ceifada frente à dor do luto com a explosão de 1958. No entanto, depois disso, o luto se reverteu em festa que anima e acalma os ancestrais, tornando o mesmo espaço em um marco de resistência do povo de santo e do povo de santo Amaro. Assim, mais uma vez, Rossi nos inspira ao afirmar que “a arquitetura é a cena fixa das vicissitudes do homem, carregada de sentimentos e de gerações, de acontecimentos públicos, de tragédias privadas, de fatos novos e antigos” (ROSSI, 2001, p. 3).

O mercado da cidade foi um tipo de guia para olharmos a evolução urbana da cidade de Santo Amaro nesta viagem. Por meio do Mercado Público de Santo Amaro e de algumas questões que a ele se interpelam, observamos movimentos da história social da cidade, debates higienistas em relação às perspectivas arquitetônicas de políticas para o espaço. Mais do que tudo, nossa proposta foi perceber alguns arranjos socioculturais que estavam presentes no período escravista colonial, que são reformulados nos períodos ao redor da abolição e nos anos subsequentes.

Agora, nosso interesse é olhar com um pouco mais de cuidado para o uso social (e espiritual) deste espaço, saber como se entende essas camadas que se sobrepõem em um determinado espaço. Interessa-nos entender como um Candomblé de rua se tornou o Bembé e, com o tempo, o “Bembé do Mercado”. Afinal, o mercado aqui não é cenário, é – junto com o povo-de-santo – protagonista.

Em livros e artigos que tratam da formação do candomblé da Bahia, historiciza-se que bem antes da abolição da escravidão, no Recôncavo da Bahia, por volta de 1808, na Vila de Santo Amaro, os negros se reuniam – inclusive em locais públicos e apartados por suas nações – para fazerem batuques, especialmente em datas festivas, como o Natal e Páscoa, quando os brancos

estavam em atos litúrgicos próprios da religião católica e os liberaram para celebrar estes eventos a seu modo.

João José Reis (1996) nos apresenta uma história (e uma bela cartografia da cidade) que ocorreu em Santo Amaro, no ano de 1809. José Roiz de Gomes conta para Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, seu capitão-mor, sobre uma contenda que aconteceu na festa de natal. Sem nenhum motivo aparente, o padre tentou conter a festa dos “nagôs e uçás”:

(...) vários escravos de todas as nações, e unindo-se em três corporações com muitos, desta vila, segundo a sua nação, formaram ranchos de atabaques, e fizeram os seus costumados brinquedos, ou danças, a saber, os geges, no sítio de Sergimirim, os Angolas, por detrás da capela do Rosário, e os nagôs e uçás na rua de detrás junto ao alambique que tem de renda Thomé Correa de Mattos, sendo este rancho o mais luzido, vestidos em meio corpo, com um grande atabaque, e alguns adereçados com algumas peças de couro, e continuavam com suas danças não só de dia mas ainda grande parte da noite, banquetearam-se em uma casa vizinha (...) que se achava vazia na mesma rua de detrás aí houve muito que beber, à custa dos mesmos pretos (...) e foram expectadores muito povo de toda a qualidade, e sexo, e sem que final houvesse tumulto ou desordem se retiraram cada um ao seu domicílio, a tempo que os dois preditos ranchos, ou adjuntos de geges, e Angolas se tinham retirado com a noite, e se não sabe que estes se banquetearassem, ou fizesse coisa notável” (REIS, 1996, p. 7)²⁴

O padre não teve sucesso na sua ação de contenção das festas, mas, antes de continuarmos, vale destacar alguns elementos presentes neste relato: além de uma boa cartografia, que apresenta os engenhos e os grupos étnicos que os compunham, o informe mostra, também, uma organização do espaço a partir de lógicas da etnicidade. Outro elemento importante trata da organização econômica da festa: comida e bebida havia em abundância e à custa do próprio povo, algo que deve ter exigido disciplina, parceria e muita organização “para uma festa em que não devem ter sido poucos os recursos materiais e simbólicos mobilizados, além da energia pessoal e coletiva” (REIS, 1996, p. 8). A festa atraiu os mais variados cidadãos e, apesar de tamanha abundância de gente, comida, bebida e música, não houve qualquer tumulto.

²⁴ grifos dos autores

O padre não ficou nada contente e a primeira – e mais importante – queixa foi destinada aos senhores por terem permitido a festa. A partir deste relatório, Reis (1996) propõe observar essa situação a partir dos vários caminhos que ela inspira:

Este incidente é cheio de lições sobre a escravidão. No que diz respeito aos brancos, revela diversos tipos de atitude diante da reunião de escravos em gozo de seu tempo livre. O padre reclamou daquilo que provavelmente interpretara como atentado à religião do Reino: aqueles corpos seminus, alguns com símbolos pagãos, agitados pelo toque de atabaques, talvez celebrando os deuses africanos na data maior da Cristandade. Já a população da vila - homens e mulheres “de toda a qualidade” - parece ter apreciado o espetáculo de música e de dança dos africanos, o que talvez explicasse boa parte da reação negativa do religioso. Sabedores de que a paz nas senzalas não dependia apenas do chicote, os senhores, em sua maioria, permitiam que seus escravos celebrassem a seu modo o Natal. O capitão menor e o capitão-mor, não sabendo bem como proceder - reprimir ou permitir? -, pediram instruções o primeiro ao segundo e este ao capitão general. Por fim, o conde da Ponte ordenou que os escravos fossem reprimidos pela ousadia lúdica e os senhores repreendidos pela permissividade. (REIS, 1996, p. 8)

A análise de Reis segue fértil. Para o historiador, o padre entendeu – corretamente, talvez –, que aquela festa apresentava perigos, a partir de seus elementos constitutivos e contraditórios: de um passatempo inocente a uma quebra da ordem, de um desafogo a uma possível organização rebelde. Além disso, demonstra como os escravizados sabiam interpretar o contexto e realizar as suas tradições, a partir das celebrações e do calendário cultural dos senhores, definindo os limites de sua autonomia e alimentando suas expressões culturais em negociação com as diferentes nações e etnias que foram misturadas na diáspora africana, adaptadas ao novo território com intervenções da cultura local, sem com isso perder a lógica das suas origens. Neste conjunto de estratégias do mundo negro há o que Reis (1996) nomeia como “zona de espaço de negociação”.

As festas dos negros guardavam – e guardam – uma série de rituais. Aconteciam publicamente e consistiam, além de devoção, em uma política de enfrentamento às condições dos escravizados. Como fora necessário agregar princípios e valores étnicos diferentes, assim o fizeram a partir de um modelo de reterritorialização. E, neste sentido, o Candomblé foi, também, sendo recriado, a partir de sua relação com o novo território e como sistema simbólico de culto às divindades e aos princípios cosmológicos (SILVA, 2019).

Se em 1809 o padre já estava preocupado com a indisciplina lúdica dos escravizados – e a correspondente disciplina ascética na gestão da economia e para a organização da festa –, é de se imaginar como deveria estar o clima político no Recôncavo no ano que foi assinada a Abolição.

Fraga (2014) conta que ao “longo da década de 1880 a ordem interna dos engenhos foi sacudida pela onda crescente de desobediência e insubordinação escrava” (FRAGA, 2014, p. 106), que, obviamente, transcendeu – e muito – as festas que acabamos de citar.

Exalava-se insegurança no Recôncavo. A já mencionada Liga da Lavoura e do Commercio, paulatinamente, perdia sua força, junto com a dos donos de engenho. Fugas, resistências e uma contínua execução dos projetos de liberdade dos cativos (pela compra das cartas de alforria, a ampliação das fugas regulares, a consolidação das irmandades etc.) levavam até os mais afeitos antiabolucionistas a assumir o fim da escravidão. Contudo, estes a queriam de modo paulatino e paternalista, de transição suave, ordeira e “sem comprometer a autoridade senhorial” (*idem*, p. 111).

O Jornal baiano “O Asteróide, organ da propaganda abolicionista” publicou, no dia 11 de maio de 1888, o editorial intitulado “Aproxima-se o dia”. O artigo contava sobre uma reunião que havia ocorrido no Rio de Janeiro, três dias antes da referida publicação, na qual a Princesa Isabel já se mostrava irremediavelmente convencida de que a abolição era um caminho inevitável:

Não se recusando a tão encargo aceitou cheio de patriotismo, e, comprehende perfeitamente o desejo de todos os brasileiros, não exhitou em apresentar um projecto ao parlamento abolindo a escravidão, n’este imperio, instantaneamente sem condição alguma, e o patriotico palarmento orgulhosamente o recebeu, e já lhe dará sua aprovação, a fim de ser lei do paiz (...).

Neste mesmo dia 9 de maio, apresentou-se, então, o ministro da agricultura com a proposta de se declarar extinta a escravidão, revogando-se todas as disposições ao contrário; pedido que foi imediatamente acatado pelo Deputado Joaquim Nabuco. No sábado, dia 13 de maio de 1888, dia seguinte da publicação desse jornal, festejou-se em todas as senzalas, em todas as ruas, nas sedes das mais variadas entidades, nas repartições a libertação dos escravos.

Nívea Santos (2014) assim apresenta o dia 13 de maio:

Longe da terra de seus antepassados, homens, mulheres e crianças, libertos ou escravos comemoravam o feito. Um som surdo vinha de longe, das várias plantações de cana de açúcar e de fumo, das senzalas, das fazendas de engenho daquele lugar. Esses sons se multiplicavam com o passar do tempo. Gritos, choros, lamentos, dor, alegria e incertezas se misturavam as últimas notícias. Naqueles dias, as ondas do mar que banham as terras do Recôncavo se movimentavam em consonância ao som de cânticos e o toque de atabaques, em harmonia com o

sentimento de alegria pela conquista da liberdade. Era o som da liberdade. Foi o Treze de Maio. (SANTOS, 2014, p. 119).

Naquele dia, fez-se festa. Em Salvador, várias entidades (abolicionistas, estudantis, populares, irmandades compostas por ex-escravos) saíram às ruas, celebrando a liberdade, ao som de filarmônicas, saudando a “pátria livre”, recitando poemas e proclamando discursos inflamados. Muitos foguetes, velas iluminando a cidade, casas enfeitadas com bandeirolas e o povo extasiado percorreu, durante dias, do centro da cidade ao subúrbio, e a comemoração da liberdade transformara-se numa síntese potencialmente explosiva entre o Carnaval e o 2 de Julho. Em todo o Recôncavo, a animação não foi diferente. Em Cachoeira, ruas tomadas, discursos nas sacadas e muitas ‘vivas’. Desfilaram na cidade cerca de 4 mil pessoas, ao som das filarmônicas entoando o hino que Tranquilino Bastos, abolicionista, compôs na exaltação do momento (FRAGA, 2010). Depois de dias, em São Francisco do Conde, parece que o clima foi se tornando “preocupante”, afinal,

(...) os libertos se entregaram a ‘ruidosos’ sambas durante noites seguidas. Nas cidades próximas aos centros produtores de açúcar, recém-libertos dos engenhos juntaram-se a populares nos festejos e nos desfiles promovidos por associações abolicionistas. (FRAGA, 2010, p. 120)

Eram festas de esperança. Entre os delírios e as expectativas, o que se tinha pela frente era a certeza de que o país já não era mais o mesmo, afinal “a abolição havia abalado as bases das relações cotidianas nos engenhos e na sociedade como um todo” (FRAGA, 2010, p. 124). Nos dias que se seguiram os festejos, de um lado estavam os libertos prontos a reinventar a vida, transformar as relações de poder no cotidiano, alterando seu comportamento, suas atitudes, a sua forma de linguagem, principalmente na relação com os antigos senhores, agora podendo ser abertamente questionados ou ignorados. Estavam todos diante de inúmeras possibilidades. No avesso desta cena, estavam os antigos senhores que julgavam essa nova concepção de si (homens e mulheres livres) como um comportamento de atrevimento e de insolência diante da nova forma de se viver do ex-cativo que, além da liberdade, ousava, ainda, desejar a igualdade.

Ubiratan Araújo (2003), contudo, conta que, em Santo Amaro, aos

14 de maio de 1888 começava uma nova luta para o povo negro de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo canavieiro da Bahia. Os ex-senhores de escravos, inconformados com a lei da abolição, proclamavam aos quatro ventos que nada havia mudado e pressionavam suas lideranças parlamentares para que a dita lei

fosse revogada (...) [eles] mobilizaram o aparelho policial (...) para tolher os movimentos da população, de modo a reter uma força de trabalho disponível em regime de cativoiro (...). Deles se dizia em verso popular: ‘Nasceu periquito, morreu papagaio, não quero conversa com treze de maio’. (ARAÚJO, 2003, p.1)

No fundo, as celebrações revelam momentos de “disputar as possibilidades e os limites da condição de liberdade”. Mas, todos sabemos que esta trajetória não foi e, sequer, tem sido simples. Florestan Fernandes (e tantos outros) reafirmam que a abolição ocorreu “sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre”. Os anos que se seguiram não foram fáceis, sem meios materiais, sem possibilidades de negociação e vivendo com base em uma “espoliação extrema e cruel”, a abolição soava como ironia (FERNANDES, 2014 [1964]).

Em Santo Amaro, ainda hoje, é recorrente a memória da mendicância de negros africanos e de pequenos roceiros que, com muita dificuldade, cuidavam de suas roças. Maria Mutti, em entrevista cedida a esta investigação, ao falar sobre os anos que seguiram à abolição, também recorda das mulheres libertas que vendiam quitutes, o que ela chama de “delícias”, nas ruas e nas casas da cidade.

Herundino da Costa Leal lembra de uma infância santamarense muito similar às memórias de Maria Mutti. Ele conta que:

Na minha infância ainda, conheci um número bem regular de negros africanos, alguns mendigando, outros cuidando das suas roças e as mulheres vendendo os saborosos acarajés, os abarás, os açaças de milho e de leite, o xoxô etc. Havia, entre eles, pretos procedentes de diversas Colônias e de costumes bem diferentes, apesar de já estarem completamente modificados pelo tempo em que viveram debaixo do cativoiro (LEAL: 1950, n. p.)

A crise nos engenhos fora definitiva. Em Santo Amaro, os alimentos foram cada vez mais escassos, a fome era real, as ruas estavam repletas de mendigos e o hospital totalmente lotado. Quando a negociação do trabalho livre não era satisfatória, os donos de engenho acusavam os libertos de vadiagem. Algumas saídas para a miséria eram possíveis, que poderiam ou não ser moralmente aprovadas: saques e roubos de animais nas propriedades abandonadas, pequenas roças cultivadas e a possibilidade de conseguir vender os produtos cultivados na Feira livre. Contudo, ainda que os libertos estivessem “decididos a criar condições de sobrevivência, para que não

precisassem mais viver sob sujeição” (FRAGA, 2006, p. 201), o caminho seguia muito árduo e os senhores insistiam em submeter esses novos trabalhadores livres a um regime de dependência.

2.3. O Primeiro Treze de Maio e João de Obá

Como comemorar, então, novamente o Treze de Maio com o vigor do primeiro momento do ano anterior no qual estavam todos motivados por uma intensa lógica de esperança? A conjuntura era tensa: resistência dos senhores ao trabalho livre, fome, desemprego; do ponto de vista dos senhores de engenho, a data deveria ser banida; pelo olhar do Estado, a festa representava o grande feito da monarquia. Portanto, não seria interessante valorizar demais o Treze de maio já que a República estava em vias de instaurada. Mas, para o povo negro, era preciso festejar aquilo que não poderia ser negociado: a liberdade.

Várias entidades de classe – jornalistas, abolicionistas, estudantes – estavam entusiasmados e organizaram festas belíssimas nas cidades com passeatas cívicas, cortejos, marchas, filarmônicas, bailes. Contudo, na maior parte destas festas, os ex-cativos sequer eram os protagonistas. No entanto, para os homens recém libertos o primeiro aniversário da abolição precisava de outros tons. Fraga (2009) conta que no Engenho da Cruz “os moradores, muitos deles ex-escravos ou descendentes, reuniam-se no terreiro do engenho para cantar, sambar, jogar capoeira e comemorar o que chamavam de ‘o dia da liberdade’ (FRAGA, 2009, p. 251).

Jorge Velloso (2011), a partir de narrativas orais, conta sobre o clima da festa na cidade de Santo Amaro:

O clima de alegria era, inclusive, maior do que o fato de os negros terem sido jogados nas ruas sem casa, sem emprego, sem vida digna. Aquela manhã tinha que ser de festa; afinal, mesmo com as injustiças e a repressão prevalecendo em nosso país, a data era um marco de vitória depois de tantos anos de luta. (VELLOSO, 2011, p. 97)

O marco da abolição foi a assinatura da Lei Áurea, “impelida pelas mudanças que ocorriam em todo o mundo, a Princesa Isabel teve que tomar uma histórica decisão” (VELLOSO, 2011, p. 77). É claro que não se tratava de um ato de bondade, mas de uma cessão política à pressão externa, principalmente inglesa e, também interna, diante do crescente movimento republicano. E mesmo diante das muitas dificuldades que se seguiram à abolição, mas, no entanto, a liberdade precisava ser louvada. João de Obá decidiu, assim, louvar os orixás pela conquista. E, se os festejos deste

dia, patrocinados pelo Estado, foram paulatinamente esvaziados tanto em investimentos quanto em significados, em Santo Amaro, desde aquele primeiro ano pós-abolição, a liberdade tem sido celebrada pelos e para os libertos, da forma que eles sempre o fizeram.

Às margens do Rio Subaé, na ponte do Xáreu, João de Obá levou suas filhas e seus filhos de santo e bateu um Candomblé celebrando a liberdade, deixando claro que “os egressos da escravidão da cidade não pretendiam aparecer apenas como meros figurantes da festa (FRAGA, 2009, p. 122). Como vimos, candomblés, festas e batuques públicos eram até recorrentes na cidade, desde que realizados com permissão e em datas correlacionadas às festividades católicas. Desta vez, pelo que nos contam, o que ocorreu foi que, sem qualquer permissão e aos modos de uma celebração religiosa de matriz africana, os libertos se uniram para celebrar uma data cívica no centro da vida pública da cidade. Não era Natal, não era Páscoa, não precisavam esconder nada. Ali eles estavam para agradecer aos orixás pela liberdade civil tão duramente conquistada.

João de Obá, Pai-de-Santo, possivelmente, filho de Xangô (Obá), de origem malê, que havia trabalhado nos engenhos de açúcar da região e que deveria ser um homem respeitado pelos moradores da cidade, foi quem, pela primeira vez, reuniu o seu povo e bateu o Bembé. Isadora Lima (s/d) o apresenta como alguém respeitado como “feiticeiro, sabia a arte do Ifá (jogo de búzios), profetizava e aconselhava sobre os ‘trabalhos’ a serem feitos pelos filhos de santo para livrá-los de problemas” (LIMA, s/d, p. 2). Raimundo Arthur, professor, memorialista e coordenador do Centro de Memória de Santo Amaro, nos apresentou um possível desenho sobre quem era este homem:

Na realidade, não temos nada escrito. Como é um apelido, logicamente, você não vai encontrar com facilidade identificação (...), [mas] logicamente era um cidadão negro beneficiado com a lei Eusébio de Queiroz²⁵, Lei do Ventre Livre²⁶ ou Lei

²⁵ A lei Eusébio de Queiroz, de 4 de 1850, foi uma resposta às exigências inglesas de extinção do tráfico de escravos. Apesar da proibição legal, a atividade segue e se amplia de forma ilegal. Foi, apenas, na década de 1870, depois do aumento da fiscalização que esta lei passa a funcionar.

²⁶ A lei do Ventre Livre (ou Lei “Rio Branco”) foi promulgada em 28 de setembro de 1871 e assinada pela Princesa Isabel. Trata-se de uma lei que buscava responder aos anseios abolicionistas, mas cujo objetivo principal foi atender as demandas dos proprietários de escravo para a construção de uma abolição lenta e gradual. Esta lei foi muito importante em vários níveis: (1) libertava todos os filhos de escrava, nascidos a partir da referida data, e mantinha a responsabilidade dos senhores na manutenção da vida da criança; (2) trata do reconhecimento das crianças como cidadãos com direito ao registro civil e à proteção jurídica do Estado; a lei se ampliava na percepção de uma cidadania ampliada, ou seja, para além das crianças, ainda que cativos, aos adultos (3) era-lhes possível a formação de pecúnia, além do direito à herança e à possibilidade de alforria, desde que seus donos fossem indenizados; (4) obrigatoriedade dos párocos de realizar o registro de nascimento e de óbito, o que impelia, de alguma maneira, a Igreja - como Instituição - declarar a criança livre.

dos Sexagenários²⁷. [Tem que fazer] (...) uma análise, você precisa se transportar ao ontem – você tá lá dentro no túnel do tempo, no ontem – você vai ver que pra ele [referindo-se a João de Obá] lançar e fazer o candomblé onde ele fez [é porque] ele deveria ter alguma influência ou alguma amizade com alguém de que fosse de importância na cidade. Porque você não ia sair lá do alto do 2 de julho, descer, vim pra Ponte do Xaréu com uma porção de filhas de santo, com atabaque, e chegar ali parar e bater candomblé sem falar com ninguém! É óbvio, não existe.

Raimundo Arthur nos orienta, sabiamente, a caminhar pelo tempo e pelo espaço para poder nos introduzir a João de Obá que, de saída, nos é apresentado como uma liderança importante para aquela comunidade de homens livres. E mais: João de Obá deveria ser um líder com características diplomáticas. Durante sua viagem no tempo, o memorialista relembra outra pessoa muito importante para as narrativas da memória da cidade: Zilda Paim. Possivelmente, no conhecimento dos pesquisadores, o primeiro registro de João de Obá, esta personagem tão importante para a festa do Bembé do Mercado e para a memória do Treze de maio, foi realizado pela professora e memorialista santamarense Zilda Paim (1974; 1999). Assim Paim descreve João de Obá:

João Obá, negro escravo de origem malé, era feiticeiro e candombleseiro (como se chamava antigamente). Morava no Beco João Obá, hoje Beco da Camurujiipe, quando era estreito, pois foram demolidas casas junto à Agência da Camurujiipe. No dia 11 de maio de 1889, saiu João de Obá com os filiados do seu terreiro, para render graças aos santos pela liberdade dos negros. Arrumou um carramanchão na área da Ponte do Xaréu, e bateu Bembé, lá sem rituais privativos e sem manifestações de Santo. Esta festa precedeu o dia 13 de maio pois os rituais eram feitos em 3 dias, por isso foi iniciado no dia 11 de maio. No dia 13 foi levado em saveiros e canoas o presente da Mãe D'água, para ser colocado às águas ao pé do morro de São Bento das Lages, onde nenhum homem poderia mergulhando chegar ao fundo, pois tinha de profundidade o mesmo que tem de altura. Era ali que vários pescadores diziam ter visto a Mãe D'água.

As narrativas de Raimundo Arthur e Zilda Paim são muito similares. No entanto, a diferença é que Raimundo Arthur insiste nesta habilidade política de João de Obá que, de alguma forma, negocia e se apropria de um território onde, usualmente, os negros não frequentavam; e mais, assim o fazem em uma cidade cuja geografia era – e, talvez ainda o seja – sinalizada por

²⁷ A lei dos Sexagenários (também conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe) foi promulgada em 28 de setembro de 1885, concedendo liberdade aos escravos com mais de 60 anos de idade. É bom lembrar que poucos escravos chegavam até essa idade devido às consequências inevitáveis da vida cruel que levavam, portanto, esta lei, na verdade, beneficiava os proprietários, já que eles poderiam libertar - ou se livrar - dos escravos pouco produtivos.

espaços ancorados nos marcadores sociais e raciais de diferença. Esta é uma das razões pela qual o memorialista insiste que o “pai-de-terreiro”, como preferem os mais antigos, deveria ter

(...) alguma ascendência no meio em que ele vivia, com o pessoal da leste, talvez com o juiz, o promotor, talvez com o delegado (...), nós temos que botar na cabeça que, pra poder João de Obá sair de lá de cima e vir pra cá, ele teve alguma ascendência, teve contato com alguém.

Machado (2009) traz mais detalhes sobre esta personagem. A partir de uma extensa pesquisa oral, realizada tanto com o povo de santo quanto com outras pessoas que atuam, de alguma forma, no Bembé, a historiadora conta que o pai-de-santo “armou um barracão, fincou um mastro com bandeira branca e bateu tambores em homenagem aos orixás, como forma de rememorar as lutas pelo fim da escravidão” (MACHADO, 2014, p. 21). Este barracão era de pindoba e o local fora enfeitado com bandeirolas. Segundo a historiadora,

“a atitude de João de Obá relacionava-se também com o 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, levar presentes para as “águas”. Este ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas. (MACHADO, 2014, p. 42)

Durante alguns anos, segundo as narrativas orais, o Bembé foi batido na ponte do Xaréu. É interessante destacar que aquele se tratava de um lugar central para a cidade no período. Um lugar de fluxo e de comércio intenso, onde vivia uma certa elite. Possivelmente, ocupando os casarões, estavam alguns comerciantes e os funcionários da Antiga Leste, empresa de transporte ferroviário²⁸. Ou seja, o local do Bembé foi propositalmente escolhido para estar no centro da cidade.

Não sabemos por quantos anos seguintes João de Obá bateu o Bembé na ponte do Xaréu ou se esta festa era realizada em outros lugares da cidade, podendo até mesmo ter sido promovida dentro dos próprios terreiros, até o momento em que, finalmente, a festa encontrou o seu território: o Largo do Mercado Municipal. O que as narrativas e os poucos registros nos apontam é que a

²⁸ Viação Federal Leste Brasileiro (VFFLB) foi criada em 1935, por Getúlio Vargas, a partir da encampação da *Compagnie des Chemins de Fer Fédéraux d’Est Brésilien* (CCFFEB), uma empresa de capital franco-belga que explorava as linhas férreas do Estado da Bahia. A linha sul atendia a cidade de Santo Amaro, saindo de Mapele até Monte Azul, na divisa com Minas Gerais.

data “era condignamente festejada pelos remanescentes da escravidão e principalmente pelos pretos africanos” (LEAL, 1950, p. 88).

O político santamarense e também memorialista Erundino da Costa Leal nos conta que os becos e as vielas onde moravam aqueles que foram libertos eram “fartamente embandeirados de um extremo a outro, destacando-se em muitas casas lanternas de todos os feitios, penduradas nas janelas e portas. Os foguetes espocavam no espaço e os sambas arrojados iam até altas horas da noite” (LEAL, 1950, p. 88). Leal segue sua cuidadosa descrição e nos conta sobre a letra de um dos sambas que dizia: “Yôyô Carigé. Da cá meu papé”²⁹.

Em 12 de maio de 1928, o Jornal A PAZ publicou um editorial celebrando os 40 anos da abolição da escravatura. Aquela edição da publicação informava que a Lei Áurea pôde apagar “uma mancha escura do pavilhão nacional”. Ao enunciar a data, a editorial exalta a esperança, pede-se para que se esqueçam os ódios e que os brasileiros sejam unificados como irmãos, abraçando-se à bandeira com riso nos lábios e no coração. O editorial encerra com a seguinte conclamação: “N’um paiz livre um povo livre. Quebraram-se os grilhões da raça negra: Quebrem-se os grilhões da raça branca”.³⁰

Este aparente ufanismo revela grilhões que não se quebraram com a Lei Áurea. Os quarenta anos que se passaram ainda estavam intransponíveis aos abismos criados em favor e em função do regime de trabalho escravo. A trova que o jornal publica naquele mesmo número torna ainda mais poderoso o editorial. O texto nos ajuda a compreender, talvez com cores mais claras, o que significou – 40 anos após a abolição – e o que ainda significa bater o Bembé no centro da vida de Santo Amaro. A trova fora, assim, intitulada: “U diabo du diero. Só cuida du cativeiro”, assinada por Zé Bocão:

²⁹ Esta estrofe, segundo Leal (1950) remete ao advogado abolicionista Eduardo Carigé, cujo papel na abolição foi preponderante.

³⁰ Jornal A Paz

Cadê us preto daqi?
Canbada xega pra cá
Ameian é noço dia
Picizamo festejá,
Nem foce u 13 di maio
Eça data librá,
Nós inda tava na pêia
Di meu Sinhômai Sinhá

Neça ora u Pai de Santo
Bate nu qé-ré-qué-xé,
Cun poca nós tudo vê
S´ajuntaa todas mulé.
Lá na caza di farinha
Pa vadiá seu benbé,
Da dispaxo a mêa noite
Na vazante a maré.

A festa acaba é cun sanba
Inté nu raiá du dia,
Us tocadô di pandero
É forte dô garantia.
Eu na boca de viola
Faço us boi dansá quadria
Agora veja a cantiga
Qeu preparê pa fulia:

Qen tá veno u cativero
Dus preto di pé nu xão,
Qi labuta dia i noite
Nu inverno i nu verão,
Mode ganhá ninharia
Qi nen xega pu pirão,
Ca famia matratada
Seus fio nú sen timão,
Veno u suô di seu rosto
Na Jibera dus patrão.
Noço Sinhô lá du Céu
Tenha deles cunpaixão
Pulo dia da meian

Cadê us preto daqi?
Canbada xega pra cá
Ameian é noço dia
Picizamo festejá,
Nem foce u 13 di maio
Eça data librá,
Nós inda tava na pêia
Di meu Sinhômai Sinhá!

Prutanto a data é dus preto

Qé xeje home ou muié,
Us qui tive hoje rico
Nu posto di Coroné,
Dexe as grandeza di banda
Ranqe as butina du pé,
Non mi venha di gruvata
Nen cuns dedo di ané

Ameian u dia é noço
Nós déve fazê bunito,
Pruqê a festa é dus preto
Feto a di Son Binidito,
Só farta tê prucissão
Mai di noite ten bendito.
Arristitivo us pograma
É ece - já tá inscrito

Batucada hoje di noite
Nu injenho di Son João,
Ben nus rumo da portera
Duas fuguera nu xão.
Dimeian Miça nu canpo
Trimiada cun seimão!
Acabano a dita cuja
Nós vai entrá nu feirão.

Qen tá veno u cativero
Dus preto di pé nu xão,
Qi labuta dia i noite
Nu inverno i nu verão,
Mode ganhá ninharia
Qi nen xega pu pirão,
Ca famia matratada
Seus fio nú sen timão,
Veno u suô di seu rosto
Na Jibera dus patrão.
Noço Sinhô lá du Céu
Tenha deles cunpaixão
Pulo dia da meian
Firiado da nação,
Mande outa liberdade
Cá di hoje é só pu cão.
Qé mode eces branco rico
Qi só paga di reção
Sabe cá fortuna deles
Sáe daqi di noças mão,
U preto inriba du branci
Vale tudo na qestão,
Non sunegue ece pidido
Du vivente Zé Bocão.

É preciso de uma outra liberdade. Afinal, a primeira não fora suficiente. A dura realidade do cotidiano pós-abolição, como citada anteriormente, foi arrefecendo a vontade de se celebrar o fato histórico que trouxera tanta alegria e esperança alguns anos antes. É, portanto, provável que, com o tempo, a festa tenha sofrido altos e baixos. Não há registros formais sobre o que aconteceu nos anos subsequentes ao primeiro Bembé. Mas, possivelmente, o Treze de maio seguiu sendo comemorado todos os anos, inspirado nas celebrações das religiões de matriz africana e com a entrega dos presentes à Mãe D'água³¹, possivelmente de uma forma itinerante (MACHADO, 2014).

Um registro interessante foi publicado no Jornal santamarense A Paz, no Treze de maio de 1933. Não sabemos se esta trova fala do Bembé ou de uma festa qualquer, mas é interessante ela ser publicada no dia em que se comemora a abolição e na cidade onde se festeja o feito. A escrita mantém um jeito nativo de se comunicar, distante dos modelos no cânone da língua, mas, possivelmente, muito próxima à fala do povo naquela época. Trata-se de uma poesia de Emberto Santiago, intitulada Presentimento:

Eu não sei praquê não queria
I a festa n'aquele dia. Inté parecia
istá mermo advinhando
o que havera de acicedê
mai tú pegasse teimando,
mi chamando, mi chamando,
inté que eu fui sem querer.

A festa tava animada
as caboquinha suada
sambava pra se acabá
Mai não sei purquê rezão
eu não tinha animação
pru mode tambem sambá,
Mai tu pegaste si rindo,
mi pidindo, mi pindindo;
té que fizesse eu dansá.
Adispois muito cançado
lá nu terreiro a teu lado
num banco véio assentei
tu pegase provocando

³¹ Gostaríamos de destacar que se trata de uma afirmação contínua e como afirmam - em uníssono: todos aqueles que entrevistamos para esta investigação nos contaram a mesma história, o que corrobora com as demais pesquisas e publicações sobre o Bembé que temos conhecimento, até o momento.

calucando, calucando
inté que eu te beijei.

Tu fingindo tê vregonha
sahisse toda bisonha
fosse longe te assentá
adispois já sem vregonha
tu pegasse mmi oiando
convidando, convidando
mode eu me aproximá

Pelos matos caminhando
fumo andando, fumo andando...
Sem sabe pruque paremo
no meio dus matagá
tu pegasse me abraçando
mi tentando, mi tentando
té que fizesse eu pecá

Adipois envregonhado
eu mi assentei a teu lado
e baixei os oio meu;
tu me oiava chorando
mi xingando, mi xingando,
curpando somente eu.

Essa festa arrenegada
fez de mecê desgraçada;
uma muié sem valia
fez eu manchá meu amô;
Mai eu bem que não queria
I a festa naquele dia.

Entre a paixão e o arrependimento, já enunciados pelo título, o que temos é uma descrição interessante da forma pela qual, nos de 1930, se festejava em Santo Amaro: muito samba, animação, possivelmente entrando pela madrugada adentro. No entanto, o que difere da poesia anterior, publicada cinco anos antes, é que o tom militante da primeira poesia soava como a exposição política da dor de uma liberdade frustrada. Agora, cinco anos depois, transforma-se em tom moral: o amor manchado, uma mulher sem valia, uma atitude pouco ponderada. Ao tratar, moralmente, de questões que cercam os rompantes afetivos em detrimento das questões que, tradicionalmente, cercavam as reflexões sobre a data – a liberdade –, o que podemos intuir é que

esta trova estava em um certo “afinamento” com as severas críticas que os devotos das religiões de matriz africanas, assim como o próprio mercado, estavam sendo vítimas naquele período.

Se foi um período difícil para o mercado municipal, muito mais severo o foi para as filhas e os filhos de santo no país. As perseguições às religiões afro-brasileiras, espalhadas pelo Brasil todo, manifestavam uma das formas mais cruéis do racismo estrutural.

2.4. Regular, Institucionalizar, Politizar.

Desde o final do período da economia escravagista, com a instauração da República, até meados do governo de Getúlio Vargas, o Estado criou instrumentos reguladores para os cultos afro-brasileiros, por meio de um rígido código penal, institucionalizando perseguições às comunidades religiosas (OLIVEIRA, 2018). Apesar da cidade de Santo Amaro não estar em um centro urbano de destaque no período – como fora anteriormente –, essas questões políticas impactaram a vida do povo de santo como um todo. Se a segurança de culto dos terreiros era frágil, é possível imaginar como eram ainda mais intensas as dificuldades para a realização de festas públicas.

Quando Getúlio Vargas³² instaurou, em 1937, o Estado Novo, a primeira e esperada ação foi a de encerrar o congresso em prol de uma centralização do Poder. Amparada no nacionalismo, o presidente passou a atuar como um estadista autoritário, disposto a regular, inclusive, a vida e a devoção das populações afro-brasileiras. O candomblé, então, foi severamente perseguido pela Delegacia de Jogos e Costumes, ligadas às Secretarias de Segurança Pública.

Denúncias da população eram incentivadas pelo Estado. As acusações variavam. Diziam que o povo de santo incomodava a ordem pública, praticava curandeirismo, era envolvido com o comunismo, sofria de doenças psiquiátricas, enfim, todos os tons de intolerância que poderiam funcionar como munição necessária para que policiais invadissem os terreiros, prendessem líderes

³² Em 1930, há o golpe que impediu Julio Prestes de assumir a presidência. Getúlio Vargas assumiu como chefe de governo provisório com o objetivo de acabar com a Primeira República (que passou a ser chamada de República Velha) a fim de derrubar as oligarquias estaduais (exceto as mineiras e gaúchas). No Rio de Janeiro, assumiu o cargo de presidente com plenos poderes, inclusive de revogar a Constituição de 1891, e, desta forma, passou a governar por decretos. Em 1934, a partir de uma manobra política, iniciou-se seu segundo governo, a partir de eleição indireta. Foi neste mandato que se instaurou o Estado Novo. Este período, dentre tantas características que o definem, acabou por estimular a expansão das atividades urbanas e deslocou o eixo produtivo da agricultura para a indústria. Foi, também, um período de desenvolvimento do trabalhismo, com base em ações populistas. Enfim, uma nota é pouquíssima para apresentar as ambiguidades do período.

e fiéis, levassem seus objetos sagrados, roupas e oferendas; isso poderia acontecer durante seus cultos privados e processos de iniciação religiosa, ainda que estes espaços tivessem licença concedida por órgão público, com o devido pagamento de taxas – algo que perdurou até o final da década de 1960 (OLIVEIRA, 2018).

Se a repressão policial era exercida a partir da “inexistência de um mecanismo jurídico que legalizasse a vida dos terreiros [que] fazia com que estes ficassem à mercê das arbitrariedades dos policiais” (OLIVEIRA, 2018, p. 316), a realização de cultos públicos, para além dos espaços dos terreiros, como acontecia no Bembé, revelava um intenso exercício de negociação do espaço urbano (MACHADO, 2009). Possivelmente, como nos contam os interlocutores, é por esta razão que a presença dos capoeiristas e do povo do maculelê era tão essencial na festa, uma vez que atuavam como uma forma de agentes de segurança diante do Estado ameaçador e repressor que, se não bastasse toda a máquina a seu favor, contava com o apoio da mídia impressa para ampliar a resistência e o preconceito contra os seguidores das religiões de matriz africana.

Com o caminhar da Era Vargas³³, o governo passou a se empenhar em prol da criação de uma imagem integradora da identidade nacional. Assim o fez a partir de alguns elementos que circundam determinadas expressões afro-brasileiras, tais como a capoeira, o samba, o carnaval e a culinária de referência africana. A partir deste momento, essas expressões passam a vivenciar a mudança no tom do antigo discurso: o que antes era um sinal de fraqueza de caráter ou de degenerescência racial, tornam-se em “identidade nacional”, desde que aparada algumas características.

Neste contexto político, ocorre o 2o. Congresso Afro-Brasileiro³⁴, que recebeu importantes intelectuais na cidade de Salvador que, como parte das atividades do evento, visitaram casas importantes a fim de conhecer o Candomblé. A acessível e estudiosa Mãe Aninha³⁵ acolheu, por ocasião deste evento, intelectuais que faziam parte deste congresso em uma festa organizada em seu terreiro. A festa foi realizada “fora do calendário ritual, para uma finalidade que ela considerou

³³ Durante o Estado Novo, Getúlio Vargas criou o Departamento de Imprensa e Propaganda, responsável por massificar o slogan “Pai dos Pobres” e “Salvador da Pátria.

³⁴ O 2o. Congresso Afro-Brasileiro aconteceu em janeiro de 1937.

³⁵ Eugênia Ana dos Santos, líder do Axé do Opô Afonjá, foi - e ainda o é - referência indispensável para a aquela Casa e para o Candomblé afro-brasileiro, abriu as portas dos terreiros para intelectuais - inclusive, acobertando-os em situações políticas de perseguição pública. Dedicou-se a uma certa institucionalização da religião, de modo tradicionalista e rigoroso.

(e o Xangô da casa decerto confirmou!) necessária a um propósito válido” (LIMA, 2004, p. 215)³⁶. Na ocasião, preparou e presenteou aos organizadores do evento um pequeno trabalho sobre a culinária africana³⁷, na abrangência possível daquilo que poderia ser revelado, mas que, ao mesmo tempo, gerasse uma certa aproximação e simpatia³⁸.

Assim, entre retrocessos e diplomacias, entre prisões, apreensões e negociações, vemos que o Candomblé foi resistente, sábio e ousado para permanecer e se apropriar de lugares onde, em princípio, seriam perseguidos. Neste período são quase inexistentes os relatos sobre o Bembé. E, como dizemos anteriormente, a imagem do mercado municipal estava depreciada, em virtude da insalubridade e da presença de tipos considerados marginais ocupando aquele antigo espaço³⁹.

A demolição do mercado ocorreu em 1936. Em 1937 já se tem registro das obras do prédio em andamento. Foi com a construção do atual mercado municipal, possivelmente em 1938, que, segundo Maria Mutti⁴⁰, levou o Bembé para o atual lugar. Possivelmente, foi o ogã Menininho quem conduziu essa ação.

Em 1941 as perseguições às religiões de matriz africana já tinham diminuído, mas não acabado. Foi um período que, para se realizar a festa, era preciso de um determinado alvará e a Prefeitura de Santo Amaro supervisionava a cerimônia. Mas, mesmo assim, a comunidade que não era ligada ou simpática às religiões de matriz africana assumia um papel de censor e foi por conta

³⁶ Vivaldo da Costa Lima (2004) escreveu sobre as histórias que ouviu sobre Mãe Aninha e suas visitas ao Rio de Janeiro, inclusive com “preparos para uma obrigação” em favor “do restabelecimento do então presidente Gétúlio Vargas, acidentado com a família, na estrada de Petrópolis” (VIVALDO, 2004, p. 217); suas relações com políticos do período são conhecidas e nos ajudam a refletir sobre um tipo de esquizofrenia política que, ao mesmo tempo em que fazia uso da proibição de cultos afro, também fazia usos dos conhecimentos ancestrais de matriz africana, ou seja, os mesmos que desfrutavam deste saber são aqueles que o proibiram.

³⁷ Intitulado “Nota sobre comestíveis africanos” compreendia “uma breve lista de vinte e cinco qualidades de comida, todas com nomes iorubás (menos uma, a ‘farofa’) e foram descritas (...) com extrema simplicidade, com breve referências à forma ou ao ingrediente básico nela utilizados. Nenhuma informação, no entanto, sobre a ‘maneira de fazer’ e, menos ainda, ao seu possível emprego ritual no candomblé” (VIVALDO, 2004, p. 215).

³⁸ É interessante destacar essa capacidade diplomática da mãe-de-santo que, rigorosamente, manteve em segredo os preceitos rituais, ao mesmo tempo em que atendeu, com cortesia, os interesses destas pessoas que poderiam, de alguma forma, facilitar a vida do terreiro.

³⁹ Também, ainda que brevemente, vale lembrar que é neste mesmo período que as ideias racistas, a partir de uma lógica cientificista, já estavam postas, tendo na figura de Nina Rodrigues, o representante médico deste darwinismo racial, seu preconizador. De acordo com esta política médica, os negros e, essencialmente, os mestiços tinham uma predisposição genética e imperfeitamente hereditária para a degeneração racial. Por isso, eram suscetíveis a distúrbios como embriaguez, alienação, epilepsia, violência (SCHWARCZ, 1993).

⁴⁰ A memorialista afirma que o Mercado atual foi inaugurado em 1938, contudo, até o momento e no conhecimento dos pesquisadores não encontramos os registros sobre a data exata de inauguração, mas, possivelmente, ela ocorreu no final dos anos de 1930, o que coaduna com a narrativa.

de denúncias de importunos e implicâncias que, na década de 1950, por algumas ocasiões o Bembé foi proibido.

Contudo, foi com a formação do Largo do Mercado que a festa passou a adquirir contornos que vemos hoje, transformando aquele espaço no Barracão. Há, pelo menos, duas possibilidades que nos justificam a migração do Bembé para o Largo do Mercado. Primeiro – e isso não significa que esta é uma ordem de importância, mas nos serve para efeito da economia do texto –, há uma possibilidade de ação política.

Naquele local, com a reconstrução do Mercado Municipal e com a criação do Largo do Mercado, o comércio foi redefinido e se fixado. Trata-se de um lugar de total visibilidade. Como a experiência da primeira vez, em que João de Obá realizou a festa em uma área de comércio e de visibilidade pública, com a construção do novo espaço que fora tão desejada, a festa é produzida a partir desta mesma lógica. Portanto, era preciso se apropriar deste novo espaço: espaço dos pescadores e dos comerciantes, o espaço da comunidade. Chico Porto analisa a ação de João de Obá como um “ato de revolução, de insubmissão, de consolidação autêntica da liberdade que foi assinada na carta de libertação dos escravos, da Princesa ‘Isabé’”. Possivelmente, a territorialização da festa no mercado possa ser analisada por chave similar.

A segunda possibilidade, que muito nos seduz, apresenta a ideia de que a escolha de bater o Bembé no Largo do Mercado foi uma resposta radical de adesão à cosmologia das religiões afro-brasileiras, relacionando-a, de modo restrito, à nova territorialidade da festa. Ou seja, a festa passa a ocorrer no mercado a partir da lógica da transformação daquele espaço em território religioso, em intrínseca relação mitológica com Exu, orixá do mercado.

Prandi (2001) assim nos apresenta esse interessante orixá:

Para os antigos iorubás, os homens habitam a Terra, o Aiê, e os deuses orixás, o Orum. Mas muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos (...) É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda (...). As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro (...) Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares (...), nada acontece sem o trabalho de

intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável (PRANDI, 2001, p. 49).

Orixá do movimento e do corpo em movimento, o impulsivo que prega peças, é ele também quem negocia. Por isso, é o orixá que rege os mercados, o comércio. Como senhor do comércio e dos caminhos, é quem libera a fatura, é ele quem guarda a cidade, a festa e os fiéis. É porque ele assim o deseja e ali se assenta que, segundo os adeptos do Candomblé em Santo Amaro, que o Bembé passou a ser batido no Mercado⁴¹. E que, após os processos rituais, não se trata apenas de ser o Largo do Mercado.

Nas vésperas da festa⁴², em torno das 7h de uma manhã chuvosa, uma parte da equipe desta pesquisa se dirigiu ao mercado para se encontrar com Pai Pote⁴³. Havíamos aceitado o convite dele de percorrer o mercado, afinal, segundo ele: “sem mercado não tem Bembé”. Vestido com uma calça e bata africana, altivo e sorridente, tem pressa nas palavras e acompanha tudo com olhar sempre atento, coordenando uma conversa urgente.

Folhas e mais folhas, orixás e terapêuticas. As folhas marcam o fundamento, as folhas têm gênero (feminino e masculino), tem donos (Iemanjá, Oxalá, Oxum, Oxóssi...). As folhas servem para banhos, garrafadas, para cobrir o corpo, para sacralizar os animais para prepará-los para o sacrifício. Pote, em tom professoral, começou explicando que no Candomblé tudo deve ser conduzido pelas folhas. Ali há o sangue branco, a fonte da vida e dos segredos da natureza. Nos levou a uma barraca e, entre ervas e temperos, foi nos falando sobre os orixás, as correspondências e suas regências por meio das folhas e a importância deste conhecimento para a saúde de todos nós. Segredos milenares, transmitidos pelas narrativas e pela eficácia das terapêuticas afro-brasileiras que persistem no cotidiano dos lares, dos terreiros e dos mercados. O fundamento, as

⁴¹ Em Porto Alegre foi registrado como bem cultural o Bará do Mercado, pelo Conselho do Patrimônio Histórico e Cultural (COMPAHC) e no Livro de Registro dos Lugares. O Bará do Mercado é um espaço na encruzilhada central do Mercado Público Central de Porto Alegre, que se constitui como lugar de referência para religiosos de matriz africana, naquele local ocorre uma manifestação religiosa denominada Passeio e é o lugar de morada do orixá Bará, trata-se de uma marca histórica da territorialidade negra e da religiosidade afro-brasileira na cidade de Porto Alegre.

⁴² Esta visita ocorreu em 11 de maio de 2018.

⁴³ Todos o conhecem. Conforme caminha, com o corpo sempre ereto, queixo alto e olhar de supervisão, ouvimos “axè pai” ou “sua benção pai”. Quando a voz é de longe, dali mesmo ele responde. Quando é de alguém que está ao lado, ele para, abraça e dá sua benção. Caminha rápido, fala rápido, ensina rápido.

lógicas dos processos, a ontologia do candomblé passa, necessariamente, pelas folhas. E, hoje, prioritariamente, as folhas estão no mercado.



Imagem 8: Pai Pote e a feira. Zeza Maria, 2018.

Se há um lugar interessante em Santo Amaro este lugar é o Mercado Municipal. Na verdade, este Mercado é uma composição de mercados – há o mercado do peixe, o mercado da farinha, o mercado das frutas, onde também são vendidos os legumes, tubérculos, temperos – e, também, de uma Feira livre que ocupa cerca de sete quarteirões da área central da cidade, onde se encontra uma centena de outras barracas que vendem os mais variados, inclusive derivados de leite, carnes – natural (verde) ou seca –, fumo, ovos, produtos industrializados e roupas, às segundas-feiras, muitas roupas. Este lugar de comércio, insistimos, é, também, um lugar de intensa rede de sociabilidades.

Os comerciantes formam uma rede entre si, desde a organização das barracas até a lógica econômica e solidária do próprio mercado. Especificamente, as comerciantes que vendem folhas, aprendem – e ensinam – sobre os usos terapêuticos das folhas: suas especificidades,

potencialidades, modos de usar. É parte de um circuito dadivoso dos saberes e das formas de cuidado para a saúde do corpo e da alma.

“Orixás comem”, diz Pai Pote que, na barraca de peixes, nos contou sobre os peixes de axé. Pescada, segundo ele, é um peixe ótimo para as pessoas que estão doentes, “o terreiro trabalha contra a doença e a pescada é um peixe de cura”. O preparo dos peixes é realizado de acordo com o orixá. Segundo o sacerdote, tem preparo que é um não-preparo: “às vezes, é pescar, conversar e soltar o peixe”. Ele segue, referindo-se à comerciante: “só da mulher estar aqui, já é uma preparação”. Enfim, “a preparação, quem dá o caminho é o orixá, às vezes tira o olho do peixe para botar na cabeça para a pessoa enxergar (...); às vezes, o peixe não é limpo, porque a escama é o poder.” O orixá dá a dinâmica, pode ser uma intuição, um sonho, algo que se sabe o que deve se fazer.

Pierre Verger (2014 [1987]) nos chama a atenção sobre a diversidade das nações que compuseram o tráfico de escravos para a Brasil. Ao fazer isso, nos adverte: o que “poderia ter resultado uma mistura de usos e costumes completamente estranhos uns aos outros” (VERGER, 2014 [1987], p. 207), transformou-se em algo único, possivelmente, pelo culto aos antigos voduns e aos orixás que nos serviu como elo comunitário, estabelecidos por meio de relações religiosas, pelos hábitos compartilhados ou pelas materialidades ligadas à própria espiritualidade, por exemplo, como a culinária da diáspora africana que reúne esses três elementos e que tem no mercado um ponto de inflexão (VERGER, *idem*).

Vida e espiritualidade se fundem na barraca do camarão. E assim, entre Exú e os saberes da culinária baiana, aprendemos que a comida trata de uma experiência social (afinal, para o povo de santo, não há dicotomia na vida, tudo é religioso), seja para a comunicação entre os Orixás, seja gastronomia da terra, ou na forma pela qual a comida liga a comunidade, também na sua comercialização.

O Bembé do Mercado tem uma história. Como vimos, começa com uma parceria entre João de Obá, sua comunidade de santo e os pescadores do mercado que, ao que parece, já faziam – com regularidade e desde muito tempo – a oferta de presentes para Mãe D'água. Contudo, com a comemoração da abolição de João de Obá, inclui-se um agradecimento a mais: a liberdade, ampliando a forma da entrega, tornando-a cada vez mais próxima aos rituais dos terreiros de Candomblé. Ainda que o Estado não visse com bons olhos as festas dos negros, dançar o *Xirê* significava resistir em praça pública, e essa foi a forma que aqueles homens e mulheres decidiram

manter para existir. Restava, então, seguir como nas primeiras festas dos negros de que temos notícia: disciplinada e amorosamente, cotejando custos e cuidando da organização da festa.

O livro de ouro que percorria o mercado e dali para o restante da cidade é, também, uma narrativa recorrente na memória dos participantes da festa. Comerciantes, pescadores, pais e mães de santo e seus filhos contam que saíam com o livro pedindo contribuições para as pessoas da cidade. Não sabemos quando essa prática começou, mas impelia comerciantes, políticos, pessoas de destaque e mesmo as pessoas mais simples a contribuírem com a realização do Bembé. O livro de ouro também funcionava como um controle público daquilo que havia sido arrecadado e como o dinheiro fora destinado.

Ao que nos parece, depois de João de Obá, quem deu sequência ao Bembé foi o ogã Menininho que, possivelmente, também era pescador. Mãe Lina lembra que “Menininho era Ogã de terreiro”, e ele era “cabeça” da festa. Machado (2014) conseguiu acessar alguns participantes mais velhos, ainda em vida, e ela afirma que durante as décadas de 1920 e 1930 foi o ogã quem assumiu a preparação dos preceitos:

Segundo os pescadores, o ogã Menininho foi quem assumiu, durante muitos anos, a responsabilidade de realizar os ritos. Os antigos amigos o descreveram como sendo um homem de profundo conhecimento no culto, que sabia importantes fundamentos, conhecedor dos cânticos sagrados e dos segredos de realizar oferendas. Todos o respeitavam pela seriedade e disciplina. (MACHADO, 2014, p. 71)

A historiadora conta que Menininho era conhecedor da tradição de Angola e, apesar de não confirmado, realizava os fundamentos da festa, mas sem sacralização de animais (exceto para Exu). A celebração pública incluía dança e canto, possivelmente, o *Xirê*. Também havia a participação dos populares, não seguidores das religiões de matriz africana, mas que simpatizam com a festa e com a devoção às águas.

A realização da festa nem sempre era uma certeza. Não apenas pelas dificuldades em se obter recursos, mas principalmente pelas possíveis proibições. Velloso (2011) conta que houve já uma proibição do Bembé na primeira década do século passado e, segundo ele, este fato está “relacionado às épocas de terrível escassez de peixes que prejudicou a vida dos pescadores locais”. Proibição da festa e mortes como consequência à restrição formam uma narrativa recorrente do Bembé. O autor, amparado pelas notícias divulgadas no Jornal A Sineta, conta que a festa do Treze de maio de 1909 foi proibida e, um mês depois, “uma terrível enchente invadiu Santo Amaro,

provocando pânico, prejuízos e perdas irreparáveis para a sua população” (VELLOSO, 2014, p. 112-113).

Como dito anteriormente, é no final da década de 1930, ao que tudo indica, que o Bembé passa a acontecer no Largo do Mercado. Possivelmente, fora uma negociação de Menininho. E quem organizava a festa era os populares, por meio do livro de ouro. Os anos que se seguiram, já durante o Estado Novo, da mesma forma como se acontecia nos terreiros, tornou-se necessária pedir a permissão para que o Bembé fosse realizado no Largo, o que nem sempre se obtinha. Neste período, apesar do clima político adverso, algumas referências à culinária típica servida na festa e à comensalidade passam a ser pontuadas nas narrativas que Machado (2014) acessa. A historiadora também indica que a festa traz a presença do samba, da capoeira e do maculelê, sendo que as duas primeiras expressões culturais estavam passando por um processo em que deixavam de ser crime e se tornaram referência identitária brasileira (MACHADO, 2014).

Os anos que se seguiram não foram simples para o povo de santo. A perseguição aos cultos de origem africana se tornou intensa: espancamentos, destruição de objetos sagrados, festas encerradas abruptamente e as proibições para a realização das festas se tornam ainda menos pontuais⁴⁴. O Bembé favoreceu, ao longo das décadas, a sedimentação de uma memória local, norteadas pelas diversas edições da festa, pela estruturação de suas lideranças e pela interpretação simbólica dos acontecimentos que a ela estão associados. Dentre essas dimensões simbólicas, há uma dimensão adversa, cuja narrativa foi uma recorrente nos depoimentos coletados sobre o Bembé e que está, diretamente, relacionada ao não acontecimento desta festa: a explosão de duas barracas de fogos, no período que precedeu às festas de São João, em 1958.

Essas barracas estavam situadas do lado esquerdo do prédio do Mercado. Com a explosão e o conseqüente incêndio que provocou o óbito de 108 pessoas e ferindo outras três centenas foram considerados indícios da necessidade de uma retomada da festa depois de sua proibição

⁴⁴ A história dos terreiros em Santo Amaro segue distante dos registros formais, é preciso investigar as variadas trajetórias e formar uma memória sobre o povo de santo. Para isso, seria vital percorrer registros e narrativas, levantar documentos e dados, entender as estratégias que foram criadas para que a religião seguisse sólida em situações políticas e sociais absurdamente adversas. Oliveira (2018) nos atenta ao fato de que: “A ignorância e o desconhecimentos sobre a cultura negra e sua origem eram apontados como as motivações principais para estas ações opressoras. Talvez, por estas razões a existência de poucos registros arqueológicos deste período de perseguição, uma vez que segundo alguns autores, dependendo das motivações para a opressão dos cultos afro, políticas ou não, teremos uma determinada característica de acervo.” (OLIVEIRA, 2014, p. 312).

(MACHADO, 2009). São vários eventos que remontam a esta dimensão nefasta, relacionando-a ao não acontecimento do Bembé. Rodrigo Velloso conta que, em suas memórias:

(...) a primeira vez que o Bembé não bateu, a mulher do delegado perdeu o braço. E eu tenho uma desconfiança que esse delegado era meu tio, porque eu lembro que vovó Dindinha - a mulher desse irmão de meu pai - foi fazer um passeio, meu tio era o delegado que proibiu o Bembé, imagine, quer dizer isso aí a gente supõe por que vovó Dindinha perdeu o braço num passeio de ônibus, bateu na ponte que tinha logo na saída da cidade e aí ela o perdeu. E depois teve a enchente, o ano que não bateu teve uma enchente horrível; [Depois] teve um incêndio, num é? Teve um incêndio que foi quando eu comecei a trabalhar. Eu tava em casa, eu tinha vindo aqui a trabalho da Coelba e trazer uns documentos, saí daqui de manhã cedinho, peguei o ônibus e voltei [para Salvador], só que quando eu cheguei (...) e tinha acontecido. Eu fui chegando assim [e] Luiz Dias [disse]: “Você vai ter que voltar agora! Santo Amaro teve um acidente e morreram mais de cem pessoas!”. Na mesma hora eu voltei pra cá, já cheguei aqui quase de tarde, mas menino, foi uma loucura. Uma loucura, e tinha um pessoal, o pessoal de Vani, morreu a família toda, Vani era nossa amiga só identificaram Vani por causa da pulseira (...). Quando eu cheguei Vani parecia um tronco de árvore, aquilo preto, parecendo uma árvore e a pulseira com o nome dela: Vani.

Chico Porto fica entre a crença e a dúvida quando relembra as histórias que são contadas:

Muitas histórias são contadas sobre o Candomblé do Mercado, duas me chamam muito atenção: Uma sobre (...) a não realização do Bembé e do acontecimento de tragédias (...). Um juiz morava próximo ao local e não conseguia dormir e interferiu para que o prefeito proibisse o Bembé do Mercado e, naquele ano, o Bembé foi suspenso. Logo em seguida, nós tivemos uma explosão de fogos de artifício aqui no Largo do Mercado, [mais de uma] centena de pessoas morreram, se transformou numa notícia do Brasil. Uma tragédia. E isso, no imaginário popular, foi um resultado, uma resposta das forças espirituais, (...) pelo poder público não permitir o Bembé do Mercado. E a outra, quase que idêntica, foi naquela enchente, a enchente se não me engano, de oitenta e nove [quando] (...) a prefeitura não ajudou os terreiros de Candomblé, eles não acreditavam que seria possível fazer o Bembé [sem a ajuda da prefeitura] e suspenderam o Bembé. Nós vivemos uma grande enchente. Então são folclores? São histórias do imaginário popular quem tem (...) uma certa lógica? Razão? E a que a gente é [que] não sabe dos mistérios da fé. Eu prefiro acreditar que o melhor é bater o Bembé todos os anos no mercado de Santo Amaro.

Propositalmente, escolhemos aqui abrir essa narrativa sobre os acidentes fatais que ocorreram em Santo Amaro e que são parte da mística em torno do Bembé com dois depoimentos de pessoas que não são religiosamente ligadas aos terreiros, na tentativa demonstrar como a

história do acidente, junto às questões religiosas, imprime uma marca da memória social da cidade. Há mais alguns depoimentos que são importantes para este desenho. Mestre Adó e Mestre Felipe, capoeiristas e personagens importantes do Bembé, foram testemunhas presenciais e nos contam, com detalhes, sobre o ambiente daquele dia.

Mestre Adó era menino, a lembrança dele nos ajuda e pensar como ficou a cidade:

(...) no tempo que teve o incêndio, eu morava na entrada aqui de cima, no Subaé, com minha madrinha e meu padrinho, onde passava uma caçamba (...) cheia de gente e animal, misturado no meio, todos mortos, e jogaram tudo lá em cima, na Pedra do 18, indo para Feira de Santana (...).

Mais próximo do local e um pouco mais velho do que Mestre Adó, Mestre Felipe escapou por muito pouco da morte:

(...) tem coisa que não pode ser desrespeitada. Teve um ano que teve um prefeito aqui, e ele entendeu de não fazer a festa do Bembé (...) abriu na barraca de fogos ali do mercado, não sei como foi, pegou fogo. Desta passou para grande (...) que tinha as caixas de dinamite, daí, passou pra lá e pronto (...) quase que eu ia também. Eu trabalhava na Usina, eu fui pra rua e ia comprar uns fogos pra tocar. Quando eu cheguei na primeira casa que era o bar, o segundo era o armarinho... então estava cheio de gente, eu perguntei: “Quanto é o cinto? 80 cruzeiro!” (...) E foi na hora que o pau quebrou. Eu só fiz colocar a mão na cabeça. Foi tanto que de Feira de Santana se ouviu(...) quando eu abri os olhos e tirei a mão da cabeça só tinha eu, meu irmão e o [rapaz] do armarinho (...). De imediato caiu um aguaceiro forte, que a água corria pela rua, mas a água era sangue vivo do povo que tinha se cortado com as garrafas de azeite, com outras coisas, só via sangue escorrendo. Depois que acalma, eu fui olhar, era muita gente morta: homem, mulher, menino. Mandou pra Cachoeira, pra Feira (...) aqui cavou foi um valetão. Pra mim, Bembé é uma coisa de muito preceito.

É interessante o quanto essa história apresenta detalhes: a distribuição das lojas no Largo, o preço do cinto (que o salvou) no armarinho, a chuva após o cessar das explosões que escorria pelas ruas misturada com o sangue das pessoas feridas, o destino dos corpos. E, no final, intuitivamente, Mestre Felipe encerra essa descrição dizendo: “Bembé é uma coisa de muito preceito”. E, após este terrível acidente, o povo de santo interpretou que a “não realização das

obrigações estaria causando infortúnios para as pessoas da cidade”. Era preciso retomar as celebrações.

Depois do acidente foi Pai Tidu⁴⁵ quem assumiu a tarefa de retomar a festa. Mãe Donália lembra que, até então, a festa era dos pescadores, e foram eles mesmos quem procuraram o pai de santo que, por sua vez, “fez o jogo” e, como diz Mãe Donália, “foi assim que ele recomeçou”. Raimundo Arthur afirma que Tidu manteve a festa do Bembé no seu terreiro no Treze de maio, assim como os pescadores continuavam a entregar o presente às águas. A liberdade seguia sendo comemorada, assim como seguiam entregues os atos de gratidão, mesmo sem a polícia permitir a realização da festa no mercado. Contudo, depois do acidente de 1958, não houve mais como escapar desta obrigação pública.

Pelas três décadas que se seguiram, Tidu seguiu na coordenação da festa. Como sacerdote, ele passou a incluir preceitos e rituais. Desta forma, os participantes passaram a se relacionar com o Bembé de forma mais litúrgica nas danças, na forma de se cantar, na devoção do presente, no relembrar os ancestrais e na saudação aos Orixás (MACHADO, 2014). Foi pelo empenho de Tidu que o Bembé foi fazendo do Largo do Mercado Municipal a sua morada.

Neste período, houve uma certa institucionalização do Bembé. Paulatinamente, a perseguição, em todo país, diminuiu. Em troca, ampliou-se o controle do Estado. Em Santo Amaro, em 1966, a prefeitura passou, inclusive, a investir financeiramente na festa, para isso, incumbiu a professora e memorialista Zilda Paim como uma supervisora do evento, na qual acabou por assumir um posto de “delegada”. Era a professora quem liberava a festa, autorizava a homenagem ao orixá, assim como os dias e os horários dedicados aos ritos (MACHADO, 2014).

Era preciso, de acordo com as lógicas do Estado, de uma anuência externa, no caso, de Zilda Paim, cuja função era zelar pela tradição e garantir uma ordem moral. Se, por um lado, Paim assumia um papel de mediadora entre a prefeitura e as comunidades de terreiro interessadas no Bembé, por outro lado, a presença dela impunha uma certa moralidade, disciplina e controle que,

⁴⁵ Euclides Silva, babalorixá do Terreiro *Ilê Erume-Fá*. Segundo Machado (2014) “era um homem polêmico e sedutor (...) alguns ressaltam seu temperamento audacioso e sua capacidade de resolver quaisquer assuntos relativos à ‘macumba’, enquanto outros acentuaram um perfil afetuoso e sua irrestrita paixão por Iansã, orixá a que foi consagrado” (MACHADO, 2014, p. 76).

não necessariamente, correspondia à cosmologia da religião. A relação de Zilda Paim com Tidu não era pacífica. É interessante saber da visão de Donália para Tidu como gestor da festa:

Quando meu pai começou (...) parecia para o povo que aquilo não tinha valor, que era de gente cachaceira, que ia atrás das mulheres, que era desordeiro. Depois que meu pai tomou conta, nós limpamos aquilo ali, bebida alcoólica não entrava, não entrava bêbado, não entrava um tipo de mulher para fazer o que estava fazendo. Então, o Candomblé prosseguiu, foi em frente (...). Era um Candomblé limpo, todo mundo gostava, todo mundo vinha, vinham de Salvador, vinham de Cachoeira bater o Bembé ali (...).

É bonito ver Donália, neste momento da vida, olhar para o passado e ver que foi uma personagem fundamental para organizar uma festa e torná-la bonita e acessível a todos. Nicinha lembra da dedicação de Tidu e Donália para o Bembé. Assim a sambadeira os descreve:

Donália, em nome de Deus, alí são fundadores do Bembé do Mercado, viu? Porque no tempo da galinha magra, foi eles. Foi eles que deram o sangue, eles que vinham com a lama no joelho, com o tambor na cabeça, com as roupas enroladas no plástico, porque era muita chuva gente, a goma da roupa da gente descia assim, pelas pernas. Foi muito sofrimento, pra chegar no que chegou, filho foi muito sofrimento, foi muita luta. Você já pensou, sair do Pilar, lá daquele fim de mundo, sem luz, sem nada, no escuro, pra vir, tomando topada.

No ano de 1993, Mãe Lídia passou a frequentar o Bembé, junto com Noca de Jacó e Mãe Iara, passam a organizar a festa. Com eles, o barracão torna-se ainda mais parecido com os terreiros. O barracão passa a ser ornamentado com as bandeirolas e parâmetros sacros são incluídos. Em 1995, Tidu, hospitalizado, sai do hospital só para ir levar o presente. É sua última participação na festa. Mãe Donália, sua parceira, assume a tarefa até 1997. No ano seguinte, por sorteio, foi Pai Celino quem se tornou o responsável. Entre 1998 e 2004, foi Mãe Lídia quem assumiu a festa.

Mãe Lídia disse que, no começo, não gostava de participar do Bembé, mas com Tidu, Valéria, Donália, Iara, as coisas foram ficando diferentes. Donália lembra que tinha “arroz doce, mungunzá, comidas brancas, essas coisas, não entrava comida de azeite”. Junto à lembrança da comensalidade, outra memória é acionada com frequência: as saias rodadas que acabavam sua

goma na chuva. Chove-se sempre no período do Bembé. Nesta época, Pai Pote ainda era menino, mas ajudava os grandes a organizar a festa.

Em 2006 é a vez de Pai Pote. Ele é moderno, ousado e afinado com as questões políticas e sociais do momento. A própria fala dele apresenta a “missão” a qual ele tem se dedicado:

É, pra mim é muito importante (...) não só pra mim, mas pra minha comunidade (...). Quando eu era criança, eu via o Bembé como se fosse (...) uma brincadeira de tá ali no meio dos meus (...) O Bembé é espontâneo, o Bembé vem assim no meio da rua (...) e quando eu me vi eu tava lá dentro. Então, há 30 anos atrás a gente começou a lutar pra afirmar o Bembé e começou lutar não só... não só espiritualmente, como também no papel, por que hoje em dia é tudo no papel, né, no documento. [é preciso cuidar de] (...) ter a documentação, ir o registrar o Bembé, de mostrar pro mundo o Bembé, mostrar pro estado que o Bembé existe, por que até então o Bembé só era Santo Amaro, depois pro estado, e agora pro mundo a gente precisa mostrar o Bembé pro mundo, é uma coisa de 130 anos vai fazer esse ano... 130 anos e pra gente é importante não deixar... nunca morreu e há 130 anos e agora com a documentação pra gente afirmar uma coisa mais legível, entendeu?

Pote, em consonância com os novos tempos, ao mesmo que abre o Bembé para a mídia e para o público externo, mantém-se atento às leis, aos direitos, às burocracias e à defesa da festa como um lugar de política. Desde João de Obá, o Bembé tem sido lugar de exercício político. Tidu territorializou o Bembé do Mercado como um ato político, em um período de perseguição. Agora, Pote o atualiza politicamente desde as negociações com a prefeitura até a escolha das homenagens.

O *Xirê* segue sendo ritual, os preceitos são cuidadosamente seguidos, e com a clareza de um líder religioso, Pote sabe que o Bembé é um ponto de ação e de intenção. Ele é ciente da economia que ronda a festa, das possibilidades políticas que os governos podem se apropriar da religião e controla cada uma destas movimentações.

Com este processo de institucionalização da festa, a cada edição, os organizadores do Bembé passaram, cada vez mais, a zelar pelo o espaço do barracão. Como descreve Machado:

O barracão é uma construção feita em madeira e palhas de palmeiras, com cobertura de telha de eternize, medindo aproximadamente 10 metros de largura, por 20 metros de comprimento. É erguido no centro da praça do mercado. 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 (MACHADO, 2009, p.57).

2.5 Quando o Largo se torna Barracão

Assim como nas casas de Candomblé, no chão da parte central do barracão do Bembé é “plantado” o axé (essa a força vital e sagrada). O primeiro dia se inicia antes da parte festiva do Bembé, geralmente na madrugada da Quarta Feira, quando ‘suspende-se’ a cumeeira (MACHADO, 2009, p.57). A cumeeira se divide em duas partes: terra (*intotú*) e céu (cumeeira). Ao iniciar os rituais para o ‘dono do chão’ do Bembé (um orixá cujo nome permanece sigiloso), reverencia-se a Onilé (o dono da terra), jogando água no chão e pedindo-lhe licença.



Imagem 9: Rituais de preparação 1. Zeza Maria, 2018

Os rituais, dirigidos pelo pai-de-santo, são acompanhados por cantigas, as oferendas vão sendo colocadas e, depois, enterradas no chão⁴⁶. É um ritual reservado aos iniciados, altamente simbólico pela dimensão afirmativa que o veicula. Este é “o momento da posse do espaço público”,

⁴⁶ A descrição que se segue para a preparação do Largo do Mercado para o Bembé foi fruto de pesquisa etnográfica ocorrida em maio de 2018, por ocasião dos preparativos para a festa. Esta investigação foi amparada por registros audiovisuais e pela realização de entrevistas prévias e posteriores. Esta descrição, portanto, se propõe a retratar um determinada circunstância e período.

segundo mãe Manuela, onde “tudo é cantado e o corpo obedece ao ritmo”, por meio dos gestos rituais, acompanhados por cantigas. A atmosfera do mercado na madrugada da quarta-feira é fortemente sugestiva. Mas, ao mesmo tempo em que a cosmologia se faz real, com a atmosfera do espaço se tornando cada vez mais ritualizada, os filhos e as filhas de santo prestando culto, já com suas vestimentas litúrgicas, suas cantigas e passos dançados, há, também, um clima absolutamente ordinário: os sons dos últimos detalhes da construção do barracão, as batidas de martelo e o barulho de furadeira dos servidores da prefeitura que, em vários momentos se sobrepõem ao próprio ritual, sem que isso seja um estorvo aparente.



Imagem 10: Rituais de preparação 2. Zeza Maria, 2018

Durante os procedimentos mais reservados, os filhos-de-santo compõem um círculo no entorno das oferendas para evitar que os elementos secretos sejam desvendados: “durante o fundamento se faz uma barreira com os corpos dos iniciados. Sacraliza-se no chão, oferecendo inhame, galo, vela. Mãe Manuela conta que a “sacralização alimenta o chão com energia, pois fortalece o lugar que a gente vai utilizar, o axé do *Xirê* da festa”. Baba Geri faz questão de enfatizar que “essa sacralização alimenta o chão que a gente vai pisar, o lugar que a gente vai louvar os

orixás e esse lugar não pode estar vazio. Então, essa oferenda do chão faz sentido, é o sentido de fortalecer o lugar”. Mãe Manuela esclarece a ligação entre o axé do chão e o momento da festa pública: “este piso vai ser o lugar da dança sagrada. É o simbolismo do andar no espaço que vai energizar, vai ficar muito lotado, e aí tem energia forte enterrada”. A cumeeira, por sua vez – ela acrescenta–, “é a energia do chão para o céu”. Com efeito, não basta consagrar o local ‘alimentando’ o chão⁴⁷, é também necessário conectar o Aiyê – a terra – com a dimensão sobrenatural do Orun – espaço celeste.



Imagem 11: Rituais de preparação 3. Zeza Maria, 2018.

Com o ritual da cumeeira (sua “arrumação”) estabelece-se esta conexão, expressando, ao mesmo tempo, uma concepção cosmológica específica do Candomblé e, fazendo, em termos de

⁴⁷ Como já foi dito, o conceito de ‘alimentar’ remete, no Candomblé, à importância da força vital que sempre deve ser mantida com oferendas (Lody, 1995, p. 63). Vale lembrar que se sacraliza também com folhas (todos os rituais importantes utilizam o sangue-escuro que vem dos vegetais) e pó que é extraído dos minerais. Os assentamentos, por sua vez, são ‘altares’, presentes nos quartos dos orixás de um terreiro, que contêm os fundamentos dos orixás, relacionados os elementos onde eles moram (pedras, ferramentas de metal ou madeira, ou conchas, dependendo do orixá (Sansi, 2009, p.143).

fundamento, do barracão do Bembé um verdadeiro ‘terreiro’ no Mercado. O mercado municipal de Santo Amaro já não é mais o mercado.



Imagem 12: Cumeeira. Zeza Maria, 2018.

A cumeeira, de fato, é o centro e o que estrutura as casas de Candomblé. Encontra-se colocada na parte mais alta do barracão dos terreiros, fazendo a “a conexão entre o céu e a terra, por isso, o *Xirê* é dançado no sentido de translação e se encontra com a rotação do Sol”, segundo Mãe Manuela. Na ocasião do Bembé do Mercado, constrói-se uma representação da cumeeira e a dispõe em um pilar de madeira. Nos terreiros, tarefa de “arrumar” da cumeeira é, geralmente, cumprida por alguém que tem cargo importante na casa, geralmente um sacerdote encarregado pelo babalorixá ou pela iyalorixá. Desde que Pai Pote assumiu a organização do Bembé, a cumeeira tem sido lá posta. Pai Pote conta com a parceria de Baba kekerê Geri, quem, desde então, é o

responsável por adorná-la, sempre na virada da terça-feira para a quarta-feira. Babá Geri descreve quais são os elementos que são postos na cumeeira do Bembé, cujo dono é o orixá Xangô⁴⁸:

(...) uma escultura de madeira que retrata uma figura masculina que representa Xangô, dois machados em madeira e várias vasilhas, quartinhas, gamelas de madeira e moringas, onde são colocados os axés de Xangô que vem do sacrifício e outros elementos, com favas. Tudo é colocado lá no alto, porque no Bembé ele é orixá que rege aquele espaço, está entronizado. O orixá da cumeeira que rege esse espaço tem o papel parecido com o de Exu: ele protege, ele é o interlocutor entre orixás e nós, ele também faz ligação entre o orun e o aiyé.

Baba Geri também descreve como a cumeeira é vestida: com laços e com o *abi*; que, para além do efeito decorativo, comunicam conotações simbólicas importantes deste orixá associado à justiça:

Na cumeeira se colocam laços e o *abi*, que é uma tira de pano, com doze pontas, que representam o ministério de Xangô e os dozes ministros dele, os obás. As tiras são das cores de Xangô, vermelhas, douradas, brancas... Muita gente vê e acha que é decoração, e não é. Não é... e sendo. Mas não é somente decoração não (Baba Geri).

Outros elementos simbólicos consagram o espaço do barracão. Notadamente, a bandeira no mastro, colocada perto dos atabaques e as bandeirolas que cobrem o teto. A bandeira branca no mastro, associada a Oxalá e a Orunmilá, sinaliza, geralmente, a presença de um terreiro. Como o Largo do Mercado não é mais, apenas, um largo, durante os festejos do Bembé, há esta sinalização. “É importante considerar o espaço consagrado do mercado como um verdadeiro terreiro”, enfatiza Pai Sergio, lembrando a simbologia da cumeeira e do mastro: “No Bembé, você chega lá no mercado, aquele ali é um terreiro de Candomblé, ali existe axé plantado no chão, que é a ligação do Ayê com o Orun. Quando você tá levantando a bandeira (...) A bandeira é o quê? É uma sinalização disso”.

⁴⁸ Xangô é cultuado tanto como uma personagem histórica quanto como um ser divino. Governou, de forma imperiosa e com caráter violento, como rei, na cidade africana de Oyó. Ele é o orixá da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo. O seu machado, que se chama oxé, é seu símbolo principal, evocador do poder da justiça. É um orixá/rei viril e atrevido, não gosta da mentira e pune quem a pratica, assim como pune os ladrões e os malfeitores (VERGER, 2018). Mãe Manuela diz que “Xangô é próspero, alegre e não gosta da morte”. O Xangô do Bembé é, também, associado a João de Obá.



Imagem 13: Cumeeira, saudação. Zeza Maria, 2018.

Quanto às fileiras de bandeirolas brancas colocadas no alto, elas também cumprem com um importante papel simbólico. São elas que definem que aquele espaço está relacionado a Oxalá e, por consequência, à paz. Ao perguntar a Baba Geri sobre o assunto, a resposta se faz esclarecedora: “As bandeirolas não são decoração, representam Oxalá. As bandeirolas querem dizer que Oxalá está cobrindo esse ambiente, que está guardando aquele pedaço ali, que ali tem que ter paz. Então, não é decoração, definitivamente”. O elemento decorativo, esclarece Baba Geri, está limitado às pequenas variações na forma das bandeirolas, que podem ser cortadas em estilos diversos, com efeitos florais, franjas, de formato arredondado, triangular etc.

A preparação do barracão do Mercado é, certamente, um momento extremamente evocativo. Cada um de seus detalhes tem vivência simbólica e eficácia ritual. Da mesma forma, o desfazimento do espaço, depois da festa, terá, igualmente, suas regras rituais e seu simbolismo implícito: as bandeirolas, por exemplo, não podem ser jogadas no lixo, por isso, serão desmanchadas na água doce, “com o sentido da água aplacar a fúria e toda negatividade”, como

nos explica Baba Geri, enfatizando a importância de cuidar desses detalhes enquanto zelador da arrumação do barracão.



Imagem 14: Xirê e bandeiras. Zeza Maria, 2018.

O Barracão apresenta outros elementos simbólicos importantes que devem ser organizados nesta madrugada do dia que precede à festa: as paredes de madeira deverão ser enfeitadas com talas de dendê. As tiras de *marió* de Ogum formam, também, um elemento protetor, além de seu impacto estético, por isso, elas vão ser penduradas na porta da entrada do barracão; além delas, há folhas de aroeira, de akòko, de muirici, entre outras também são colocadas no chão. Ao lado está a casa de Iemanjá. Ela é ornamentada com tecidos brilhantes, cortinas de voal, pequenos espelhos pendurados que lembram a vaidade dos orixás femininos que vão ser homenageados, algumas flores; os elementos simbólicos fundamentais estão todos no lugar. Ao longo da festa, devotos vão complementando a decoração da casa da Orixá mãe.

Os *oja* são panos que vestem os atabaques e que simbolizam que estes objetos rituais também passaram por uma sacralização: receberam oferendas de comida, neles foi borrifada água

de ervas, por exemplo. O rum, atabaque maior, o rumpi, de tamanho médio, e o lé, o atabaque menor, são posicionados no lado direito do barracão. Montando, assim, este espaço como deve ser um espaço de celebração que, uma vez tendo sido cumprido todo processo, tornou-se pronto para acolher a dança sagrada, o *Xirê*. Assim, na própria alvorada e logo após o pai-de-santo ter despachado a Exu, o primeiro *Xirê* é realizado.



Imagem 15: Ojá e Atabaque. Zeza Maria, 2018.

Baba Geri, decorador do barracão há 20 anos, descreve a experiência exaustiva dos quase dois dias trabalho sem pausa, a partir de um sentimento de orgulho, que se repete a cada edição do Bembé do Mercado:

De terça para quarta, eu mais o pessoal que decora comigo, a gente não dorme. Para mim, a quarta-feira é um dia muito significativo (...) a gente trabalhou à noite, trabalhou desde madrugada de terça para preparar tudo, trabalhou o dia todo desde manhãzinha, então, é cansativo. Mas é prazeroso quando a gente vê os atabaques tocando, quando a gente vê o amalá [oferenda] entrando [no barracão], a gente pensa: nossa, 129 anos de

tradição! Este ano serão 130 anos! Ai... eu penso na Ancestralidade, nas pessoas que passaram por esses momentos, que lutaram para o Bembé. E o Bembé está acontecendo mais uma vez.

A representação dos terreiros de Candomblé se torna ainda mais ampliada com a presença da casa de Iemanjá. Assim como o barracão do mercado representa o terreiro, a casa de Iemanjá representa o quarto de santo que abriga o orixá, lugar onde o povo pode expressar sua devoção⁴⁹. Ali na casa de Iemanjá presta-se reverência a orixá, por meio de pequenos presentes, como as moedas e as flores, conforme se mentalizam agradecimentos e pedidos.

A casa de Iemanjá fica ao lado direito da entrada do barracão, normalmente sua disposição está alinhada à cumeeira. Mede cerca de 2x2 metros, sendo sua frente aberta, no mesmo sentido da entrada do barracão. A decoração da casa, no Bembé, é elaborada e realizada por Baba Geri. A base da decoração compreende tecidos em tons claros: brancos, azuis e rosa são algumas cores recorrentes. Tomando praticamente todo espaço, há uma mesa, enfeitada com conchas, frutas e flores, onde repousa a estátua de gesso de Iemanjá.



Imagem 16: Iemanjá. Zeza Maria, 2018.

⁴⁹ Este capítulo também se baseia nas entrevistas semiestruturadas realizadas com Baba Geri, que é também o responsável pela ornamentação da Casa de Iemanjá.

Iemanjá, aqui, é representada por uma figura feminina de pele clara, vestida de azul, com longos cabelos negros e olhar calmo. Esta imagem é própria da iconografia umbandista, sincrética, como enfatiza nosso interlocutor. Todavia, posiciona-se na mesa uma coroa, confeccionada pelo próprio Baba Geri, símbolo que indica a realeza africana da Yabá. A estátua, embora muito importante no contexto estético e simbólico da festa, não é sacralizada e deve ser considerada como mera decoração⁵⁰. Como enfatiza Baba Geri, o axé da Iemanjá “de João de Obá é africana” e, de fato, está sendo homenageado no ‘assentamento’ (*ibá*) do terreiro, onde teve a ‘sacralização’ (com animais e oferendas) inerente ao Bembé.

Evidentemente, o assentamento com suas ferramentas sagradas (símbolos materiais do orixá), e os vários elementos vegetais, minerais e animais que o sacralizaram, não pode ser deslocado num lugar onde circulam energias que o podem profanar. Não há, por exemplo, como controlar o movimento, na festa, de pessoas bêbadas ou briguentas, como explica Baba Geri. Essas energias podem macular o axé; todavia, alguns simples elementos do quarto de santo do terreiro, como quartinhas com água, recipientes com banho de erva, búzios, conchas marinhas podem ser levadas até a casa de Iemanjá no mercado, para ser discretamente colocados em baixo da mesa.

Ao perguntar a Baba Geri sobre a Iemanjá do Bembé, entende-se que, de certo modo – e, talvez, isso seja o mais importante –, os elementos transmitidos pelo ritual definem a natureza africana da divindade. Contudo, são os elementos sincréticos que mobilizam os símbolos da cultura popular ligada à pesca e à negociação característica da vida no mercado e da história do Bembé:

Eu acredito que essa Iemanjá do Bembé do Mercado se divide em duas: a Iemanjá de João de Obá e a Iemanjá que é cultuada como em África com sacrifícios, sacralização de animais, no *ibá* (assentamento), com elementos dentro do *Ibá* (...) aquela coisa toda. E a Iemanjá dos pescadores, a Iemanjá que é tida como a Mãe D’água, uma sereia, a que aparece pra determinado pescador durante a noite, as lendas que eles contam, que viu a sereia e tal, a Iemanjá que enche a rede dos pescadores. Então, na minha opinião, a Iemanjá do Bembé se divide em duas: a Iemanjá de João de Obá, que a gente cultua como na África, e a Iemanjá dos pescadores.

O axé de Iemanjá, inerente ao culto africano, diferencia-se, portanto, das conotações da Mãe D’água dos pescadores. Todavia, os elementos simbólicos nos permitem aproximações, como a própria sereia, cultuada pelos pescadores, que corresponde, no Candomblé, à existência de animais marinhos sagrados, notadamente, a arraia, um peixe que, por ser associado a Iemanjá, não

⁵⁰ Várias estátuas de gesso se sucederam nos últimos 20 anos, por causa de rupturas, explica Babá Geri.

pode ser consumido: “A sereia existe para o povo de Candomblé também. A sereia, para gente, é a arraia e a arraia é Iemanjá, é por isso que nós não comemos arraia. É vetado pra gente, é proibido” (Baba Geri).

Outras comparações entre a Iemanjá de João de Obá (a Iemanjá africana, pelo olhar de Baba Geri) e a Iemanjá dos pescadores, mobilizam a influência católica⁵¹. Assim, o simbolismo associado às forças místicas do ambiente marinho pode assumir aspectos mais africanos – ora como uma divindade maternal, ora como uma Yabá guerreira – ou, mais católicos, associados, inclusive ao culto mariano. Como pondera nosso interlocutor:

Determinados pescadores não eram iniciados [no Candomblé], então, tinham outra visão de Iemanjá: da mãe, da mãe terna, da mãe calma. Não que Iemanjá não seja isso, Iemanjá é. Mas, também, Iemanjá é mãe que bate. Iemanjá é a mulher que usa espada, e os pescadores não sabiam disso, tem Iemanjá como a mãe dócil, como Maria eu acho que ele tem essa ligação. Aí eu acho que é justamente aí que entra no Bembé do Mercado essa imagem de Iemanjá, mãe, branca, do vestido azul, calma (Baba Geri).

Os pequenos presentes (perfumes, sabonetes, espelhos etc.) para Iemanjá, depositados num balaio propositalmente colocado na casa dela para recebê-los, serão depois reunidos no balaio principal que seguirá para o mar. Mas essa parte da história, veremos no capítulo seguinte.



Imagem 17: Nicinha no Bairro. Zeza Maria, 2018.

⁵¹ No sincretismo católico, Iemanjá é associada à Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora das Candeias

3. Bembé do Mercado (Identificação do bem cultural)



Imagem 18: Bandeira 13 de maio. Zeza Maria, 2018.

O Bembé do Mercado é uma festa que, segundo narrativas populares, celebra o primeiro ano da publicação da lei da abolição da escravatura. Conta-se que, naquele dia, foram os

pescadores e o Povo de santo, sob a liderança de João de Obá, que transportaram para a rua o culto que era dos terreiros. Naquele ano, este Candomblé de rua durou três dias. No último dia – e como parte culminante desta festa – foi entregue uma oferenda para a Mãe D’água. E, desde então, assim é que se vive a celebração.

Apresentando-a, brevemente, o Bembé é, antes de mais nada, uma festa pública de Candomblé, que alterna um caráter civil – as comemorações do Treze de Maio – e uma gama de aspectos devocionais ligados às religiões de matriz africanas que envolvem uma série rituais e entrega de presente. O que marca a sucessão de festa é o Xirê⁵² – a ordem ritual, circular, específica de louvação aos orixás –, onde os filhos e as filhas de santo dançam no Barracão. No entanto, por ser público, não há possessão. Antes e depois do *Xirê* há uma série de atividades de cunho lúdico e cultural que preenchem o espaço do Mercado, lugar central da vida santamarense. No período da festa, o Largo do Mercado é um importante espaço de sociabilidade, onde os participantes da festa, sejam eles os adeptos do Candomblé ou apenas espectadores da festa, se encontram para viver o espetáculo, para conversar, comer e beber. Essa é uma celebração que começa semanas, talvez, meses antes com a organização dos rituais e com a preparação dos participantes. É uma festa luxuosa e que exige muita dedicação.

Camadas da história, da vida social, de narrativas e de redes de sociabilidade estão postas nestes dias de celebração. Aqui, neste dossiê, propomos um sobrevoo sobre essa celebração que pulsa vida. Começaremos apresentando o Bembé, sua dimensão ritual e sua identidade profundamente religiosa, tentando demonstrar as diferenças que a comunidade acentua ao comparar com outras festas populares, também muito importantes. Bembé é uma festa de sons, sejam os sons dos rituais ou os sons das manifestações culturais e das demais festas que acontecem neste mesmo contexto. Observaremos, ainda, dados históricos, tentando reunir o desenvolvimento urbano da cidade de Santo Amaro, os anos que cercam o primeiro Bembé, a construção do mercado e como a celebração passa a ser vivida e institucionalizada no centro da cidade.

3.1. Porque o Bembé não é uma “festa de largo”

Muitas das festas populares na Bahia (e, principalmente, em Salvador) são chamadas de “festas de largo”. Ordep Serra (1999) as define como festas onde, em primeiro plano, coexistem

⁵² Adiante, há uma descrição pormenorizada do Xirê.

as esferas do sagrado e do profano, sendo que o próprio nome já indica que elas ocorrem para fora das edificações das Igrejas – no largo – ou, no nosso caso, para além dos limites dos terreiros. Contudo, segundo o antropólogo, ainda que estas festas ocorram em espaços que não são tradicionalmente sagrados, é exatamente o espaço, como um elemento do sagrado – seja ele católico ou ligado às religiões de matriz africana – que conferem sentido à celebração profana. Neste movimento complementar, essas festas são permeadas por um forte elemento ritual. Ainda que ocorram na rua, na praça, no largo da igreja ou no largo do mercado, enfim, nos espaços públicos, as festas de largo não podem ser consideradas da mesma forma como aquelas festas que ocorrem na rua, talvez como o Carnaval, pois é vital a presença do complemento sagrado (SERRA, 1999).



Imagem 19: Consagração. Zeza 2018.

Além desta relação sagrado-profano, são festas que reúnem outros elementos. O comércio, por exemplo, é vital; principalmente o comércio produzido por meio de barracas que são montadas especialmente para um o evento e que costumam delimitar o território a ser ocupado. As festas de

largo incluem, também, diversão pública, lazer, espetacularização. São entendidas, pelo poder público, como oportunidade de geração de renda por meio do turismo, tornando a festa um produto cultural (MAIA, 2015).

Uma fala recorrente entre os interlocutores, durante o processo desta investigação, foi uma afirmação espontânea que marcavam diferenças cruciais entre o Bembé e as demais festas populares que acontecem na cidade: “Bembé não é festa de largo!”. Essa afirmação recorrente precisou, portanto, ser levada a sério, até porque, um olhar superficial pode conduzir o espectador a entender o Bembé como uma destas lindas festas. Mas não o é.

O Bembé é uma festa de Candomblé. Ainda que o local de realização seja o espaço público: o Largo do Mercado; e, mesmo que seja uma festa religiosa, que acontece em um espaço público, assemelhando-se às festas de largo, o espaço ocupado do Largo do Mercado de Santo Amaro não faz contraponto ao espaço sagrado dos terreiros porque, neste caso, o Largo também se torna terreiro, portanto, sagrado, como veremos adiante.

Nas comemorações do Treze de Maio, há também a presença de vendedores ambulantes e de barracas com comidas – típicas ou não –, bebidas, roupas, acessórios e uma série de bens de consumo que compõem este cenário da celebração, mas é importante destacar que não são as barracas que delimitam o espaço da festa, como o que acontece nas festas de largo (SERRA, 1999; MAIA, 2015). No Bembé, o que define o território da festa é o espaço construído do barracão.

Outro elemento que pode confundir esta definição é a presença de outras expressões culturais que ocorrem na festa. No geral, apesar de serem expressões profanas, como podemos ver nas apresentações de capoeira, essas não são apenas uma possibilidade de entretenimento. Tratam-se de expressões culturais que são consideradas vitais para a construção histórica da festa e, mais do que isso, apresentam modelos estruturais para a memória do Recôncavo. É possível perceber, portanto, que, em vários níveis, elas se relacionam de modo intrínseco ao universo sagrado, neste caso, tornando-se uma expressão quase sagrada.

A festa do Largo do Mercado de Santo Amaro apresenta, ao mesmo tempo, espetáculo e devoção. Mas vai além. O Bembé evoca poderosamente o fim da escravidão (esta é a sua definição primeira como comemoração ao “Treze de Maio”). É uma manifestação da luta do povo negro, ancorado nas lógicas da resistência e da religiosidade de matriz africana pela ocupação festiva do

espaço público da cidade de Santo Amaro pelas comunidades de terreiro. Por fim, o Bembé é, mais do que tudo, axé.

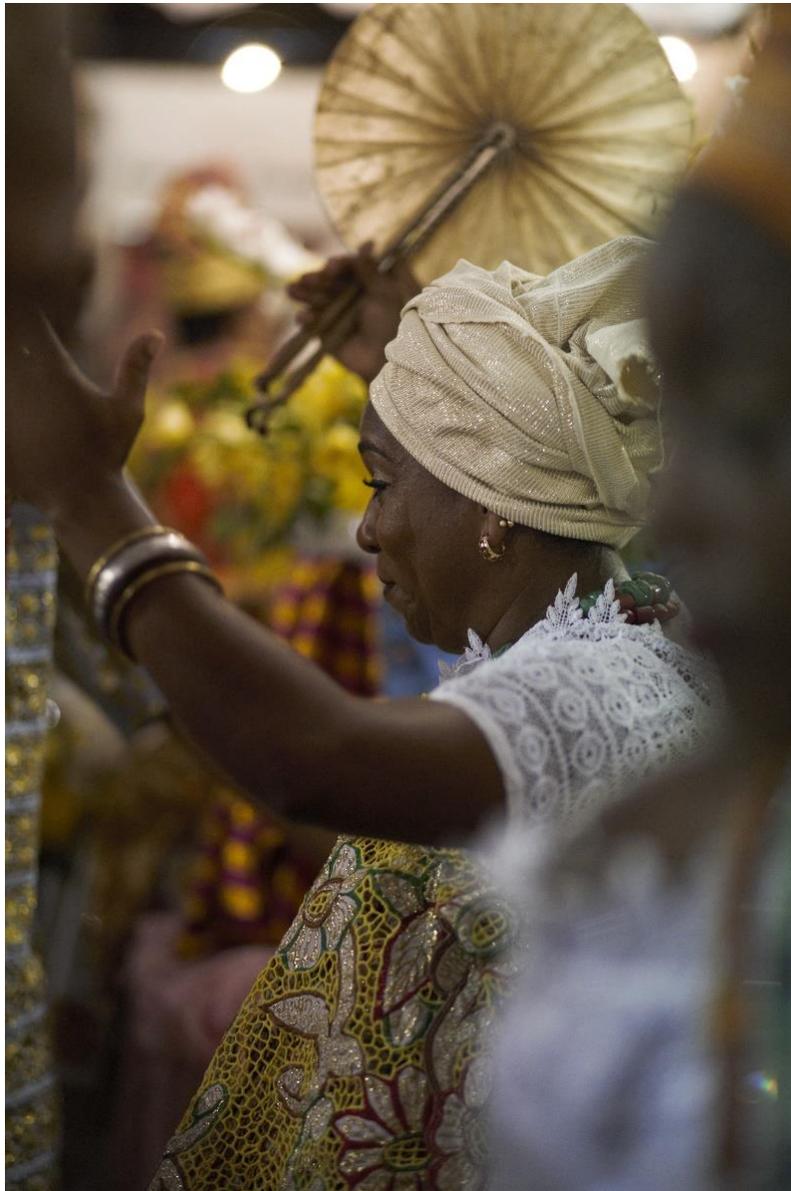


Imagem 20: Mãe Manuela, Asé. Zeza Maria, 2018.

Pai Sérgio, preocupado com o entendimento superficial que pode vir a considerar o Bembé como uma festa de largo, nos ensina:

Bembé não é você fazer uma caminhada e ir pra rua, o Bembé não é um evento que você diz assim: “ah, eu vou promover esse evento”, o Bembé não é um evento. O Bembé é a afirmação da memória da ancestralidade (...) ele tem todos os fundamentos de louvar a ancestralidade, culto aos que passaram por essa terra e

que hoje tá no Orun, porque aí tem carrego de Egun, entendeu? Aí tem orô de Exu na casa e na rua, nos quatro cantos da cidade (...) é uma responsabilidade pra cidade (...). Se acontecer alguma coisa, se a gente [não bate] o Bembé e acontece alguma catástrofe dizem que foi o Bembé que foi mal feito, que foi isso, que foi aquilo. (...) O incêndio, a enchente, entendeu? (...) Então, tudo isso aqui vocês [veem] numa casa de Axé (...) [está] no mercado. Eu não estou blasfemando, mas [o mercado] é um terreiro de Candomblé. Ali existe Axé plantando no chão que é a ligação do Ayê com o Orun. Quando você tá levantando a bandeira, é uma sinalização. (...) [no] Bembé do Mercado não existe nação, o Candomblé é *Ketu*, é Jeje, é Angola e é Ijexá (...) tem critérios pra fazer o Bembé do Mercado, entendeu? (..) E tem que ter obrigações, você tem que ter os terreiros, não é qualquer pessoa, não é qualquer liderança que pode fazer o Bembé do Mercado. Né: “ah, eu vou fazer o Bembé”. Até porque aí não existe, não é no oráculo, entendeu? Não é no oráculo (...) e o orixá não, não é assim.

O depoimento de Pai Sérgio, que o fez ao lado de Mãe Lídia, traz elementos poderosos que afirmam que o espaço público, por ocasião da festa, passa a ser sacralizado. Junto a esta militância, retoma elementos importantes como: a memória, as questões rituais e os preceitos religiosos que separam, visceralmente, o Bembé das festas de largo.

Como pudemos perceber, neste contexto simbólico de interpretação dos eventos, o Bembé se configura, principalmente, como obrigação religiosa, até para aqueles que não são da religião, como ressalta Machado. Esta festa é um culto à Iemanjá, orixá feminino associado às águas, cuja eficácia ritual seria capaz de conter desventuras e propiciar o bem-estar também da coletividade (MACHADO, 2009). Pai Gilson ensina que:

(...) não podemos simplesmente pegar e dizer: “hoje eu vou tocar Candomblé porque eu quero tocar”. Não! Não é assim. Hoje, a gente tem que tocar Candomblé porque algum orixá tá precisando se fortalecer, porque tem algo a resolver no axé, né? Então, o problema da gente dá comida a Iemanjá todo ano é justamente isso: é fortalecer Iemanjá para que não venha acontecer coisas que a gente não tá esperando, né? E que a gente já viu muita coisa acontecer, por duas vezes, né? E não foram coisas bobas. Santo Amaro já esteve inundada por conta de não se fazer o Bembé do Mercado. Santo Amaro já teve incêndios de enterrar gente no próprio mercado, de abrir valetas pra enterrar as pessoas. Não é que os orixás querem isso, né? Mas se a gente dá força ao orixá pra evitar... podemos dar força ao orixá pra evitar a certa catástrofe, temos que fazer.

A injunção a festejar, nos termos de uma obrigação, se delineia assim, mais claramente, no momento da retomada da festa, após estas circunstâncias de suspensão, seguidas dos acidentes. Ao perguntarmos sobre a importância de se realizar o Bembé no Largo do Mercado, Mãe Donália,

referindo-se às enchentes nas décadas de 1980 e ao acidente com os explosivos em 1958, nos reafirmou essa noção:

Se não tiver o Candomblé, acontece muitas coisas na cidade, é enchente, é acidente, são essas coisas que acontecem na cidade. Nos dois anos que não teve [Bembé], o que teve foi enchente (...) que arrasou a cidade, matou muita gente (...). Se acabarem com o Candomblé, continua o que era [referindo-se aos incidentes do passado], se não fizer, acontece as coisas, então tem que fazer. Nestes dois anos eu vi foi uma enchente grande, acabou muita casa, e antes mesmo de terminar a chuva a gente decidiu que tinha que fazer o Candomblé (...) todo ano tem que ter.

O próprio povo-de-santo, produzindo uma reflexão explícita sobre a celebração do Bembé, enquanto devoção religiosa, aponta que a eficácia ritualística é capaz de garantir a troca com as divindades e o fluir do axé (força sagrada). O termo axé é associado à ideia de poder sobrenatural, e remete a uma eficácia especial das coisas, uma força sagrada que é acionada pelo ritual (BENISTE, 1997). Segundo Opipari (2009), este termo veicula uma variedade de significados e pode ser entendido como uma “expressão convencional de voto, expressão enfática na realização dos rituais, poder ou força como produto do agradecimento e da benção dos orixás, poder mágico dos orixás, mas poder em potência, virtual, que deve ser ativado pela oferenda” (Opipari, 2009, p. 86).

O mais interessante é que esse fluir do axé não está somente restrito aos terreiros específicos que participam da festa, mas, principalmente, na relação com a própria cidade de Santo Amaro. Escreve Machado:

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 comunidades de terreiros, grupos de capoeira e maculelê reivindicarem o Bembé como uma celebração imprescindível na cidade de Santo Amaro, como 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... (MACHADO, 2009, p. 11).

É certo que, neste momento de nossa narrativa, diante da persistência da memória de algumas dores que são parte da vida e da história da cidade de Santo Amaro, torna-se mais difícil comparar o Bembé a uma “festa de largo”, tal qual a reflexão que abriu esta sessão. No entanto, como comentamos, aqueles que não conhecem as várias circunstâncias e assistem a festa em toda sua beleza, alegria e música, facilmente a confundem. Possivelmente, assim o fazem, porque, em

primeiro lugar, é uma festa muito bonita que se apresenta a partir de uma dimensão lúdica. Assim, quando começam soar os tambores, facilmente podemos nos esquecer dessas ameaças do passado.

O Bembé tem um caráter lúdico e afetivo que é compartilhado não apenas na semana da festa, como também, nas memórias de seus participantes. Os namoros, as paqueras, as mulheres bonitas também provocam as lembranças da juventude. Raimundo Arthur conta que “até pra namorar a gente ia”. Tingo, pescador, e quem muito ajudou na construção do Bembé, também tem nas paqueras e nos namoros a sua memória mais afetiva, comparada apenas à companhia dos amigos.

Não nos faltaram histórias de quem já fugiu de casa para ver o Bembé, em um momento em que não era bem visto ir até o Largo do Mercado no Treze de maio. Essa é a lembrança da professora Maria Mutti:

(...) quando ainda era pequena com uns 13 ou 14 anos, morava ali, no Beco dos Humildes, pertinho do Convento, e a gente ouvia tudo de lá [de casa]. Quando começava bater à noite (...) eu ouvia e queria ir. Minha mãe dizia: Não vai nada, isso é coisa de homem, de negro, de vagabundo (...). Mas minha mãe ouvia a novela na rádio (...) e cochilava. Meu irmão, sabido, o Beto, [dizia]: Se você me der as moedas eu te levo. Eu dei as minhas moedinhas todas. E lá fomos nós, eu e ele, correndo, pelos fundos. A gente chegou num instante no mercado, ali, do Museu pra lá. Menina, eu ficava ali na esquina encantada com o batuque. Nem tinha caramanchão.

Quem também fugia para ver o Bembé era Mãe Lina. Mesmo diante dos estigmas da festa e do povo que a organizava, Mãe Lina conta que, na escola, já se falava sobre o Bembé e havia um certo incentivo para que os jovens, pelo menos, conhecessem a festa. Assim ela conta sua aventura de ir para a festa:

Eu, garota, ia pro colégio, chegava lá no colégio, a professora (...) dizia assim “hoje tem o Candomblé do mercado, vocês vão?” Eu dizia, “Meu Deus, como eu faço pra ir pro Candomblé? Mãe não vai deixar. Eu tenho que dar um pinote, correr, fugir ligeiro pra ir lá. Aí, eu vinha pra casa, aí ficava quieta pra minha mãe não me reclamar de nada, pra de noite eu chamar as meninas pra eu ir ver o Candomblé. Mas, aí sabe que esse povo antigo, tem muita experiência, e sabe quando o menino tá com uma treta, né? Ela dizia: “cê tá com treta”. E eu falava: “não mãe, eu vou alí, vou brincar mais Vanda, vou brincar mais Aidê”. Ela dizia “você tá com treta, ai!”, e eu dizia “não mãe, não tô não, vou ali em Aidê e volto nestante”. [E a mãe continuava]: “volte logo, vou cuspir no chão e se aquele cuspe secar e você não chegar, você vai ver.” E eu ‘pé no mundo’ pra ver o Candomblé do mercado. Quando eu chegava já não dormia em casa, dormia na casa de Inácia, professora

Inácia... na casa da mãe de Inácia. Não ia nem pra casa comer que eu sabia que ela ia me bater.

Pai Gilson conta, também, que fugiu não apenas para o Bembé, mas que escapava da aula para poder ajudar a montar a festa, quando sequer era iniciado:

(...) nas primeiras vezes, eu não participei como iniciado de axé não, eu participei como abiã, que é a pessoa que não é iniciada, mas que já me contagiava pela energia. Eu ia pra escola, meu colégio era do outro lado do rio, e quando eu via a movimentação do povo [pensava]: tá tendo... vai começar o Bembé do mercado. Uns tinham medo. Algumas pessoas do colégio tinham medo e eu, acho que eu já tinha mesmo no sangue que eu ia ser de Candomblé, eu ia ver. Começava a ver o povo arrumando [o mercado]. O terreiro que ficava responsável na época era o de Tidú, “Erumefá” era o responsável pelo Bembé. Então, eu participava colando bandeiras e perdia o tempo, esquecia até de vir pra casa colando bandeira no mercado. Quando chegava em casa o coro comia, eu apanhava porque, ao invés de sair da escola e ir pra casa, eu saía da escola e ia pro mercado colar bandeiras e não dizia onde eu tava. Meus pais eram totalmente contra, não gostavam de Candomblé, então era uma coisa que eu tinha que esconder.

Ao quebrar essas regras familiares, em primeiro lugar, e, depois, ao romper com as estruturas e com os marcadores de diferença social, Maria Mutti, Mãe Lina, Pai Gilson e tantos outros, ainda que sem a ciência de suas decisões juvenis, estavam, no fundo, rompendo estigmas, preconceitos, modelos discriminatórios. Ao mesmo tempo em que se construía, eles também construía a festa. Na verdade, desconfiamos que, em vários níveis eles viviam, em si, o que João de Obá parece ter proposto: a celebração da liberdade. E mais, a celebração coletiva da liberdade.

O Bembé torna clara a ideia de que o divertimento advindo das práticas religiosas, tanto faz parte do rito em louvor aos orixás, com as danças, toques de atabaques, gestos e indumentárias, como foi um dos maiores suportes psicológicos para o enfrentamento das labutas diárias, em um momento de solidariedade e trocas dinâmicas próprias da cultura negra – desde os tempos de cativo até hoje. Sem festas como estas não poderia ter sido revelado o potencial desta religião que precisa, sempre, de lado, da vida da comunidade e, do outro, da permanência do rito. O que reforça o conceito de Ubuntu:

Significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto ao outro. É uma palavra que resume o conceito de transcendência enquanto condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para outro, portanto. (SODRÉ, 2017, p. 96)



Imagem 21: A mão de Mãe Lídia. Zeza Maria, 2018.

3.2. Uma festa de sons

O Bembé é uma festa religiosa que apresenta rituais, ligada à cosmologia das religiões de origem afro-brasileira. Remetem às práticas, à estética e à poética, desde a preparação para a festa, passando pela indumentária até a sonoridade, tudo se refere ao universo do Candomblé. É uma experiência cujos rituais seguem uma determinada sequência lógica, temporal e mística.

O Bembé é uma festa de sons. Há uma paisagem sonora que o compõe. O som está nas manifestações sagradas – como as que são entoadas no *Xirê* –, mas não somente. Está nas experiências culturais relacionadas ao Recôncavo como a capoeira, o maculelê e o samba de roda. Está nas músicas profanas, seja nas barracas (que durante o dia, nos momentos anteriores às manifestações culturais e depois do *Xirê* tocam as músicas que ouvimos nas rádios) ou nas apresentações musicais, patrocinadas pela prefeitura (e que, frequentemente, formam um ponto de tensão com os participantes da festa); além dos muitos ruídos que tornam única essa sensação.



Imagem 22: Os pés do samba. Zeza Maria, 2018.

No entanto, falar dos sons da festa do Bembé do Mercado envolve uma série de cuidados e atenções. Cuidado para relacionar esses sons a seus contextos (a festa como um todo e suas particularidades), o cuidado para subsidiar essas relações com referências e com dados de outras escutas e investigações, os cuidados e a atenção para as explicações e as percepções locais, frente às suas singularidades e às especificidades desta festa de Santo Amaro, em cada um dos grupos e dos agentes que participam e que fazem o Bembé. Essencialmente, falar dos sons da festa do Bembé do Mercado requer atenção específica ao amálgama de sonoridades e de seus significados que desfilam ao longo dos dias da festa.



Imagem 23: Maculelê. Zeza Maria, 2018.

Situar-se dentre uma certa ambiguidade percebida em alguns discursos faz parte desses cuidados e torna-se diretriz importante, principalmente quando falamos dos elementos sonoros que, por sua condição física específica, atravessam limites e se expandem em direções variadas. A ambiguidade em questão diz respeito, até mesmo, ao uso do termo “Bembé” para a festa como um todo ou direcionar apenas para as práticas mais ligadas aos rituais das religiões de matriz africana.

Também identificamos esta alusão a uma distribuição espacial muito específica num determinado período na fala de Nicinha, sambadeira bastante representativa no contexto da festa, a quem já nos referimos anteriormente:

[...] não tinha cobertura, era umas ‘tala’ de dendê no meio assim, partida no meio, e fazia aquele barracão do Bembé do Mercado, dum lado o samba de roda e maculelê e do outro lado capoeira, só tinha isso. (DONA NICINHA, 2018).

Já nos referimos, anteriormente, a esses universos de conhecimentos e de práticas que envolvem um conjunto de ações e concepções ligadas principalmente à capoeira (e ao maculelê) e

ao samba-de-roda. No entanto, não podemos deixar de lado aquela massa sonora que envolve qualquer festa popular, principalmente as festas de largo que apresentamos anteriormente. Massa urdida por sons de paredões, carros de som anunciando notícias e produtos diversos; falas, risos, gritos e outros alaridos do povo da festa somados a atabaques, violas machete, berimbaus etc. É essa massa, seus ingredientes e temperos (alguns destemperos também) que procuraremos escutar, entender. Daí refletir e sugerir.

O som e a música, nas várias situações rituais e cotidianas das religiões de matriz africana, são inegociáveis e consistem em uma linguagem primordial:

Nas religiões afro-brasileiras a música é um elemento constitutivo do culto, dando forma a conteúdos inexprimíveis por outras linguagens. Todos os rituais do culto são apoiados também na música, que mostra um caráter estruturante das diversas experiências religiosas vividas por seus fiéis. Do paó (palmas usadas para reverência no Candomblé) aos toques (*Xirê* ou giras), a música faz parte de cada cerimônia, constituindo-a, delimitando situações e ordenando o conjunto das práticas extremamente detalhadas. (AMARAL e SILVA, 2018).

Convém destacar que alguns sons muitas vezes se organizam de maneira a constituir mais uma “paisagem sonora” que uma “partitura”, uma vez que são sons de difícil entendimento (e conseqüentemente, mais difíceis ainda de grafar) segundo uma lógica de “musicalidade”, mesmo nas acepções mais amplas deste conceito. Tratam-se de sonoridades incidentais como o tilintar de um pequeno sino ou a execução sem padrões rítmicos reiterativos dos “xeres” (instrumentos idiófonos do tipo chocalhos metálicos de grande importância ritual).



Imagem 24: Paó. Zeza Maria, 2018.

Numa ampliação da percepção auditiva com acentuada licença poética musical, até os “ruídos” dos calçados sendo arrastados no chão do barracão compõem essa “orquestração” das sonoridades⁵³. Para Mãe Manuela, o “ritmo dos pés, a jogada dos braços, o movimentar do corpo é uma resposta do corpo ao toque do atabaque, junto com a voz”. E esse olhar da mãe de santo nos ajuda a entender que, desde os procedimentos mais reservados até aqueles que tomam formas mais chamativas e vistosas (audíveis também), as sonoridades são fundamentais para sua realização. Sejam feitos em forma de cânticos acompanhados apenas dos paós (batidas de palma de mão) até as formas mais conspícuas, com destacado acompanhamento instrumental, teremos sempre uma religiosidade que é também intensamente musical e que tem no som um de seus elementos de relação com o sagrado e o divino.

⁵³ Justificamos, neste trecho, o uso abusivo das aspas justamente pela necessidade de destacar tais sonoridades, nem sempre consideradas como elementos significativos, e apontar sua importância no contexto mais amplo dos sons da festa.



Imagem 25: Xirê e seus gestos. Zeza Maria, 2018.

Os atabaques são fundamentais no Candomblé, por isso, essenciais para o Bembé do Mercado. São instrumentos construídos com madeira⁵⁴. Para sua confecção, são cortadas ripas largas e presas em conjunto com arcos de ferro de diferentes tamanhos, que de baixo para cima dão ao atabaque forma cônico-cilíndrica. Em seguida, são colocadas travas a fim de fixar o couro seco do animal (boi, cabra, entre outros).

⁵⁴ Os atabaques de birros são ancorados com couro curtido de alguns animais sagrados que foram sacralizados e cordas trançadas. Os atabaques de cunha com corda e tarraxas com couro e encourados, atabaques da Nação Nagô, Gegê. Atabaque de tarraxas confeccionados com garras de ferro de rosca encourados com couro curtido, sendo do tronco de madeira de tiras são os que são utilizados nos terreiros de Santo Amaro, e em outros municípios próximos.

Mais do que um instrumento de percussão, dentro do Candomblé, o atabaque é a chave entre o orixá e o iniciado, é ele que convida o orixá para a festa por meio dos toques. Ogã Humberto chama atenção para o toque do atabaque:

O atabaque, em si, é importantíssimo pra o Candomblé. É instrumento base e estrutura dentro de um terreiro de Candomblé, dentro e em Santo Amaro naquele espaço sagrado, naquele barracão sagrado também é. É a mesma força, é o mesmo elo, porém não incorpora.

Além disso, os atabaques são como os orixás: comem, bebem, descansam e vestem; eles, também, se relacionam com as pessoas que os tocam e que são chamados de Ogãs, Alabês ou Pejigans, homens escolhidos pelo orixá, através do jogo de búzios realizado pelo Babalorixá ou pela Ialorixá; além da escolha de quem será Ogã, o jogo também determina qual será a sua distinção na Casa.



Imagem 26: Atabaque e seu Ogã. Zeza Maria, 2018.

Há tipos distintos de Ogãs. O primeiro Ogã consagrado dentro do terreiro recebe o nome de Axogum, cabe a ele a realização do sacrifício dos animais nos rituais da sacralização e de consagração pelo orixá regente do terreiro. Os Alabês são Ogãs que cuidam dos atabaques, “o coração do orixá”, como diz Mãe Manuela. Assim que o Axogum retira o couro do animal, coloca o couro em um local sagrado para secar (curtir) e o entrega ao Alabê que, como zelador do atabaque, ancora o couro, faz a afinação e o alimenta. Os Pejigans são os demais Ogãs que tocam o rumpi e o lê – atabaques menores –, ainda que possam tocar em qualquer tambor, desde que saibam se comunicar com os deuses. Os Pejigans são os auxiliares dos Axoguns para as questões rituais ligadas à sacralização dos animais. As atividades que realizam são complementares: um Ogã necessita da ação do outro para a louvação dos deuses.

Ao refletir sobre os rituais de sacralização e de consagração do couro, tão essencial para a confecção dos atabaques, Mãe Manuela, a partir da mitologia de Oxóssi, nos ensina:

Quando eu ouço o Agueré, eu ouço que Oxóssi foi em busca da caça. E se Oxóssi foi em busca da caça, foi com a responsabilidade de trazer o que comer (...). Como preparar o que Oxóssi trouxe para mim? Para nós?

Então, temos o cuidado de preparar o erã, ou seja, a caça - que Oxóssi nos trouxe - com responsabilidade. Primeiro, pedindo ao Ogã que separe o couro do animal da carne, ou seja, que tirasse a pele do animal (...). O couro que cobre o atabaque não é qualquer couro⁵⁵, mas destes animais que foram oferecidos aos deuses. Então, durante o ritual de retirada da carne da pele, existe uma oração do perdão, pedimos perdão porque está se tirando o couro do animal. Ou seja, no Candomblé, religião de matriz africana, tem por responsabilidade dar uma resposta à natureza explicando porquê se matou (...).

Na ritualística do Candomblé, cada toque que se dá naquele couro que está colocado no atabaque é tocado para dizer ao orixá que o couro dele foi e é presente, que é ancestral, que é vivo, portanto, quando toca o tambor é como se fosse reverenciar e buscar a vida deste animal. O espírito se foi, mas o couro ficou. Através desta vida, renasce, reforça e fortalece o orixá e a quem ele for dirigido. Cada toque que se dá no couro chama o orixá para terra.

O Candomblé ressuscita a caça através do toque. E, quando a gente coloca o couro no tambor, (...) fala para o orixá: não se matou à toa, o couro é referência a ele [orixá]. Então, para o povo de Candomblé que está lá no Bembé do Mercado, este toque é resgate de vida. Por isso, nós costumamos valorizar, amar, idolatrar,

⁵⁵ Mãe Manuela explica que no Candomblé não se adota o couro do boi. Usa-se o couro da cabra (fêmea) e do bode (macho).

divinizar o couro, a pele do animal que foi dada aos orixás e que, ao tocar, soa com a vida.

Os atabaques são símbolos e, também, objetos rituais (MORAES, 2009) e, como vemos, alguns de seus elementos propiciam a relação entre sua construção e execução enquanto instrumentos musicais e suas funções religiosas e litúrgicas.



Imagem 27: Rum, rumpi e lé. Zeza Maria, 2018.

Dentre uma multiplicidade de formas de cultos e rituais que se disseminaram pelo Brasil, os Candomblés *Ketu* e Angola apresentam dois modelos bastante preponderantes com estruturas sonoro-musical bastante específicas e, de certa maneira, similares. São comuns às duas formas de culto o uso dos três tambores, os atabaques rum, rumpi e lé (denominações específicas no rito *Ketu*) ou ingomas (assim chamados sem distinção entre eles no rito Angola/Congo). Acompanhados pelo gã (instrumento metálico de campanas similar ao agogô utilizado no samba urbano) são tocados de maneiras específicas também para cada modalidade ritual: com as mãos, no Angola; com aguidavis (varetas de madeira do tipo baquetas) e as mãos no rito *Ketu-Nagô*. Aliás, sobre este último, embora com um sistema complexo de execução musical, podemos simplificarmente registrar o uso dos aguidavis na execução dos atabaques mais agudos (rumpi e lé) e, na execução do rum, tambor mais grave e solista, a utilização combinada de aguidavi e a mão diretamente no couro (numa combinação complexa de toques no corpo do instrumento, maneiras de combinar as batidas de mão e aguidavi etc. (CARDOSO, 2006).

Assim, composta a formação instrumental – rum, rumpi e lé, com adição do gã – a performance se completa com a execução vocal, realizada por pessoas que dominem a complexidade do repertório de cânticos e de sua ritualidade. Para tanto, é preciso experiência na religião. Por isso, vemos no Bembé – e em festas de orixás em geral –, essa tarefa ser executada por diversas pessoas, com graus diferentes de filiação e posição dentro dos terreiros: pelos próprios ogãs alabês (titulação dos encarregados da execução instrumental dos atabaques), por convidados de outras casas e cidades, por babalorixás e ialorixás e, em alguns casos, pessoas com cargos específicos especializados no canto, na execução vocal: iatebexês e babatebexês (reiterando, neste último caso ao nos referirmos ao candomblé em geral e não em Santo Amaro).

Sem esquecer que, no caso específico da festa do Bembé do Mercado, devido à sua condição de celebração que reúne várias formas rituais (consequentemente várias nações de Candomblé), o conhecimento de repertórios de toques e cantos deve ser mais amplo ainda: é preciso saber cantar e tocar Angola/Congo, *Ketu/Nagô* e Jeje/Fon. Ou, ainda, outras situações que aparecerem a cada realização do evento e que são estimuladas pela presença de convidados ilustres, como mães e pais-de-santo importantes, políticos, personagens do mundo da cultura e das artes ou a outros imprevistos. Convém lembrar que ainda pode ser necessário prestar deferências aos

caboclos e ao povo de umbanda, uma vez que o Bembé é uma festa que abriga todas as vertentes da religiosidade de matriz africana.

Sendo assim, sua complexa trama sonora envolve todas as demandas e desafios que um encontro multicultural e pluriteológico apresenta. O que os depoimentos nos trouxeram é que há uma base centrada na tradição dos terreiros responsáveis pela realização de cada edição da festa e sua matriz e filiação religiosa. Ou seja, se o terreiro que está tomando conta da festa em determinado ano é *Ketu/Nagô*, a festa será conduzida com base no *Xirê* dessa nação. No entanto, não se pode deixar de atender às formalidades de cada situação, cada momento ritual. É uma ocasião bastante oportuna para se conhecer e se apreciar a diversidade musical das religiões de incorporação. Exceto pelo que se refere justamente a isso: os procedimentos musicais relativos à incorporação, ao transe.

Como esse processo não é cultivado no Bembé e em outras celebrações públicas (festas de largo, festivais culturais etc.) não se presencia, nas realizações desta festa, o procedimento chamado “dar o rum ao orixá”. Nos locais e nas situações onde o transe é admitido, este é um momento bastante efusivo do ponto de vista da devoção e da execução artística musical e da corporalidade: é quando se toca para o orixá que, manifestado no corpo de algum filho ou filha se apresenta, baseado em seus elementos e movimentos; e quando o rum, principalmente, se desdobra em fraseados musicais bastante elaborados e complexos, intimamente intrincados e articulados à dança do orixá que se denota. A chamada do rum, segundo Mãe Manuela, “é a marca da hora exata da atuação do orixá. Quando o rum começa a marcar, Ogum sabe que é a hora dele lançar a espada. Quando o rum começa a marcar, Xangô sabe que é hora de tocar os oxês”.

No entanto, há uma série de outras ocasiões em que podemos testemunhar a habilidade dos músicos que se revezam no *pepelê*. O *pepelê* é a estrutura ou o local reservado para a colocação dos atabaques, é o local para a execução das partes do quarteto instrumental. Convém ressaltar que essa organização também segue outro preceito religioso musical em vigência, relacionado a uma questão de gênero e à religiosidade: às mulheres não é permitida a performance instrumental em contexto ritual.

Assim, a festa do Bembé do Mercado de Santo Amaro mostra um panorama das muitas formas de fazer música no contexto das religiões de matriz africana. Os toques dos tambores e do gã, associados a momentos rituais específicos: abertura da roda e do *Xirê*; a reverência dedicada a

determinados momentos e situações não previstas como chegada e presença de religiosos ilustres, convidados destacados.

Porém, como gostam de afirmar os devotos das religiões de matrizes africanas da cidade, o Candomblé de Santo Amaro tem suas especificidades. A música e os sons rituais estão entre elas:

Nós temos três atabaques ou Ilu. Ilu Rum é o primeiro que nós temos aqui, que é a cabeça do orixá, que é orixá mestre da casa, o orixá regente, Ogum. O Ilu Otun e o Ilu Osí, Logunéde e Xangô. Porque Logunéde? Logunéde é orixá regente, segundo depois de Ogum porque foi quem presenteou o babalorixá no passado, por uma causa nobre de alcance de um cliente filho de santo dele no passado e prometeu a dar um espaço que ele pudesse ter hoje essa casa. Então, foi um filho de Logunéde, então ele deu essa responsabilidade e essa representatividade no toque dos orixás dessa casa, Logunéde. E Xangô por ser a sustentabilidade de promessa de que quando tivesse sua casa, que ele colocara Xangô na sua sustentabilidade e fortalecimento a sua cumeeira. Quanto a identificação de atabaques, seja ele de corda, ou de cunha, ou de tarraxa, infelizmente... Nós temos um de cunha, mas não tá aqui que é a identificação da nação, da nossa nação é de birro, de corda e o de corda trançada com a cunha é da nação Banto-Angola, e de tarraxa é giro de Caboclo de povos de umbanda. Já o Gan, esse instrumento de uma boca só, que é confeccionado de chapa de ferro fundido, costurado com solda por serralheiros, que esse aqui foi de uma casa de uma senhora chamada Dona Roxa, hoje já *in memoriam*, a filha dela não quis ficar com nada e deu a ele de presente, eu percebi que tem uma longa trajetória de, pelo material, vê que é um material muito bom. E casa de *Ketu* se toca com uma só boca, e casa de Banto, Angola, é duas bocas, que nós chamamos de agogô. Já aqui o Gan, nação Jeje e nação de *Ketu*. (Ogã Humberto, entrevista)

Esta extensa citação nos permite ter um panorama da gama de sistemas rituais/musicais que fazem parte da constituição da festa. Além daqueles mais amplos e mais reconhecíveis (*Ketu*, Angola, Jeje, Umbanda etc.) a festa também reflete particularidades, reverbera a diversidade das idiossincrasias de cada casa, cada terreiro. Repercute a organização, as memórias, as devoções específicas em interações dinâmicas com outras ordenações presentes na festa.

Para interpretar essas dinâmicas em sua complexidade é preciso habilidades, percepções, conhecimentos e saberes muito desenvolvidos. E quando empregamos a palavra “interpretar”, é em suas duas acepções que nos pautamos. Interpretar no sentido de entender, perceber as situações conforme estão dadas ou conforme se apresentam de maneira, muitas vezes, não prevista. As situações já sabidas têm relação com o *Xirê*, a ordem ritual e musical (também ritual, apenas para

destacar seu aspecto específico) de louvação aos orixás. É, ainda, a partir dessas percepções, interpretar no sentido de executar a arte de tocar e cantar.

O que corresponde com uma característica bastante específica da festa do Bembé do Mercado, conforme nos explica Baba Geri: a já citada questão da (não) incorporação:

O Bembé do Mercado, é meio complicado falar sobre isso. O Bembé do Mercado é o único Candomblé de rua do mundo, apesar de há algumas pessoas não concordarem com isso. Algumas pessoas pensam que aquilo ali é folclore, que é uma apresentação cultural, mas não é. O Bembé é um Candomblé de rua com todos os seus segredos, com todas as suas particularidades, com todas as suas... Os seus... Os seus, não diria mistérios, os seus fundamentos. Assim como um Candomblé aqui na nossa casa, ou em outra casa de matriz africana, tudo acontece no Bembé. Existe uma programação como num espaço físico-religioso, uma casa, um terreiro, no Bembé acontece da mesma maneira, a única diferença é que não acontece a incorporação, e aí algumas pessoas se perguntam: Como não acontece com a incorporação se toca a música total?

Mas, aí é que tá o grande segredo do Bembé do Mercado, por que os orixás viram, chegam aqui no terreiro de Candomblé e no Bembé canta tudo e não vem? Por que avisou os orixás pra não vim? Não, porque no *Xirê*, na hora do *Xirê* existe uma sequência cantigas para saudar os orixás, reverenciar os orixás, essa sequência de cantigas, serve pra orixás, pra Exu, a ancestralidade, levar ao Orun, que é o céu, a mensagem de que aquela cerimônia, aquele Candomblé vai acontecer. Depois dessa sequência que reverencia de Exú a Oxalá, acontece uma sequência de músicas, mais ou menos umas vinte músicas, são essas músicas que vão chamar os orixás, são palavras específicas que os orixás reconhecem e aí se apoderam do corpo do médium. No Bembé do Mercado, essa sequência de cantigas é quebrada nessa hora, é por isso que não se dá a incorporação no mercado. E, isso aí a gente herdou dos antigos, porque a gente não deve expor o sagrado, é por isso que não acontece a manifestação lá, por isso que os orixás não dançam, pra gente não expor.

Porque ali, apesar de ser um Candomblé de rua, mas a gente tá exposto, tem bebidas alcoólicas, tem pessoas variadas, diversas, passando ali, então a gente prefere não expor o sagrado. É por isso que não acontece a incorporação, que na hora dessa sequência termina a reverência aos orixás, que chega a parte de virar, aí a gente quebra a sequência e canta outras músicas. E aí a incorporação não acontece, por isso. (BABA GERI, entrevista, 2018).

Outras situações, entretanto, são da ordem das circunstâncias, não necessariamente algo imprevisto, porém, ocasional. A chegada de algum sacerdote ou sacerdotisa, figuras ilustres que

demandam ser honradas não só no atendimento às suas especificidades teológicas de nação bem como do chamado “enredo de santo” de cada um.

Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações, que podem se dar de inúmeras maneiras e em planos diferentes – pois um enredo pode consistir de relações tanto entre orixás quanto entre humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações ocorrem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, envolve tanto os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de algum filho ou filha de santo. (FLAKSMAN, 2019, p. 13 - 14).

Há situações envolvendo, inclusive, as circunstâncias da festa em suas relações com outras agências que não as religiosas: a participação de políticos em campanha e autoridades, algumas mediações e articulações com outras dimensões políticas, culturais, sociais etc., e que ocorrem para além das questões religiosas e litúrgicas. Para as devidas interpretações dessas situações e circunstâncias todas, há que se ter um elevado grau de aprendizado e de desenvolvimento a respeito dos toques e dos cânticos, bem como de suas adequações rituais; da mesma forma, é imprescindível ter conhecimento de genealogias e de parentescos religiosos. É preciso, ainda, ter uma atenção e percepção acuradas para atender sinais e indicações de lideranças, por vezes feitas de maneiras muito sutis e perspicazes. É o que fazem os ogãs alabês.

Mas, também, não podemos esquecer de que em uma festa de tantos sons há, também, o som do silêncio. Em raríssimos momentos o silêncio aparece, normalmente, isso ocorre nos rituais de preparação para o Bembé. Contudo, acredita-se que há o som que está para além dos nossos ouvidos: é o batuque chegando a seu destinatário. Trata-se do som que está, como diria Mãe Manuela, para “além do ayê (terra)”. Este som chama, dança, transforma, comunica. É o som da satisfação ritualística.

É na busca deste som – do som que não se ouve – que, na abertura do Bembé se saúda o senhor dos caminhos, o orixá primeiro-Exú; é para que se abra o canal da comunicação e que se torne possível a ligação do ser humano com o Sagrado. Para chegar ao som que não se ouve,

batuca-se forte, convida-se para entrar na roda e se anuncia que a festa começará em poucos instantes.

Egbarabo Ago Mojuba Ra
Egba Kose Egbarabo Ago
Mojuba Ra E Modé Ko E Ko
Egbarabo Ago Mojuba Ra Lê
Gbale Esu Lona

Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha casa
Tenho fé, amém.
Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha casa
Nossa casa está limpa. Proteja a nossa terra
Tenho fé e peço licença para louvá-lo em minha casa
Seu poder Exu, limpa o caminho

3.3. Uma festa e suas dimensões rituais

Se nos propomos a compreender essa injunção a festejar o Bembé segundo o *ethos* do Candomblé, é possível observarmos que, pelo contexto da festa, todas as ações rituais podem ser observadas ao alcance de uma ‘obrigação religiosa’. Menezes Santos (2012) indica que as festas públicas anuais dos terreiros de Candomblé são eventos festivos que atualizam a estrutura ritual nos contextos em que se inserem. Seguindo as considerações dessa autora, assim como a detalhada investigação de Machado sobre o Bembé (2009; 2014), é possível interpretar que as obrigações religiosas que acontecem no mercado de Santo Amaro, por meio da lógica do Candomblé, são capazes de atualizar uma estrutura ritual específica. Com isso, e simultaneamente, os rituais trazem consigo a potência de ativar uma dimensão política, caracterizada pela visibilidade dada ao culto aos orixás, pelo legado do povo escravizado e pela ocupação do ambiente do mercado da cidade de Santo Amaro.



Imagem 28: Filha de santo e sua quartinha no entorno do Mercado. Zeza Maria, 2018.

De certo modo, a complexidade do Bembé, que está certamente na aglutinação de várias dimensões – políticas, religiosas, identitárias, festivas, estéticas etc. – mantém uma ancoragem segura na sua estrutura ritualística considerada como um legado ancestral do Candomblé. Como explica Baba Geri:

A maneira de culto e a forma de adoração a gente faz como a ancestralidade [nos] deixou. Isso a gente não muda, a parte da festa, a decoração pode ser mudada (flores, brilhos), mas, lá dentro, no axè, não muda (...) porque orixá não deixa mudar. Nos 130 anos de Bembé, usamos os mesmos elementos: banho de ervas, os elementos que [se] coloca nos assentamentos (...) cozinhamos na mesma maneira...

Como uma obrigação religiosa, esta celebração se qualifica como troca necessária entre adeptos e divindades, por isso o Bembé compreende tanto atos os ritualísticos que são preparatórios e privados quanto as dimensões públicas e festivas. Neste sentido, a conduta ritual não deve, evidentemente, ser compreendida como uma mera reprodução simbólica, sobretudo

porque envolve uma ação transformativa e eficaz (PEIRANO, 2007; TAVARES e BASSI, 2013), que pode ser resumida na dinamização benéfica do axé.



Imagem 29: Pipoca. Zeza Maria, 2018.

O Bembé é tanto uma interação coletiva de cunho festivo quanto como processo ritualístico (como vimos anteriormente e, agora, nos propomos a aprofundar esta reflexão). O *Xirê*, a roda dançada do Candomblé que expressa a ideia de ‘brincadeira’, e que, junto com a entrega do presente de Iemanjá são os dois rituais públicos mais explícitos do Bembé, revela o tom dos fenômenos festivos e a transposição dos terreiros para o mercado ao mobilizar algumas das dimensões ritualísticas, organizadas em torno do conceito de eficácia ritual, uma vez que mobiliza o axé e que nos remete à dimensão sagrada dos ancestrais e dos orixás.

Nas palavras de Olga Francisca Régis (Olga de *Alaketu*), o Candomblé pode ser compreendido como “uma religião grandemente ritualizada, onde a precisa obediência ao rito corresponde ao elemento teológico e doutrinário, de outros sistemas religiosos” (RÉGIS, 2010, p. 26). Afirmção que vale, evidentemente, também para o Bembé no qual rituais internos

complementam a cerimônia pública, seguindo uma conduta religiosa padronizada nas modalidades do Candomblé de nação *Ketu*⁵⁶.

A estrutura ritual no Candomblé viabiliza a relação de culto com as divindades, abrangendo várias dimensões, desde a complexa iniciação, que prepara o adepto a receber a manifestação do seu orixá, à realização de sacrifícios e a confecção de oferendas (*ebó*), para alcançar as festas públicas no barracão dos terreiros, quando as decorações do espaço, o uso de roupas litúrgicas, a dança ritual e a música se fazem ‘espetaculares’, no sentido de ser prepostos à ser admiradas (MENEZES SANTOS, 2012). Mais especificamente, o culto no Candomblé *Ketu* envolve atos e palavras de devoção que, como explica Beniste (1997), “tomam forma de ritos e cerimônias e podem compreender a prece, *adurá*; invocação, *ijubá*; elaboração de oferendas, *rubo*; cânticos, *orin*; manifestação das divindades, *gbá orixá*, toques de atabaque, *iró ilu*; e a dança, *ijó*, conforme a exigência do momento”. Beniste acrescenta: “um culto, *isin*, pode ser particular, coletivo ou até festivo, com público participante” (BENISTE, 1997, p. 211).

O Bembé impõe a mesma forma ritual dos cultos públicos do Candomblé. Primeiramente, trata-se de ritos preparados e restritos aos iniciados, durante os quais sempre é consultado o oráculo para saber quais serão as oferendas mais propícias: quais folhas deverão ser colhidas e como deverão ser usadas nos rituais; da mesma forma, saber quais animais serão oferecidos. Assim como na religião de matriz africana, nos rituais de preparação para a festa do Treze de maio é necessário, também, informar os antepassados da imanência da festa, e, inevitavelmente, pedir apoio para o

⁵⁶ Apesar da palavra *Ketu* estar aportuguesada com a grafia “Queto”, mantivemos, a pedido da comunidade, a forma tradicional de escrita Iorubá. Destacamos que o Candomblé *Ketu* segue a liturgia nagô de tradição iorubana no culto dos orixás (os africanos de origem iorubana eram chamados de Nagôs). Os outros candomblés seguem rituais e línguas litúrgicas específicas, segundo as diversas origens africanas (as diversas ‘nações’), qualificando as divindades com termos diferentes. No Candomblé Jeje, originário do antigo Reino do Daomê (Benin), as divindades são denominadas Voduns; no Candomblé Angola, também definido como banto por sua origem entres os povos de língua banto da África Subsaariana, as divindades são chamadas Inkises; no Candomblé de Caboclo cultua-se entidades africanas e espíritos de indígenas (Caboclos). Na linguagem comum, as divindades das religiões afro-brasileiras são designadas também com o termo ‘santo’, assim que seus adeptos (filhos de santo) constituem o ‘povo de santo’. Vale ressaltar que as fronteiras entre ‘nações’ são relativas e as denominações étnicas apresentam frequentemente arranjos que indicam origens múltiplas. O Axé Opô Afonjá, por exemplo, Candomblé tradicional de Salvador, define-se como jejê-nagô, já que sua origem é identificada na fusão de elementos da cultura jeje (*fon, ewe, mina, fanti, ashanti*), com elementos da cultura nagô (ioruba). A apelação ‘*Ketu*’ é muito utilizada para marcar a diferença entre os rituais nagô e as tradições banto (Candomblé Angola) sendo ‘*Ketu*’ uma realidade geográfica - a cidade de *Ketu*, antiga capital iorubana -, associada ao orixá Oxóssi, também qualificado como ‘Rei de *Ketu*’ (PÁRES, 2006). Em Santo Amaro, usa-se a definição complexa nagô-vodum, para definir elementos nagô e jeje. Todavia, as três origens – nagô (na sua especificidade ‘*Ketu*’), jeje e angola – estão presentes na história dos terreiros de Santo Amaro (MACHADO, 2009, p. 46). O Candomblé *Ketu* é, atualmente, o que mais caracteriza os rituais do Bembé do Mercado. Neste trabalho, usaremos, portanto, prevalentemente, a terminologia religiosa desta ‘nação’.

êxito da cerimônia, também por meio da homenagem a Exu, o orixá que propulsiona a força sagrada dos ritos (AUGRAS, 2008, p.70).

Os outros elementos de culto – invocações, cantigas, oferendas, música, dança – compõem, de forma variada, os diversos atos rituais de preparação para a cerimônia pública do Bembé, apresentando uma dimensão francamente espetacular. Destacamos, novamente, que não há a manifestação das divindades durante as festividades públicas que ocorrem no âmbito do Mercado. Todavia, é possível que a possessão ocorra em outras circunstâncias e momentos ritualísticos, como nos preparatórios para a festa, o que pode acontecer no espaço comunitário do terreiro que lidera a organização, ou no momento da entrega dos presentes na praia.

Nas semanas que antecedem a festa no Mercado, vários adeptos⁵⁷ dos Candomblés e que compõem a associação que organiza o Bembé são acionados para a organização da festa e para executar seus complexos rituais preparatórios que demandam uma mão de obra notável, tanto na cozinha como nos outros locais do terreiro preposto a liderar a festa (nos últimos anos, o Ilê Axé Oju Onirê de Pai Pote). Folhas, plantas, animais, grãos, cereais, velas, bebidas são compradas na Feira para preparar a “comida de santo”, que irá compor o próprio presente de Iemanjá (*oró*), como também as oferendas para os ancestrais, para Exú e para todos os orixás.

Nos rituais privados e preparatórios ao Bembé, a comunicação entre adeptos e as entidades sagradas são, constantemente, ativadas, já que nada se faz sem pedir autorização e sem receber o acordo delas. Em vários momentos, a comunicação com o orixá (*soró* orixá) ou com outras entidades (os ancestrais, por exemplo) ganha importância, pois é necessário garantir o bom andamento dos rituais, assim que o pai-de-santo frequentemente abre o ‘jogo’ (adivinhação) com nozes de cola (*obi*) ou com os búzios (conchas marinhas). Na consulta ao Ifá, temos a ‘fala’ dos próprios orixás e dos ancestrais. Este jogo garante o modo pelo qual deve ser guiado todos os detalhes de cada edição do Bembé (no jogo são estabelecidos detalhes sobre qual o orixá a ser homenageado

⁵⁷ Os filhos de santo que manifestam o orixá são chamados de ‘rodantes’; os ogãs (homens) e as equedes (mulheres) são iniciados não-rodantes, considerados zeladores dos orixás, prepostos às diversas tarefas rituais nos terreiros de Candomblé. A autoridade suprema de uma casa de Candomblé é escolhida pelos próprios orixás (no jogo de búzios) e pode ser tanto uma mulher, denominada Ialorixá (mãe-de-santo), como um homem, denominado Babalorixá (pai-de-santo). Seguem, nesta rígida hierarquia, o segundo chefe da casa (Mãe Pequena ou *Yakekerê*; Pai Pequeno ou *Babakekerê*), e as *ebomes* (adeptos com mais de sete anos de iniciação e com as obrigações cumpridas). O novato, que ainda não passou pela iniciação completa é chamado de abiã e o recém iniciado ao culto é chamado de Iaô (sobre a hierarquia e os cargos, no Candomblé, ver Augras, 2008:183).

naquele ano, quais são as cores que devem decorar o mercado, quais são os tipos das oferendas a ser preparados, quem serão os convidados homenageados... enfim, todos os protocolos da festa.

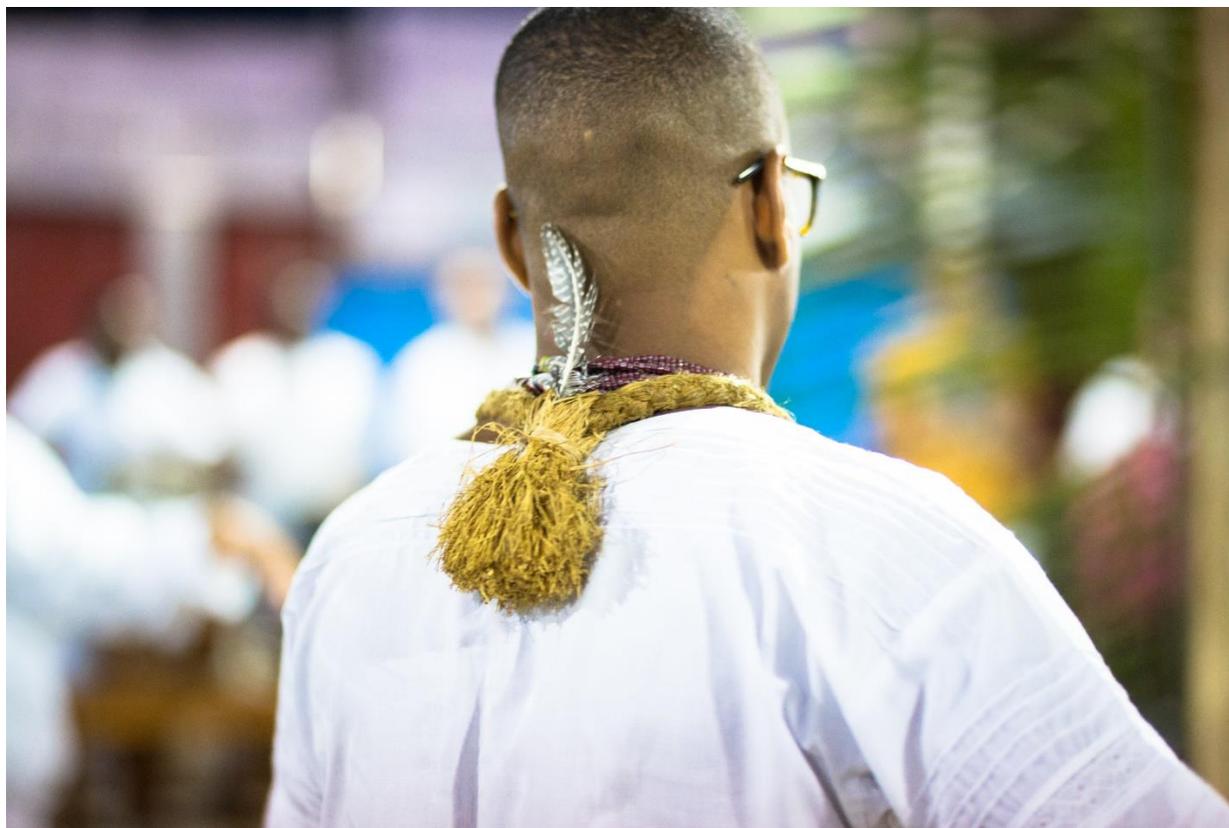


Imagem 30: Proteção. Zeza Maria, 2018.

Sobre os rituais do Bembé, escreve Machado: “O primeiro do conjunto dos rituais de fundamento, relacionados à festa do Treze de Maio no Mercado, corresponde à reverência aos ancestrais, a qual seguem as oferendas a Exu e o *orô* do orixá, os diversos ritos destinados a Iemanjá, incluindo a Entrega do Presente. Nisso se constitui o processo ritual da Festa” (MACHADO, 2009, p. 4).

Na edição da festa do Bembé de 2018⁵⁸, os momentos ritualísticos citados se desenvolveram no terreiro de Pai Pote, em espaços externos da cidade e no próprio Largo do Mercado. O processo ritual acionou várias camadas destas relações de culto e mobilizou símbolos que fundamentam o Bembé enquanto um “Candomblé territorializado no espaço do Mercado” (MACHADO, 2014, p. 43).

⁵⁸ Dados observados em campo ou descritos pelos interlocutores durante conversas ou entrevistas abertas ou semi-estruturadas.

3.4. A festa e os seus rituais

a. Reverência aos ancestrais



Imagem 31: Pai Gilson e as folhas. Zeza Maria, 2018.

Em geral, nas religiões de matriz africana, a referência à ancestralidade determina as práticas rituais que propiciam um fluxo benéfico entre a morte e a vida. Assim, depois dos rituais apropriados, os antepassados se tornam aqueles que garantem a continuidade da vida, significando procriação, descendência, fertilidade e abundância (BRAGA, 1992). Este sentido propiciatório pode, também, ser compreendido como um primeiro conjunto de rituais de fundamento relacionados à festa do Bembé do Mercado, sendo que estes rituais preveem a comunicação com os ancestrais e a realização de obrigações específicas para reverenciá-los.

O culto aos antepassados, chamado de Candomblé de Babá Egun ou Egúgún⁵⁹, é sobretudo conhecido pelos estudos sobre religiões afro-brasileiras conduzidos em Itaparica (Bahia), nos terreiros fundados por africanos de origem iorubá, denominados nagôs (SANTOS & ELBEINS DOS SANTOS, 1969, p. 79)⁶⁰. Para além desta especificidade do culto de Egúgún em Itaparica, os terreiros de Candomblé de diversas nações (Ketu, Jeje e Congo-Angola) também reverenciam os seus ancestrais, mantendo a comunicação com os iniciados (*adoxu*) falecidos da própria comunidade religiosa (*egbé*), sobretudo os que tiveram cargos importantes⁶¹.

O culto dos orixás – associados à natureza e à vida⁶² – e o culto aos mortos – relacionados aos ancestrais do *egbé* – são complementares, ainda que não se misturem. Cantigas e rituais não se confundem e as obrigações religiosas específicas dos orixás e dos Babás devem acontecer em espaços sagrados diferentes do terreiro. Com este propósito, nos terreiros de Candomblé, um local ao ar livre, bem separado das casas dos orixás, denominado *Ilé Ibó Akú*, é preposto ao culto dos mortos da casa (SOBRINHO, 2015; BENISTE, 1997)⁶³. Antes da data oficial do início do Bembé,

⁵⁹ A transcrição dos termos iorubas segue um padrão ortográfico simplificado.

⁶⁰ De fato, entre os Nagôs, o termo geral de “Egún” refere-se aos espíritos de pessoas falecidas; o termos “Egúgún”, “Babá Egun” ou, mais simplesmente, ‘Babá’, indicando aqueles espíritos dos sacerdotes de uma casa de Egun (*ojé*) preparados para voltar, - no meio da comunidade religiosa (ELBEIN DOS SANTOS, 1986; FILHO, 1986). Desde a época da escravidão, o culto tem marcado intensamente o território de Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica (Bahia), com a presença de vários terreiros de Babá Egun (SOBRINHO, 2015).

⁶¹ O culto de Babá Egun de Itaparica, cuja iniciação é exclusivamente masculina tem como finalidade a constituição e a permanência de uma relação devocional com os espíritos de homens que, em vida, foram iniciados aos cargos sacerdotais (*ojé*) e que atuaram de forma destacada nas próprias comunidades religiosas (*egbé*) (BRAGA, 1992). Já nos terreiros de orixá os antepassados venerados são os iniciados já falecidos, sem diferença de sexo. Geralmente são denominados com o termo *Esa*, mas o termo Babá é muito usado, indicando, neste caso, entidades espirituais assexuadas. “Na nossa ancestralidade Egun não tem sexo, ele se torna Babá, se torna Babá Egun”, afirma, por exemplo, Pai Gilson, do terreiro Ilê Axé Omorodé Loni Omorodé Oluaiê de Santo Amaro.

⁶²No Brasil, além de *Olorum*, o Ser Supremo, cultuam-se geralmente 16 orixás. Todavia, os orixás se desdobram em ‘qualidades’, ou seja, em manifestações específicas de um mesmo princípio, de uma mesma ‘energia’. Por exemplo, Oxalá que representa o poder genitor masculino, desdobra-se em Oxaguiã, o jovem guerreiro, e Oxalufan, o velho sábio. As divindades femininas são chamadas de Yabás, as Rainhas (AUGRAS, 2008, p. 57). Geralmente, os orixás são ligados aos fenômenos naturais, mas também apresentam características humanas e regem atividades civilizatórias. Os orixás homenageados no Xirê (roda dançada no espaço público) do Bembé são: Ogum (associado ao ferro e à guerra, desbravador de caminhos); Oxóssi (associado à caça); Ossaim (associado às folhas sagradas); Omolu (associado a terra e às epidemias); Oxumarê (ligado à chuva e ao arco-íris, dono das cobras); Iroko (associado à árvore sagrada); Logunedê (orixá jovem, associado tanto ao mato como à água); Nanã (deusa dos pântanos, associada à morte e à decomposição dos corpos); Iansã (Iabá dos ventos e das tempestades, associada ao Rio Niger); Ewa (orixá do rio Yewa, na Nigéria, ligada as florestas, ao céu e às estrelas); Oba (orixá feminino, guerreira, governa as águas revoltadas dos rios); Oxum (Iabá da água doce, divindade da beleza); Xangô (orixá da justiça, rege o fogo e o trovão); Iemanjá (divindade feminina que rege a maternidade e mora no mar); Oxalá (associado à paz e à pureza). Exu (o mensageiro e dinamizador do axé) é reverenciado num ritual específico, o padê. Sobre as características dos orixás, ver Beniste (2002).

⁶³ Como explica Beniste: “Nos ritos religiosos do Candomblé, todas as vezes que se reverenciam os orixás uma parte da cerimônia é destinada aos ancestrais da comunidade nas dependências do Ilê Ibó Akú, Casa do Culto dos Mortos” (BENISTE, 1997, p. 206).

os rituais internos, reservados aos iniciados, são dedicados a ‘chamar’ os ancestrais, pois eles devem ser ‘alertados’ sobre o Bembé⁶⁴. No final do mês de abril (geralmente em torno ao dia vinte), o pai-de-santo, encarregado de cuidar do processo ritual do Bembé do Mercado se reúne junto aos ogãs, às equedes, aos ebomes, às iaôs e aos abiãs e procede nos afazeres ritualísticos determinados.

Pai Pote, ressaltando a importância da comunicação com a ancestralidade, explica que no seu terreiro os Babás Egun são cultuados num aposento específico e num ambiente aberto, junto à uma árvore a eles consagrada (um baobá). O Babalorixá faz, então, o jogo de *obi* (oráculo determinado pelo jogo de nozes de cola), no intuito de comunicar com os antepassados:

O ritual pra ancestralidade é preparado muito antes, porque a ancestralidade vai determinar se o Bembé vai tocar ou não e como a gente pode iniciar o Bembé. A ancestralidade é ‘jogada’ dentro da árvore de Babá, junto com as iyalorixás, os babalorixás e os ogãs, pra saber se pode tocar o Candomblé, que tipo de oferenda vai oferecer, tudo isso é determinado pela ancestralidade.

Os antepassados chamados são, geralmente, pessoas falecidas que, no passado, encabeçaram os rituais do Bembé do Mercado. Baba Geri nos conta que, “geralmente, são chamados João de Obá, Tidú, Noca de Jacó, Mãe Belinha, Mãe Guiomar, entre outros” que formaram a Bembé. Ao serem invocados, através do jogo de obi, é possível saber se estão satisfeitos com as oferendas efetuadas e se concordam com a programação da festa.

Os búzios são, também, usados nesta comunicação com os ancestrais. Todavia, trata-se de um jogo específico, realizado com quatro ou mais búzios, assim como são também específicos as vasilhas, os panos e os diversos elementos rituais utilizados na ocasião⁶⁵. No terreiro de Pai Pote, os rituais para reverenciar os ancestrais do Bembé são conduzidos de forma sigilosa, predominantemente pelos homens, cabendo às mulheres os afazeres na cozinha cerimonial (*ilá ajeum*). As oferendas para os Babás são parecidas às oferendas dos orixás, embora preparadas de forma específica e usando vasilhas de barros que evocam a terra, reservadas a eles.

Da ‘sacralização’⁶⁶ dos animais ao desenvolvimento de todo o processo ritual que ocorre nos preparativos para a celebração há a comunicação com os Babás, considerando, com atenção,

⁶⁴ Conversas e entrevista semi-estruturadas com Mãe Manuela de Ogum.

⁶⁵ Conversa com ebome Manuela de Ogum e Babá Geri.

⁶⁶ Os filhos de santo interlocutores preferem falar de ‘sacralização’, evitando o termo sacrifício, às vezes mal compreendido pelos leigos. Como Geri explica: de fato, o sacrifício dos animais é um momento altamente sagrado, considerado necessário para a dinâmica religiosa e efetuado com muita responsabilidade ética. O *ogã* que é

cada mensagem no tocante ao andamento das obrigações. Os procedimentos rituais dedicados aos ancestrais são acompanhados por cantigas e por toques específicos. Mãe Manuela nos conta que os ancestrais “são chamados para receber as cantigas” e, neste ambiente musical, evoca-se, também, os anseios dos adeptos. Como explica Babá Geri, “para os ancestrais, nós temos cantigas e toques específicos. A gente canta para homenagear, reverenciar, pedir proteção. As cantigas têm esse sentido: de dar encaminhamento e segurança para aquilo que nós vamos fazer”.

Durante o processo ritual, as pessoas vestem indumentárias brancas, homens e mulheres cobrem cabeça e pescoço. Partes vitais do corpo (peito, cabeça etc.) são marcados com riscos de tinta branca (*efún*, a pomba de Oxalá) que sinalizam o contexto ritualístico especial, associado aos Babás e que agem, sobretudo, como proteção contra as energias negativas. Finalmente, a oferenda para os ancestrais é colocada em um local secreto e variável, segundo o responso do jogo de obi. Nas narrativas dos adeptos aparece, claramente, que os antepassados homenageados no Bembé são também os mortos do incêndio de 1958: “o ritual é para os ancestrais, os Babá Egun da linhagem e os mortos no incêndio”, afirma Mãe Manuela. Assim, de certa forma, o ritual estabelece, junto com a devoção, a memória do Bembé.

A comunicação com os ancestrais é desejável, mas o mundo espiritual associado à morte permanece, no seu conjunto, desconhecido e cercado de cautelas, já que, além dos Babás Eguns – entidades benéficas ritualmente preparadas a comunicar com os vivos –, há a presença de energias de pessoas falecidas ainda não preparadas (espíritos ainda não evoluídos) que podem estar presentes no ambiente espiritual ativado pelos rituais⁶⁷.

Para eliminar as possíveis energias negativas, os adeptos devem tomar banho de folha e passar no corpo grãos torrados e cozidos, acaças, bolo de farinha, “em especial o feijão branco que é o grão que limpa o mundo”, segundo Mãe Manuela. A limpeza, também chamada de “sacudimento”, segundo Baba Geri, concerne igualmente ao ambiente: “limpa-se a casa com folhas, toca-se pólvora, defuma-se o ambiente, salpica-se a água do banho de folha em todos os cantos e, por último, sopra-se a pomba de Oxalá na casa toda”. O perigo envolvido com a dimensão

encarregado a efetuar as ‘sacralizações’ chama-se *axogun* (BENISTE, 1997, p.280). No ritual, denominado sassanha, segundo Mãe Manuela, reverencia-se o poder das folhas (o sangue vegetal), sendo efetuado quando os orixás vão ‘comer’ (aceitar a oferenda), nesta circunstância, também, pede-se licença para efetuar as sacralizações.

⁶⁷ Segundo a visão *post-mortem* do Candomblé, as almas ainda não preparadas para comunicar com o mundo dos vivos podem acabar perturbando, ‘encostando’ (muitas vezes, involuntariamente) nas pessoas e provocando mal-estar ou doenças. Vários atos rituais purificatórios são efetuados, no Candomblé, para eliminar os chamados encostos (BASSI, 2016).

do além não pode ser evitado, pois o Bembé do Mercado e sua dimensão festiva e pública não existiria sem essa reverência à ancestralidade que fundamenta tudo e vem antes de tudo. Como pondera Baba Geri:

Esse é primeiro passo dentro do ritual do Bembé, é a questão de dar satisfação aos ancestrais. Eles vêm antes de tudo e de todos, antes dos orixás e antes de Exu, já que tudo está envolvido com a ancestralidade. Os orixás já viveram na terra e já tiveram os próprios ancestrais.

A comunicação com os Babás Egúns depende, além da adivinhação formalizada (jogo de obi e búzios), de muitos momentos de comunicação informal (sonhos, percepções etc.), que acontecem depois de um preparo capaz, sobretudo no período da iniciação religiosa, de afinar a sensibilidade espiritual. Como explica Pai Pote:

A gente tem uma energia muito forte de conversar com a ancestralidade, se diz que é até maluco, mas não é maluco! A gente sente, a gente é preparada pra isso, nós fomos preparados pra receber, pra ver, pra ouvir, sentir; tipo o psicólogo (...) porque a gente fica recolhido, fica resguardado mais de um mês dentro de um quarto conversando com a ancestralidade, conversando com as parede, conversando com os mato, tomando banho de folha.

O princípio da ancestralidade carrega o valor do conhecimento, pois evoca os antigos pais e mães-de-santo-que fizeram e ensinaram o Bembé. De fato, o ensino transmitido pelos mais velhos é, indiscutivelmente, o pilar do aprendizado nas comunidades de terreiro:

Na verdade, a religião a gente faz o que viu nosso pai fazendo, aí é passado oralmente ou você vê. Você não pode inventar nada, você tem que ver, então nós vemos (...) pegamos um pouco de pessoas idosas fazendo o Bembé. A gente só faz a parte religiosa de acordo com que a gente viu fazendo, pelo menos eu vi várias pessoas antigas fazendo o Bembé dessa maneira (PAI POTE, 2018).

Durante a reverência aos ancestrais, assim como nos outros rituais que iremos descrever a seguir, muitos dos membros das comunidades de terreiros de Santo Amaro se reúnem no terreiro de Pai Pote para ajudar nos preparativos da festa, transcendendo, assim, os limites e as especificidade de pertencimento, pois o trabalho ritual, passado por gerações, reúne a todos nessa comunidade maior que se reconhece no Bembé e na sua história. A cada ano se reatualiza a

memória dos acontecimentos e se fazem, ritualmente, presentes os antigos protagonistas do Bembé, invocados como antepassados associados à própria obrigação.

São eles quem garantem a eficácia do Bembé e sua boa ocorrência, da formal pela qual aqueles que são mais antigos no Candomblé (ou seja, com mais anos de iniciação) ensinam e asseguram a propriedade dos procedimentos rituais. O sentido histórico e identitário da ancestralidade também deve ser enfatizado, pois, como ressalta Mãe Manuela: “A festa do Bembé é para todos os orixás e para os ancestrais que foram resistentes, assim que se continua a memória e a identidade do povo do Candomblé”.

b. Rituais para Exu

Uma vez cumprida a reverência aos ancestrais, podem ser iniciados os atos rituais para Exu, o que ocorre entre três e sete dias depois do início desta série de atividades. Divindade *sui generis* do panteão das religiões de matriz africana, Exu representa o incessante movimento do mundo e rege o princípio do encontro, da troca, da comunicação e da transformação que garante a dinâmica da vida e propulsiona a força sagrada, o axé (AUGRAS, 2008, p. 91). Sua natureza mutável faz que Exu “enreda e desenreda os caminhos do mundo” (AUGRAS, *ibidem*), provocando dinâmicas tanto positivas como negativas. De fato, ele é energia pura, portanto neutra e que deve ser direcionada.

Segundo Babá Geri: “Exu é a velocidade, a esfera mágica de mundo, porque Exu é um orixá que se movimenta em todas as direções”. Neste sentido, pode-se entender as preocupações do povo do Bembé com os rituais que o concerne, sobretudo com o agrado que as oferendas devem suscitar nele, já que, uma vez satisfeito, a energia de Exu pode ser direcionada positivamente. A qualidade de Exu mais invocada durante os rituais do Bembé no terreiro de Pai Pote é Exu Onã (todavia, todas as qualidades são invocadas como, por exemplo, Alaketu, o senhor do povo de Ketu e Bara Tiritiri, associado a Ogum).

Exu Onã é associado aos caminhos e à proteção das entradas dos terreiros. Durante o grande ritual para Exu relacionado ao Bembé (Ebó Exu), mais uma vez, o pai-de-santo abre um canal de comunicação por meio do jogo. Neste belo caminhar, o pai-de-santo se dirige ao local do barracão por onde encontra-se fixada a energia de Exu Onã Ojixe; uma vez lá, pede-lhe licença e começa a conversa com ele, por meio dos búzios, pedindo apoio para o bom andamento do Bembé. Os rituais

continuam no quarto de Exu, no terreiro onde se encontram assentadas as outras qualidades de Exu.

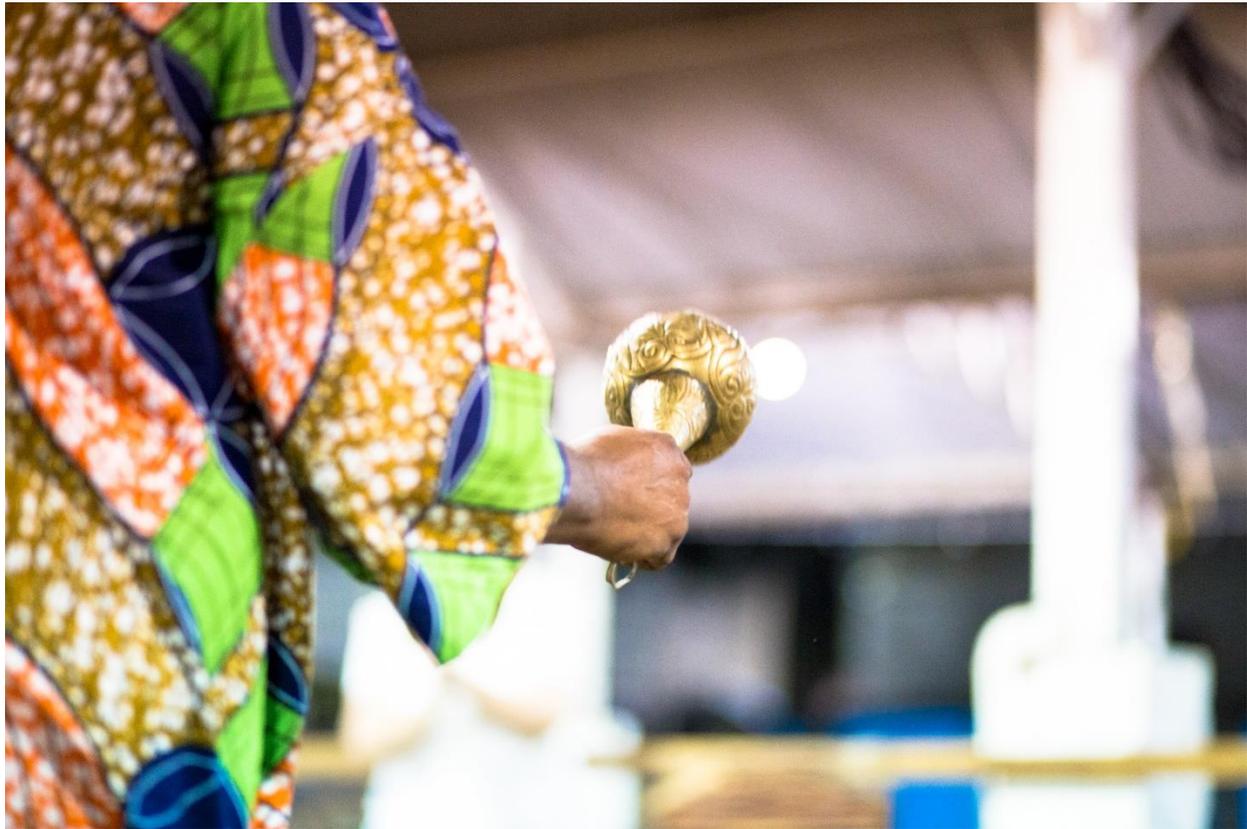


Imagem 32: Para Exú. Zeza Maria, 2018.

Uma pergunta fundamental deste jogo se refere às oferendas, especificamente sobre o que Exu vai querer em troca de proteção durante os festejos. Pede-se, sobretudo, por uma realização positiva do Bembé, sem conflitos, contendas e sem más intenções por parte dos participantes. Pede-se também a Exu, na sua qualidade de mensageiro (Ojixe), para levar as mensagens aos orixás, avisando que o Bembé vai começar. Geralmente, no terreiro de Pai Pote, o ebó para Exu leva farofa, acarajé, abará, feijão fradinho, milho de galinha torrado, frutas, bebida alcoólica, dendê, mel e os “bichos de dois e quatro pés” (bode, cabra, galo e galinha)⁶⁸.

Exu recebe “tudo o que a boca come”. Uma variedade grande de ingredientes pode compor o ebó, mas é, sempre, pelo jogo que se determina com precisão quais são os elementos das

⁶⁸ Conversas com Baba Geri.

oferendas⁶⁹. Os *ebós* são colocados nas bifurcações das estradas e evocam o princípio dinamizador de Exu e a sua associação à circulação de energia. Portanto, suas oferendas são geralmente depositas nas encruzilhadas. Os *ebos* relativos ao Bembé (geralmente três ou quatro) são postos nos cruzamentos viários, tanto naqueles rodoviários que conduzem à cidade de Santo Amaro, como naqueles das entradas urbanas e do próprio bairro Derba (bairro do terreiro de Pai Pote).

Depois da sacralização dos animais, as mulheres vão para a cozinha do terreiro tratar dos animais. Isso inclui separar a parte que cabe ao orixá e a parte que vai para a comunidade. Todos vão comer em comunhão com Exu. Para ele, reservam-se as vísceras e o coração. E, como conta Baba Geri, este é um banquete comunitário no qual participam filhos-de-santo de diversos terreiros; nesta comunhão, as pessoas consomem as outras partes das carnes, que formam, também, a parte da oferenda votiva para beneficiar do axé da situação de sacralização:

Durante esses rituais de fundamento, a gente vai comunicar com os outros filhos-de-santo, pois eles são iniciados e podem participar e fazer trabalhos junto conosco. Acontece muito isso, as pessoas vêm e já trazem presentes (...) para oferecer a Exu. Trazem cerveja, uísque, cachaça, já que Exu é o dono da bebida alcoólica, então, ele bebe tudo isso. A gente vai e deixa os presentes no quarto dele. Esse dia é bem alegre e participativo, tocam foguetes (na ancestralidade não pode). Exu é celebração da vida. É uma festa: se faz uma mesa e a gente bebe e come. Muitas pessoas da Associação do Bembé vêm.

Como Baba Geri nos contou, durante estas obrigações muitos filhos-de-santo de outros terreiros participam. Assim, o trabalho ritual comunga pais, mães, filhos-de-santo e ogãs dos diversos terreiros num movimento comunitário que abrange o povo-de-santo de Santo Amaro, mas, também, de outros terreiros da Bahia – algumas vezes, até de fora do Estado.

Contrariamente às obrigações sigilosas para os ancestrais, os atos ritualísticos relacionados a Exu se fazem visíveis: *ebós* nas encruzilhadas marcam um território sacralizado. Os *ebós* para Exu, como dito, são eminentemente simbólicos: colocados nas estradas, servem para abrir os

⁶⁹ Neste sentido, vale ressaltar a importância do jogo na estrutura ritualística do Candomblé, em geral, e do Bembé em particular. O canal comunicativo divinatório permite considerar as variações de cada edição da festa e dos detalhes dos rituais preparatórios no momento que a estrutura ritualística, embora formalmente rígida, se vale da possibilidade de variações contínuas. O jogo de búzios, sistema de adivinhação utilizado no Candomblé e geralmente praticado pelos chefes dos terreiros (pai ou mãe de santo), prevê 16 odus principais, oráculos, determinados pela configuração dos 16 búzios na mesa do jogo (abertos ou fechados): para cada odu, certos orixás se fazem presentes, assim como é identificado o mito (itã) que mais combina com a problemática do consultante. Os orixás falam nos odus, no caso, por exemplo, de uma configuração de 9 búzios abertos, respondem ao quesito os orixás Iansã ou Iemanjá (BASTIDE e VERGER, 1981; BRAGA, 1988; BENISTE, 1997; AQUINO 2005).

caminhos para os festejos e eliminar possíveis dimensões conflituosas. Deste modo, “o ritual é para quem entra na cidade e para que entre sem maldade”, como diz Mãe Manuela. A sacralização ocorre de forma cartograficamente concêntrica, a partir das entradas para o centro urbano e, tendo como grau zero, o mercado, como explica Baba Geri:

Os vários ebós de Exu vão marcar um círculo de proteção, de fora para dentro da cidade, o último – que fecha o círculo – vai ser lá mercado, na véspera de começar o Bembé. A gente fez o círculo na cidade; agora, a gente vai fazer esse círculo protetor em volta do barracão.

Alguns dias antes da festa, deve-se preparar o espaço sagrado transformando o Largo do Mercado no Barracão. Neste local, agora sagrado, Exu é evocado na sua qualidade angola – Njira Mavambo – segundo uma tradição antiga do próprio Bembé. A energia de Exu tem muitas ligações com as feiras, com o comércio, com os ambientes de movimento e de comunicação, com os espaços de sociabilidade e com as situações de troca. Por esta razão que o espaço dos mercados é, simbolicamente, associado a este orixá, chegando a tal ponto que uma das qualidades de Exu é definida como *Olojá*, o Senhor do Mercado (NASCIMENTO, 2016).

Em 2018, por ocasião da preparação do padê, na madrugada de terça para quarta-feira, quando pouquíssimas pessoas transitavam no local e o espaço já havia ficado mais reservado, se fez o importante padê para o Exu do Mercado. Tal como nos outros anos, a oferenda levou farofa, grãos torrados, acaçá, dendê, mel, ovos e bebida. Os gestos rituais também foram feitos em volta do espaço do mercado: suas quatro entradas – encruzilhadas – que dão acesso ao espaço do Bembé foram todas marcadas pelas oferendas e pela corporalidade gestual.

A entrada do barracão do mercado, recém armado com madeira e folhas de palmeira, neste momento, já fora consagrado com oferendas para Exu. Há padê para Exu Onã durante os três dias da festa: na quarta, na quinta e no sábado, que são os três dias de ‘toque’, ou seja, os três dias do *Xirê*. O padê é sempre feito à noite, antes de se iniciar o *Xirê*. Na sexta-feira, dia de Oxalá, não pode haver o *Xirê*. Domingo é o dia da entrega do próprio presente.

Nos dias do *Xirê*, o padê para Exu é mais simples: levando somente água e farofa. Cuida-se de reservar um pouco de farofa numa vasilha que, colocada no barracão, vai representar a satisfação de Exu, sua proteção benéfica contra desavenças e sua ação positiva em ‘abrir caminhos’ para o bom sucesso da festa. Como ressaltam os interlocutores, uma festa sempre é um acontecimento que traz multidão, muita mistura de energias, o que não deixa de representar um

certo perigo. Mãe Manuela garante que “Exu protege o Bembé contra arma branca e de fogo. Contra a energia da cólera e diante os efeitos negativos da embriaguez”.

Embora a própria festa, inclusive o *Xirê*, seja, para os olhos dos leigos, um momento mais saliente do Bembé, o padê de Exu é um momento de grande importância, pois corresponde, a uma verdadeira reunião espiritual, na qual se fazem presentes energias diversas e poderosas, pois nele também são invocados os orixás, os eguns, os *esa* e as *Iyami* que são as Mães ancestrais, ligadas ao poder feminino, à fecundidade e à magia e, ao mesmo tempo, se reverencia todos os membros do Candomblé, daí a razão da expressão ‘reunião’ (BENISTE, 1997).

No dia do Presente a Iemanjá, também se presta culto a Exu. O orixá deve receber suas oferendas no sábado de manhã já que, na sua qualidade de mensageiro (*Exu Ojixê*), ele é, novamente, invocado como o comunicador entre o *Orúm*, o mundo sobrenatural, e *Aiyé*, a terra. É ele quem vai avisar a Iemanjá e a Oxum que o presente a elas consagrado vai chegar, e que as filhas e os filhos-de-santo o estão preparando com a maior dedicação.

c. *Xirê*

Durante o *Xirê*⁷⁰ da Alvorada, que precede ao primeiro dia da festa, há um momento inicial dedicado aos ancestrais, assim que houver toques especiais para eles. Somente depois desta homenagem, inicia-se o *Xirê* dos orixás. Baba Geri explica que:

nos primeiros toques ninguém dança, pois quem está dançando ali são os ancestrais. A gente fica batendo palma. Depois toca novamente, agora é com cantigas para os orixás: Ogum, Oxóssi, Ossain, Oxumarê, Omolu, Irôko, Logunedé, Iansã, Oba, Ewá, Oxum, Nanã, Iemanjá, Xangô e Oxalá.

Como acrescenta Mãe Manuela, o *Xirê* acontece quando “os orixás estão satisfeitos, comeram e agora brincam”. Segundo uma expressão muito sugestiva, “o *Xirê* é uma conversa com os deuses” (Baba Geri): as músicas, as cantigas e os gestos que os filhos-de-santo representam nas danças na roda, evocam sobretudo os conteúdos míticos e as qualidades de cada um dos orixás ali celebrados.

No decorrer do *Xirê*, o barracão, espaço consagrado, torna-se um ambiente no qual os sons, os passos dançados e os gestos ritualísticos se combinam nessa ‘conversa com os deuses’, criando

⁷⁰A redação deste capítulo sobre o *Xirê* e do próximo que trata do Presente, foi possível graças as interlocuções com Mãe Manuela de Ogum e Baba Geri.

uma síntese temporal entre a atualidade humana e o passado mítico. Neste sentido, a disposição em círculo dos fiéis, nesta na roda ritual, “dramatiza” (LUZ, 2013, p. 390) uma dimensão paradoxal do tempo, já que os orixás, enquanto antepassados míticos, ocupam simbolicamente aquele espaço. Luz (2013), ao analisar o *Xirê*, afirma:

A orquestra ritual combina ritmos de distintos instrumentos, os três atabaques, de tamanho e som diferentes, com funções rítmicas específicas, o *xequerê*, a cabaça vestida de contas e o agogô. (...) O som rítmico, musical, percussivo, se articula com as récitas ou com os cânticos, promovendo a integração do elemento humano na temporalidade mítica. O som pronunciado no âmbito da prática ritual se articula com outras condições semióticas que contextualizam a significação semântica. Gestos, dança, dramatização, vestuário, paramentos, emblemas, etc. (LUZ, 2013, p. 390).

Ainda que os orixás não dançam nos corpos dos adeptos durante o *Xirê* do Bembé, o axé dos orixás está presente, de forma difusa, nos objetos sagrados, na própria música, nos jeitos em que se dança, nas referências míticas gestuais, nos rituais e nas consagrações que serão efetuadas durante a própria festa. No segundo dia de festa, na quarta-feira à noite, Xangô, o Rei da cidade iorubana de *Oyó*, o deus do trovão e da justiça, o dono da cumeeira, é reverenciado com sua comida votiva feita com quiabos: o amalá.

Neste dia, o *Xirê* começa, normalmente, por volta das 20h. O pai-de-santo entra neste espaço consagrado, e a roda é formada. Uma vez a roda formada, tocam-se sete músicas, uma para cada orixá com suas coreografias específicas e, quando finalmente chegar o momento do toque de Xangô, os atabaques vão ‘dobrar’ para sinalizar o ápice da festa, isto é, a entrega da oferenda. Soltam-se fogos, toca-se o *alujá*, (o toque ritual de Xangô). Neste momento, entra o amalá, levado por uma mulher de Iansã (orixá feminino, associada aos ventos e ao segredo do fogo, esposa mítica de Xangô). O público aclama a chegada da filha de santo que carrega o alguidar de barro com a comida sagrada na gamela de madeira, onde também foram colocadas as pedras (*otá*) associadas ao axé de Xangô. Depois de dar três voltas no barracão, a filha de Iansã deposita esta oferenda no pilão, perto da cumeeira. A festa encerra-se, geralmente, em torno da meia noite e meia.

No *Xirê*, tanto os filhos-de-santo e os iniciados de diversos terreiros da cidade, quanto os de outras proveniências, dançam com suas belas ‘roupas de santo’. Não cabe aqui entrar nos detalhes da indumentária litúrgica, mas é importante ressaltar o efeito estético das saias crioulas das filhas de santo, do brilho dos panos da costa, da forma única de se combinar as rendas das saias e das batatas, dos inúmeros e variados tipos de bordados, dos colares coloridos, dos laços dos ojá

nas cabeças ... Durante a roda do Xirê, o vai-e-vem das cores e o balanço dos corpos dançantes proporcionam uma imagem particularmente sugestiva desse ambiente festivo.



Imagem 33: É o Bembé. Zeza Maria, 2018.

Há, ainda, outros aspectos da festa que escapam às vistas dos leigos. Notadamente, os códigos hierárquicos, em termos de anos de iniciação e cargos nos terreiros, que ficam implícitos nos posicionamentos de cada participante na roda. Há, também, maneiras de vestir (por exemplo, as pessoas recém iniciadas, não podem usar batas), nas trocas das saudações e das bênçãos (os mais novos, em termos de iniciação devem sempre pedir a benção aos mais velhos e isso ocorre em diversos momentos da festa), na atribuição dos lugares (bancos ou cadeiras de honra são geralmente reservados para as pessoas antigas, para aqueles que detêm cargos importantes ou para convidados, em situações específicas). De fato, o Xirê no Bembé (assim como no Candomblé que ocorre dentro dos terreiros) é uma “vitrine” e “ela mostra ao público o que é o grupo, sua identidade” (OPIPARI, 2009, p. 125).

É importante reafirmar que o acontecimento do *Xirê* do Bembé do Mercado é uma afirmação da existência do povo-de-santo, seu *ethos* religioso, sua identidade, sua luta e sua prosperidade no espaço público e na ocasião de uma data cívica fundamental para o povo negro: a Abolição. A festa estabelece uma conexão fundamental entre devoção, dedicação, trabalho comunitário e retribuição em axé.



Imagem 34: Conexão. Zeza Maria, 2018.

Para os filhos-de-santo que se dedicaram às tarefas de preparação da festa a emoção do primeiro dia de *Xirê* é intensa. Baba Geri fala que sente estar diante de uma missão cumprida em favor da comunidade:

Quando a gente vê as folhas no chão, a cumeeira no lugar, o atabaque tocando, Xangô saudado com alujá, as pessoas dançando, quando a gente vê lá pessoas com mais de setenta anos de vida religiosa (...) é gratificante. A gente está cansada pelo

trabalho feito, mas é feliz porque sabe que o orixá se agradou e que vai retribuir com saúde, com paz, prosperidade.

Na quinta-feira, o Bembé do Mercado reverencia Oxóssi, o orixá caçador, associado à fartura. Durante o *Xirê*, no momento de saudar o Rei de Ketu (outra apelação de Oxóssi), vai ser tocado o *agueré*. Uma filha de santo, geralmente de Oxum (esposa mítica de Oxóssi), leva um alguidar de barro com a comida votiva, chamada *ashoshô*. Coloca-se no alguidar: o milho de galinha, regado ao coco ralado, com folhas de louro e sal, e a oferenda, desta vez, é depositada em cima de folhas no pé da cumeeira. São soltos os foguetes e o povo-de-santo saúda Oxóssi, que foi agradado e que vai proporcionar alimentos e prosperidade.

A sexta-feira, o terceiro dia do Bembé, é o dia de Oxalá. Neste dia, não há *Xirê*. Baba Geri é mais uma vez encarregado a cuidar do barracão. Como ele explica, neste dia, tudo precisa ser branco. As decorações coloridas dos outros dias precisam ser retiradas, pois Oxalá é um orixá *fun fun* (branco), associado à criação, à pureza, ao silêncio e à paz. Os alimentos rituais, a serem consagrados com o axé de Oxalá são o milho branco e a acaçá e devem ser colocados nos quatro cantos do barracão em cima e embaixo da cumeeira, nos dois lados da porta de entrada, na parte de cima da porta, debaixo dos três atabaques e na casa de Iemanjá.

d. Preparação do Presente e o *Xirê de sábado*

Na manhã do Sábado de 12 de maio de 2018, bem cedo, Baba Geri já estava no barracão muito atarefado com a arrumação, já que todos os enfeites precisam ser renovados: as talas de dendê, o mariô (a folha do dendezeiro), as flores. Vários outros filhos-de-santo estão providenciando tudo para que a festa da noite aconteça da melhor maneira. O barracão e, também, o terreiro, encontram-se no maior movimento. Exu é, mais uma vez, homenageado, como conta Baba Geri:

De manhã, enquanto eu estou no barracão do Bembé, as mulheres estão na cozinha do terreiro, os ogãs estão no mato tirando os aguidavis (as varetas utilizadas para a percussão dos atabaques), tirando o mariô, tirando folhas, a gente une as tarefas. As mulheres estão fazendo as comidas, aí Exu está comendo, come de manhã na casa de meu pai [referindo-se a Pai Pote]. Aí, depois, a gente segue pro Bembé para

dar a comida de Exu Onã no Barracão do Bembé (...). No sábado, tem toda essa ritualística, Exu come no sábado no terreiro e no barracão do Bembé.

O *Xirê* do sábado é dia mais concorrido da festa. O barracão acolhe, no Largo do Mercado, muitíssimas pessoas das comunidades de terreiros do Recôncavo, de Salvador, de várias outras cidades da Bahia e, nos últimos anos, de outros estados brasileiros. As pessoas costumam chegar no Bembé vestidas com o maior esmero, é o dia em que as roupas tendem a ser ainda mais requintadas.



Imagem 35: *Xirê* sábado, Zeza, 2018.

Como vimos, neste dia o barracão é todo renovado e enfeitado. E não poderia ser diferente, já que no sábado, durante o *Xirê*, há a chegada do Presente. Este *Xirê*, ainda mais exuberante, marca o momento, cujo ciclo festivo do Bembé alcança o seu auge para receber as Yabás (orixás femininos): Iemanjá e Oxum, que costumam juntas receber presentes porque compartilham o

mesmo elemento: a água. Portanto, o ‘Presente de Iemanjá’ é, de fato, composto por dois grandes balaios com oferendas para as duas yabás.

Geralmente, o barracão é decorado por Baba Geri com tecidos brilhosos, dourados, prateados, azulados, sendo estas as cores associadas às Yabás. A casa de Iemanjá também passa por uma renovação e por uma arrumação. As flores são trocadas e adequações e retoques são realizadas para a decoração do espaço fique ainda mais luxuosa. O pó branco (pemba de Oxalá) vai ser soprado, tanto no barracão como na casa de Iemanjá, para harmonizar o ambiente e prepará-lo para o *Xirê* que, neste dia, começa um pouco mais tarde, em torno das 21 horas.



Imagem 36: Pemba. Zeza Maria, 2018.

Oriki é uma saudação poética que representa Iemanjá. Assim, o diz: “Senhora do mar. Famosa pelos seios grandes. Minha mãe elegante. Dona da minha cabeça. Dentro das águas responde com o bem...” (BENISTE, 2002, p.123). Como escreve Beniste, Iemanjá, cujo nome significa ‘mãe dos peixes’, “é assentada sobre pedras marinhas e conchas, numa louça de porcelana

azul clara, sendo seu *Iba*⁷¹, com figuras representativas de seu poder, feito com metal branco” (BENISTE, 2002, p.122).

Iemanjá tem como símbolo o leque (*abebé*) e um alfanje de metal branco (*adá*). As cores das roupas e das contas são brancas, azul-claro, verde-claro. Iemanjá gosta de *dibó*, o milho branco cozido com cebola e azeite de dendê, de acaçá, de peixe, de arroz etc. Para ela, também se sacralizam cabras, galinhas, carneiros, bodes (apenas aqueles castrados), patas, pombo, galinhas d’angola (BENISTE, 2002, p.123).

Oxum é a divindade dos rios, das fontes e dos lagos. É ligada à sensualidade, ao amor, à beleza, à riqueza e à fertilidade, é ela quem governa o sangue menstrual e protege as crianças. Entre as Yabás, é a mais altiva e vaidosa. Um *oriki* bem a descreve a partir de seu modelo mítico: “Oxum é suave, é freguesa dos mercadores de cobre. Agita a pulseira quando vem dançar. Pisa com andar altivo. É elegante e tem dinheiro para divertir-se” (AUGRAS, 2008, p.150). Sua cor é o amarelo-ouro e os ovos, símbolo da gestação, lhes pertencem (*ibidem*). Ela dança, movimentando, sensualmente, seu leque (*abébé*) – que leva um espelho no centro –, as suas contas são amarelas, ela veste roupa amarela, azul, rosa em tons claros (BENISTE, 2002, p.127). A comida de Oxum, chamada de *omolokum*, compreende feijão fradinho, camarão, inhame, ovos, acaçá, *xinxin* (*ibidem*). Para ela, sacralizam-se: cabra, bode castrado, galinha, galinha d’Angola, pomba silvestre (*ibidem*). Oxum é, também, reverenciada com um culto chamado de Ipetê, cuja comida específica simboliza a fertilidade.

Na manhã do sábado, no terreiro de Pai Pote, confecciona-se o presente das Yabás. Depois da arrumação do barracão, Babá Geri volta ao terreiro para dar início às tarefas rituais relacionadas às comidas votivas do presente que passam a ser colocadas em dois balaios enfeitados com tecidos e laços cujas cores remetem às Yabás. No Bembé de 2018, o balaio para Iemanjá foi enfeitado com tecido prateado e vermelho e com laços azulados, o vermelho evocando o Xangô da Cumeeira; o balaio de Oxum foi enfeitado com tecidos nas cores amarelo e rosa.

⁷¹ O *Ibá* é o lugar onde è fixada a energia do orixá, seu ‘altar’. De certo modo, um assentamento é uma materialização do axé do orixá no mundo, no Aiyé (terra).



Imagem 37: Baba Geri adornando o balaio. Zeza Maria, 2018.

Geralmente, os dois balaios recebem os animais sacralizados, os grãos e os outros alimentos colocados em camadas; por último, dispõe-se o milho branco e os açaçás (associados a Oxalá, que sempre ‘cobrem’ tudo conferindo paz e harmonia). Por cima dos alimentos, seguem as flores⁷². Além destes dois balaios que trazem as diversas oferendas, prepara-se o Ipetê de Oxum. Trata-se

⁷² Os balaios são confeccionados por uma artesã da cidade, Dona Lourdes.

de uma comida votiva, cujo simbolismo é associado à fertilidade e à abundância, temas de estreita relevância com o Bembé:

Isto aqui que estou arrumando é o Ipetê d'Oxum. O Ipetê começou na seguinte maneira, Oxum estava com dificuldade de engravidar até quando o orixá Ogum falou para ela de fazer o Ipetê. Como se faz? Cozinha-se o inhame com água e sal e machuca-se, depois bota-se cebola, azeite, camarão; ele ensinou a ela essa comida. Depois dessa comida ela engravidou (Babá Geri).

A panela da comida votiva é colocada em uma bacia e passa a ser coberta com tecidos claros e dourados (neste dia, foi usada a roupa de uma filha de Oxum): “o Ipetê vai sair todo arrumado, parecendo um orixá vestido” (Baba Geri). O Ipetê, assim, belamente confeccionado, vai se juntar aos outros dois balaios.



Imagem 38: Comida votiva. Zeza Maria, 2018.

No Ipetê, também são colocadas as folhas do orixá Ogum. Este é um ritual importante, porque além de enfatizar que nada no Candomblé pode se fazer sem as folhas (entendidas, como dito anteriormente, como o ‘sangue’ vegetal), evoca o *itán* (mito) relatado em relação à fertilidade. Colocam-se também as ‘ferramentas’ e os objetos que simbolizam a orixá: a abebé (leque de Oxum), os peixinhos, flores etc. Vale ressaltar que as oferendas e seus símbolos não somente representam os orixás, mas os fazem presentes (TAVARES e BASSI, 2013). Esta presença é evidente para os filhos-de-santo quando lembram que os “orixás estão presentes através da comida” (Babá Geri), sendo que a energia deles já se encontra no local desde o momento em que as comidas são sacralizadas. Alguns fundamentos, que não podem ser revelados, garantem eficácia implicada no processo ritual. Como explica ainda Baba Geri, “o Ipetê, na verdade, é a própria Oxum”. Por isso, a confecção do Ipetê remete, portanto, a um poder efetivo de abundância.



Imagem 39: Alimentar. Zeza Maria, 2018.

O conteúdo dos dois balaios apresenta os fundamentos de Iemanjá e de Oxum, assim como de outros orixás ligados às águas. Todos eles representados às diversas comidas ofertadas: Logunedé, filho de Oxóssi e Oxum; Nanã, associada à lama e as águas estagnantes; Oxumaré, orixá associado ao arco-íris e à chuva; Oxalá, por representar a própria criação (desde os primórdios formados por massa de ar e de água). De fato, nos balaios são colocados muitos alimentos, além dos fundamentos que não podem ser revelados.

Com o *dibó* de Iemanjá é colocado o *omolokum* e o próprio ipetê de Oxum. Além disso, não pode faltar o feijão fradinho que agrada a todos os orixás. Os peixes são ofertados e representam a vida no mar e a fartura. No balaio, também, estão as frutas, o arroz que evoca alegria, o milho branco para Oxalá, chamado ‘*ebo* de Oxalá’, o cozido sem sal nem dendê e os diversos acaçás... Enfim, cada comida preserva, no próprio processo culinário, um saber-fazer ancestral e transmite um patrimônio simbólico associado ao *corpus* mítico do Candomblé, já que se relacionam aos gostos das divindades. Além do alimento, alguns objetos rituais, que evocam o axé dos orixás também entram nos balaios, mesmo aqueles que deverão ser retirados dos balaios durante a cerimônia de Domingo: leque das Yabás, um cifre associado a Oxóssi etc.

O axé dos orixás se faz presente nos processos rituais, como, por exemplo, nas sacralizações, na elaboração e na entrega das oferendas, na escolha das cores, no entoar músicas. No decorrer da preparação dos balaios, os orixás vão sendo evocados pelos cânticos e suas rezas. De fato, o canto marca todo o processo ritualístico do Presente. Na sacralização, canta-se para os animais, “cada animal tendo sua cantiga específica para o encaminhamento do espírito dele”, como explica o filho de santo Júnior. A preparação das comidas e dos temperos também é frequentemente acompanhada por cânticos, cujas palavras descrevem o que está sendo feito e expressam louvores sobre as propriedades místicas dos ingredientes.

Como é costumeiro, durante os rituais, os procedimentos sempre são confirmados no jogo, podendo ser que, às vezes, os orixás peçam outras comidas. Assim explica Pai Pote: “se arruma tudo e se faz o jogo de *obi* para ver se o orixá aceitou, fala-se com ele para pedir se está faltando alguma coisa, se está indo tudo bem, se alguém está em perigo (...)”. Mais uma vez temos que ressaltar a importância da contínua comunicação entre adeptos e divindades.

Em 2018, no início do *Xirê* de sábado, Pai Pote não estava presente no barracão. Ele estava no terreiro e somente poderia chegar no barracão, trazendo o Presente, no meio do *Xirê*, quando

se tocou para as Yabás. A chegada do Presente, muito esperada, é triunfal: Pai Pote adentrou no Largo do Mercado com um pequeno cortejo que trazia, em sequência: os balaios, o barco enfeitado e o Ipetê. Nesse momento, os filhos-de-santo e o público que assistia a celebração manifestava a maior animação. A panela de barro do Ipetê, apoiada sobre uma bacia e enfeitada com a roupa de santo, já não era mais visível. De fato, nada mais do conteúdo das oferendas era visível, já que também os grandes cestos foram ‘vestidos’ com tecidos e enfeitados com flores, tornando-se impossível perceber o fundamento que eles continham em si.



Imagem 40: Fogos. Zeza Maria, 2018.

Os foguetes foram soltos e a roda continuou em um barracão repleto de pessoas que participavam cantando e batendo palmas. As filhas-de-santo de Oxum e de Iemanjá passaram a rodar com os balaios na cabeça, começando pelas mais velhas (em termos de anos de iniciação), depois passando para as mais novas. Depois da chegada dos balaios, entrou-se com o Ipetê, ritmado

pelo toque específico de Oxum, o Ijexá. Este foi o momento em que se pediu fertilidade para as mulheres e abundância para o povo de santo e para a cidade de Santo Amaro, como enfatizam os nossos interlocutores.



Imagem 41: Barquinho. Zeza Maria, 2018.

Alguns minutos depois, o barquinho de madeira, nomeado João de Obá, entrou no Barracão, no Largo do Mercado. Neste barco estavam colocadas diversas bonecas vestidas com lindas roupas litúrgicas. Essas bonecas representam as africanas chegadas cativas no Brasil e remetem às princesas e às rainhas *nagô* que foram capazes de guardar, durante todo o período da escravidão, as formas de culto, os ensinamentos e a filosofia dos seus orixás, simbolizando, mais do que tudo, as várias camadas da resistência do povo-de-santo. As bonecas foram “preparadas, de certa forma, foram sacralizadas, pois elas são bonecas das Yabás, pertencem a Oxum e Iemanjá e representam o poder feminino e a fertilidade”, comenta Baba Geri mostrando que elas foram ritualmente tratadas, passando por purificações e sacralizações com pó, água de banho de ervas, roupas específicas.



Imagem 42: Fertilidade. Zeza Maria, 2018.

Com efeito, o *Xirê* de sábado apresenta uma junção sugestiva e esteticamente apreciável entre o conteúdo religioso, por um lado, e a dimensão política da luta e da resistência do povo negro, por outro, veiculada pela representação do barco negreiro. O Bembé, no momento que comemora o fim da escravidão, atualiza na sua dança, nas músicas e nos gestos os elementos míticos que são relativos à fertilidade e à prosperidade das Yabás, contrastando simbolicamente toda evocação de cativo, de perda e de desventura. À imagem estética do barco das bonecas-rainhas, do Ipetê e dos balaios enfeitados, soma-se a eficácia ritual do axé, sendo o Bembé uma ‘obrigação’ que implica uma troca com as divindades – elas receberam oferendas e agora estão retribuindo com o axé que foi assim dinamizado.



Imagem 43: Xirê e bandeirolas. Zeza Maria, 2018.



Imagem: A chegada do Presente no barracão. Zeza Maria, 2018.

Nos últimos anos, parte do fim da noite tem sido dedicada para o momento de homenagens para alguns convidados que, de alguma forma, impactam positivamente e politicamente na estrutura do Bembé. Depois de realizar essas homenagens, retorna-se ao *Xirê* para se encerrar com os toques para Oxalá. O barco, os balaios e o Ipetê ficam no barracão, posicionados sobre uma mesa, junto à cumeeira, zelados por algum filho de santo. No dia de domingo, todo o conteúdo biodegradável dos balaios será colocado no mar, na praia de Itapema, ao passo que o Ipetê de Oxum será retirado do cesto e colocado na água doce (num rio).

e. O dia de domingo: o *Xirê* e a entrega do Presente

Na manhã do dia de domingo tem *Xirê*, portanto, despacho de Exu. Durante o *Xirê*, neste dia, vai ter o corte do bolo, com rezas específicas que são realizadas durante o corte, já que o bolo também é uma oferenda às Yabás. Assim que os pedaços de bolos são colocados nos balaios para reverenciar Iemanjá e Oxum, todos os demais presentes também devem ser servidos. Baba Geri enfatiza o quão importante é a experiência de comunhão que o ato de comer produz: “Porque os orixás são assim, os orixás comem, a gente também; o que o orixá come, a gente come, Iemanjá come a cabra, a gente cozinha a carne e come também. A gente corta a galinha pra Iemanjá, Iemanjá come, a gente come também a galinha”.

Para a saída do Presente, Baba Geri afirma que é preciso esperar até a maré encher por causa da importância simbólica da maré: “colocar [o presente] na maré enchendo, é a representação de saúde, de coisa crescendo, [de] prosperidade. Então, a gente só coloca o presente na maré enchendo; por isso, o horário do *Xirê* e da saída do presente, cada ano varia”. Os ogãs são encarregados de levar os balaios até o carro, que obedece a um circuito específico. É preciso rodar a cidade com os presentes, segundo um percurso que mobiliza lugares e espaços que tem relação com o processo histórico e, portanto, com a memória da festa. Durante o percurso do Presente, contorna-se por três vezes Igreja de Nossa Senhora da Purificação. Como enfatiza Machado:

Um dos critérios do percurso é passar com as oferendas por ruas onde pessoas que pertencem aos Candomblés moram, ou têm erguidos os seus templos. Percebi que isso era demonstração de respeito e reconhecimento aos babalorixás e ialorixás mais velhos que representam o Candomblé. A volta que é feita ao redor da Igreja da Purificação é considerada parte significativa do ritual. Esse aspecto pode ser compreendido como uma associação da santa à Iemanjá. Vale lembrar que a festa de Nossa Senhora da Purificação acontece dia 2 de fevereiro com a procissão, dia

em que, segundo a tradição, igualmente se homenageia Iemanjá. Mas destaco que apesar dessa suposta aproximação entre Nossa Senhora da Purificação e Iemanjá, ainda assim, os rituais que são realizados no Bembé seguem os critérios litúrgicos do Candomblé (MACHADO, 2009, p.70).

O carro com as oferendas passa, necessariamente, em frente do terreiro de Mãe Lídia, Yalorixá que liderou por muitos anos o Bembé, e em frente do terreiro de Pai Pote. Embora não seja possível parar nas diversas casas de Candomblé da cidade, considera-se que todos os pais e todas as mães-de-santo que, no passado, se engajaram na festa estão sendo homenageados, enfatizando, assim, um itinerário da memória do Bembé.



Imagem 44: Mãe Lina na Praia de Itapema. Zeza Maria, 2018.

As oferendas seguirão para a praia de Itapema (distrito de Santo Amaro) e, durante todo o percurso, são tocados os atabaques. Uma vez na praia, os orixás das Águas são saudados com várias rezas (geralmente, as saudações são feitas segundo os parâmetros das nações Ketu e Jeje, mas, também, Angola, caso algum dos presentes as conheça). Os filhos-de-santo, como muitos simpatizantes do Candomblé, estão agora na beira do mar saudando Iemanjá, levando com as mãos um pouco de água até à cabeça, com gestos ritualísticos de reverência. Os atabaques tocam e os balaios são finalmente colocados nas canoas para serem levados por Pai Pote e pelos ogãs no alto do mar e serem colocados nas águas.



Imagem 45: Presente e águas. Zeza Maria, 2018.

Mãe Donália conta que não é raro o orixá “dar passagem na praia”. Se no Bembé a possessão é um tema a se evitar, na hora do Presente há um momento de espiritualidade que vai para além da própria religião. O Bembé existe para e pelo Presente. É ele que une comunidades

tão distintas, seja entre as nações do Candomblé, os curiosos, os comerciantes e os pescadores, talvez, uma até mesmo o poder público. Veja o que diz Mãe Manuela

O *Xirê* faz parte, mas o objetivo é o Presente, que une a todos, é o Presente quem chama todo mundo, é o Presente que é a fé. Nós estamos ali dançando pelo Presente. Tudo é em torno do Presente, em torno de Yemanjá, a festa acontece em torno de Yemanjá, mesmo que (...) a gente tenha dado comida a Xangô, mas a festa une em Yemanjá, ela é a reunião de todos.

Na hora do Presente, naquele momento em que ele chega em Itapema, naquele momento ali não existe mais apresentação (...). A ritualística do momento, onde o orixá pode pegar é naquela hora, ali é a hora sagrada. Chega lá, Ogum pode me pegar se ele quiser [porque] naquela hora a gente desvincula da rua, já está em um ambiente que é nosso, o ambiente do mar, ali o orixá pode pegar, não é um problema (...). Aquele momento de entrega é o que define tudo.

Com a entrega do Presente, o público aos poucos se despede, curtindo eventualmente as bebidas, comidas e o som das barracas. Entretanto, os filhos-de-santo não consideram concluído o Bembé, já que há mais uma homenagem a ser cumprida no barracão do mercado, que ainda não foi desmontado. Ali eles voltam para cantar para Oxalá e bater o *paô*, a sequência ritmada de palmas (três palmas, seguidas por sete palmas, este conjunto de palmas sendo repetido por três vezes), utilizada nos rituais de Candomblé. Os orixás estão sendo avisados que o Bembé oficialmente acabou. Terminada a parte religiosa, há uma confraternização no barracão, que prevê uma feijoada e, geralmente, um samba de roda que encerra, definitivamente, o Bembé. E... por falar em samba...

3.5. As festas dentro da Festa: os bens associados ao Bembé do Mercado

Bembé tem uma dimensão espetacular, composta, inclusive, por uma sonoridade muito característica. É uma festa de sons, como já dissemos anteriormente. Mais do que som, mais até do que as próprias músicas que são, vivamente, entoadas e dos seus cantos cheios de vida, há uma experiência rara e concentrada que revela um conjunto de saberes e de práticas corporais e musicais, que são associadas à festa do Bembé do Mercado, tornando ainda mais única essa experiência coletiva, revelando, mais do que tudo, formas expressivas da música, da dança, da poesia e do espetáculo do Recôncavo da Bahia.

Capoeira, maculelê e samba de roda se somam ao Candomblé, com seu *Xirê* (o núcleo central da celebração), formando uma equação única ao ser multiplicada pelos vários rituais que

tecem esse universo que é o Bembé do Mercado⁷³. Vale destacar que, em uma celebração com a historicidade do Bembé – que faz 130 anos de realização em 2019 –, é impossível se ter um padrão fixo dessas que são práticas associadas ao núcleo central da Festa. Porém, até onde se tem notícia, a tríade capoeira - maculelê - samba de roda, têm sido afirmadas como imagem-força da região e são celebradas como um dos pilares do Bembé de Santo Amaro, inclusive porque são presenças muito antigas e frequentes. Essas apresentações acontecem antes ou após o *Xirê*.



Imagem 46: Marujos. Zeza Maria, 2018.

O samba de roda “é uma manifestação musical, coreográfica, poética e festiva, presente em todo o estado da Bahia, mas muito particularmente na região do Recôncavo” (IPHAN, 2006, p. 24). É uma dança rural, típicas das fazendas e dos engenhos desta região (VELLOSO, 2011). São características marcantes e definidoras desta expressão: a própria roda, composta por um

⁷³ Capoeira, maculelê e samba de roda são temas de diversos artigos científicos, referências artísticas, materiais de divulgação turística, reportagens jornalísticas e outros veículos. Tanto a capoeira como o samba de roda já foram tema de uma gama ampla de pesquisas e objeto de processos de registros e patrimonialização (IPHAN, 2006 e 2014).

círculo formado pelos participantes; há a presença de instrumentos musicais e, também, há uma maneira específica de tocar determinados instrumentos percussivos com o pandeiro, os atabaques e agogôs; os prato-e-faca, esmaltado ou de louça, estes objetos do cotidiano – são transformados em instrumentos percussivos, e são bastante característicos desta tradição, cuja preponderância de sua execução é de mulheres –; e a viola machete, com sua sonoridade única. As palmas atuam como acompanhamento musical, seguindo padrões bastante específicos, e os cantos estróficos em língua portuguesa, de caráter responsorial e repetitivo, estruturam este estilo musical, a partir de formas de organização dos cantos que são bastante complexas.



Imagem 47: O Samba. Zeza Maria, 2018.

Coreograficamente, também há uma série de variações corporais, “mas seu gesto mais típico é o chamado miudinho” e “a famosa umbigada, ou choque de umbigos: traço cultural de origem banto, a umbigada é um sinal por meio do qual a pessoa que está sambando designa quem irá substituí-la na roda” (IPHAN, 2006, p. 24 – 25). Velloso assim descreve o samba-de-roda:

A dança é feita num círculo ou semicírculo com qualquer número de integrantes, homens e mulheres de todas as idades. Durante a apresentação, os dançarinos e sambadeiras cantam e batem palmas, enquanto esperam sua vez de ir para o centro da roda. Normalmente, uma sambadeira começa dançando sozinha no meio da roda por algum tempo. Depois, sempre com muito remelexo, aproxima-se de outra pessoa e a convoca. Esse convite pode ser feito com as mãos, com um leve toque nas pernas ou com a famosa umbigada. A pessoa convidada não pode negar e, mesmo sem vontade, convém sambar um pouco e aí, sim, chamar alguém para substituí-la. (VELLOSO, 2011, p. 140)

No Bembé, de maneira bastante peculiar, percebemos como são as especificidades de cada grupo de samba, desde as concepções de estética e de estilo, bem como pelas outras formas de interação. O palco que se monta ao lado do barracão funciona, também, como uma cartografia musical, onde podemos entrar em contato com estas singularidades estéticas, mas, também, que aparecem na forma de diferentes motivações em relação à festa, via maneiras de adesão específicas e diferenciadas, através de percepções diversificadas, das relações de afeto e das memórias individualizadas.

Um exemplo desta singularidade nos é trazida por Dona Nicinha do Samba. Conhecida por esse nome não somente nos meios culturais locais, mas, também, entre os pesquisadores deste campo e agentes culturais, inclusive no exterior, Maria Eunice Martins Luz é, portanto, uma das figuras de referência desta tradição na cidade de Santo Amaro. Em seus depoimentos, ficam patentes aspectos de sua relação como uma importante liderança do samba de roda do Recôncavo e a festa do Bembé:

Então, pra mim o Bembé... a história faz parte da minha vida também. Sempre eu participei do Bembé, que eu sempre gostei. Primeiro, João, Cabeça, aqueles tudo ali do Trapiche de Baixo, com 12, 13 anos, e saia esse menino todo, porque são todos, quase todos têm uma idade só, saía pra gente curtir, tomar a nossa batida, entendeu? Que tomava nossa batida mesmo. E era só alegria.

Convém destacar que Dona Nicinha foi casada com um ícone também da cultura tradicional da região, Mestre Vavá do Maculelê, filho do lendário Mestre Popó⁷⁴, chamado na licença poética do cancionista da cidade, Caetano Veloso, de “São Popó” do Maculelê na canção de sua autoria “Trilhos Urbanos”. Assim, Velloso (2011) descreve como esse jogo aconteceu em uma certa celebração no Bembé do Mercado:

Uma roda no centro da Praça do Mercado formada por jovens e crianças, na sua maioria negros. Dentro do círculo, dois homens seguram em cada mão uma ‘grima’ (pedaço de pau medindo aproximadamente 60 cm). Eles batem os porretes,

agacham-se, saltam, cruzam as pernas. Atacam-se e defendem-se no ritmo de três atabaques, um pandeiro e um agogô. (Velloso, 2011, p. 146).

Moraes (2009), com base na memória oral, conta que o Maculelê, essa mestiça luta/dança que se fazem com paus, estava presente logo na primeira festa e não se pode faltar. Afinal, é uma luta mesclada com dança que surgiu nos canaviais e ressurgiu no século XVII (VELLOSO, 2011). Segundo a escritora, João de Obá aprendera a jogar com escravo Barão, de nome Pedro Assunção, e que, por sua vez, ensinou a Popó. Foi na década de 1940 que Popó e seu maculelê começaram a se destacar nos eventos da cidade e da região. Lembra dona Nicinha (2018):

Uma história... uma história muito boa. E a gente... o que que nós fazia? Eu não... hm, colocava grupo de samba. Que nós botava o maculelê, Vavá botava o maculelê e....depois do maculelê fazia o samba. Mas não se vestia de baiana, com a mesma roupa do maculelê fazia o samba.

Embora conduzida por estes e estas agentes, que virão a ser reconhecidos como referência em suas modalidades de atuação no campo da cultura popular, vemos que as condições de realização da Festa eram bastante precárias em termos de recursos materiais, assim como são precárias as condições de vida de seus realizadores; mesmo servindo de objeto para uma série de pesquisas científicas e seus resultados (teses, artigos acadêmicos) e, como referido acima, de matriz inspiradora e fonte para a criação por artistas da música popular midiaticizada que auferem lucros bastante significativos com suas produções. Não são poucas as obras nesse segmento que se utilizam da temática, de padrões rítmicos e melódicos e da alusão a personagens e personalidades da capoeira, do samba de roda, do candomblé, etc.

No entanto, essas condições precárias servem também, em muitas narrativas, como um testemunho de resistência e tenacidade na manutenção da Festa, da devoção e das tradições. Aparecem, por exemplo, tanto na utilização reiteradamente lembrada das folhas de pindoba e outros materiais de baixo custo como adorno e delimitação dos espaços, quanto na possibilidade de acesso a adereços e vestimenta específicos.

Em 78 nós saímos com nosso grupo, registrado, nosso grupo. Mas eu já fazia parte, participava de tudo. Participava de maculelê (...) mas, nosso grupo, quem se formou, nós formamos, por sinal tem Primeiro ali de testemunha, que Primeiro sempre me acompanhou, nunca me deixou em falta... Então, eu tomei roupa emprestada. E Dona Maria Mutti achou de me apresentar, pra eu fazer uma apresentação pra Maria Bethânia. Agora, você veja só? Minha filha, era Dois de

fevereiro! Nós não tinha roupa pra vestir, quanto mais pra se apresentar no palco! Ainda se apresentava era no chão, com a roupa do maculelê. [...] Ah, menino, eu só faltei sair louca. Aí, chamei as minhas meninas, a gente conversou... Aí nós tomou a decisão de tomar as roupas das mães de santo emprestada. De dona Belinha, de Dona Lídia, de Romilda, de Dacaiá, de minha comadre Edinha, pra gente se vestir. E eu sei que deu certo. É por isso que eu me visto assim até hoje. Eu não posso mudar, né?

Desses tempos pioneiros até momentos atuais as coisas mudaram. De lá para cá, sabemos, houve processos de salvaguarda e patrimonialização, como o efetuado pelo Registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano como patrimônio imaterial do Brasil e da Humanidade (IPHAN, 2006) e outros. Houve toda uma série de ações de manutenção e preservação de práticas e conhecimentos envolvidos na realização de cada uma destas festas e brincadeiras. Projetos e propostas de valorização de seus agentes e suas singularidades, como Mestre Primeiro, citado na fala de Dona Nicinha, Seu João do Boi e outros exímios e exímias detentoras das maestrias necessárias à memória e realização desses complexos conjuntos de práticas artísticas e culturais.



Imagem 48: Dona Nicinha. Zeza Maria, 2018.

Houve também, por outro lado, possibilidades de inserção no “mercado cultural”, nos setores regidos por lógicas mais focadas nos interesses comerciais, nas lógicas da indústria cultural. A narrativa acima, de Dona Nicinha, explicita vários aspectos dessas dinâmicas. Enfatiza o Dois de fevereiro, data cultuada na Bahia e mais especialmente em Santo Amaro, dia que finaliza o ciclo da grandiosa Festa da Purificação. A importância dessa data festiva e comemorativa destacada, inclusive, pela possibilidade de apresentar os talentos e os tesouros imateriais do lugar para personalidades do mundo dos espetáculos, da política e da mídia.

Nessas transformações e desdobramentos históricos, as relações de poder e potência e as maneiras de negociação podem ser conflituosas e podem incorrer em perspectivas desfavoráveis aos interesses desses agentes originalmente ligados aos fazeres da Festa. São muitas as formas desse desfavorecimento, que vêm desde as diferenças de remuneração até a descaracterização dos elementos de pertencimento, os fundamentos (artísticos e estéticos, inclusive) das formas de realização presentes na Festa. A substituição ou ênfase por outros mais atraentes a um tipo de demanda e divulgação externa. Elementos ligados à espetacularização e ao atendimento de uma pauta turística desfocada dos princípios religiosos e culturais originais.

Portanto, cultivar, nas melhores acepções da palavra, o Bembé também como um espaço de preservação dessas memórias de artistas tradicionais notáveis, em harmonia com a perspectiva ineludível de transformações e mudanças no percurso histórico, pode ser um pensamento de ação de salvaguarda. Cultivar também esse lugar como espaço para que essas transformações sejam regidas por lógicas e perspectivas favoráveis aos interesses de seus muitos e muitas realizadores.

A Festa do Bembé do Mercado do ano de 2018, por exemplo, propiciou uma mostra dos grupos mais tradicionais e conceituados do samba-chula e do samba de roda em Santo Amaro. Grupo Raízes de Santo Amaro (protagonizados por Dona Nicinha e Mestre Primeiro, já referidos), Samba Chula de João do Boi (liderado por Seu João com seu “parêia”, Seu Massu, figuras de referência na cultura local), o Samba Chula de São Braz, entre outras atrações.

São essas memórias vivas que o Bembé, como um balai também de cultura e arte que acolhe o melhor das expressões que possuem associações históricas e estéticas com seu tema

principal, a devoção afro-religiosa, nos oferece anualmente como um presente. Memórias de tempos e de pessoas singulares:

Ói, vou dizer a você: aquele povo do Pilar, aquele povo da Ilha do Dendê, Tidu arrastava. Tidu foi um homem que... ah, meu Deus do céu! Dá saudade, viu! Aquele homem com toda luta... o Bembé do Mercado... ele fazia um “afroxé” (*sic*) aqui no carnaval, micareta, com mais de duzentas pessoas, arrastava de lá do Pilar com todo mundo. Tinha um Lindro Amor, em dezembro, de Santa Bárbara. Que nós saía por esses mundo todo! Era São Francisco do Conde, Cachoeira, Terra Nova, Paranaguá, Dom João...todas... porque daquele tempo tinha usinas, então a gente pegava as “quizina” (?) das usinas pra jogar esse Lindro Amor, saía de manhã; meu filho, (...) era de pé! Não tinha carro, era de pé! O acompanhamento de Santa Bárbara dele, uma coisa linda de maravilhosa. A mesma coisa do Viva Deus, com acompanhamento de São Roque. Muitas coisas boas, viu meu filho, muitas coisas boas, graças a Deus nós já teve aqui.[...] Nessa estrada... porque eu já tô... meu samba já em quatro gerações, porque minha bisneta já tá sambando pra ninguém botar defeito. Porque eu não sei o dia de amanhã. Deus é que sabe.

Algumas dessas referências memoráveis fazem parte de um bem cultural associado que se relaciona de maneira bastante estreitada ao conjunto da Festa, como conta Dona Nicinha:

Do lado, era maculelê, samba de roda. Do outro lado, capoeira. Mestre “Casará”, Felipe, Ferreirinha, Zé Dário, Dore... tudo era esses... ave maria, a capoeira era linda. Capoeira angola. Ói! O povo só parava quando o candomblé começava, tinha que respeitar.

Também elencando personalidades notáveis e notórias, tanto nos meios de sociabilidade da capoeira quanto nas bibliografias que a registram e estudam (ABIB, 2013), a fala de Dona Nicinha nos remete a esse conjunto complexo de saberes e fazeres em sua realização na Festa do Bembé do Mercado. Em seus termos gerais, a capoeira, sua roda (elemento estrutural primordial) e seus mestres e mestras, também foram objeto de patrimonialização. O dossiê que colige uma série de aproximações deste objeto complexo de estudos e vivências nos relata que:

A capoeira, uma manifestação cultural que se caracteriza por suas múltiplas dimensões, é ao mesmo tempo dança, luta e jogo. Dessa forma, mantém ligações com práticas de sociedades tradicionais, nas quais não havia a separação das habilidades nas suas celebrações, característica inerente à sociedade moderna. Ainda que alguns praticantes deem prioridade ora à sua face cultural, a seus aspectos musicais e rituais, ora à sua face esportiva, à luta e à ginástica corporal, a dimensão múltipla não é deixada de lado. Em todas as práticas atuais de capoeira, permanecem coexistindo a orquestração musical, a dança, os golpes, o jogo,

embora o enfoque dado se diferencie de acordo com a singularidade de cada vertente, mestre ou grupo. (IPHAN, 2014, p. 19.)

Em Santo Amaro, o capoeirista angoleiro de maior senioridade na cidade, Mestre Felipe Santiago (mais de 90 anos), é uma referência em seu campo de atuação, constantemente demandado para os chamados “eventos” de capoeira, dentro e fora de Santo Amaro. Estes eventos são encontros para estruturação dos grupos e coletivos da prática da capoeira em suas várias modalidades, e incluem: atribuição de graduações, manutenção das relações e redes entre os grupos e lideranças etc. Além da senioridade, este mestre é muito admirado por ser um exímio criador de ladainhas, quadras e corridos, como esta:

Não vi capoeira nascer
Eu vi os mais velhos falar
Capoeira nasceu na Bahia
Na cidade de Santo Amaro

Nesta quadra de capoeira, bastante conhecida por praticantes do Brasil todo, o mestre enfatiza as origens do jogo na cidade e no estado em que ele também nasceu. A trajetória de Mestre Felipe na capoeira tem uma relação bastante peculiar não apenas com essas origens, mas também uma de suas maiores festividades, o Bembé do Mercado, como podemos ver em seu depoimento:

Na verdade, desde garoto que eu era apaixonado pela capoeira. Mas, era muito envergonhado. O mestre Popó quando 'tava ensinando os alunos dele, na porta eu passava e ficava olhando, ele me chamava... e daí, passou. Aos 18 anos eu comecei fazendo um treino com Arlindo, mora lá no bairro Ilha do Dendê. Angoleiro de fé mesmo! É sempre assim, a escola que a gente tinha, eu ele e outro colega, debaixo de uma mangueira aí no Pilar, sempre a gente fazia aqueles treinos. Uns treinos bobos, de mão e tal. Mas ele era uma pessoa que ensina a gente com cuidado mesmo. Então, quando eu 'tava na roda com ele, o outro ficava batendo palma e cantando. Aí revezava. Eu vinha cantar e bater palma e outro ia... e assim nos demos uns treinos bons mesmo. Ele ainda me disse: “ó, Felipe, você aprende! Aprende mais ligeiro de que Neto”. Mas, não era assim, que eu já não tinha nem pai nem mãe. Tinha irmão, mas todos eles já por sua conta. E eu já trabalhava pra mim sobreviver. E eu fui trabalhar em Salvador, passava a semana lá. Só vinha dia de sábado. Aí eu encostei a capoeira. Depois, passei a ter tempo, eu fui treinar com Vivi de Popó. Esse [??] que me chamava pra... fui treinar com o filho dele. E aí, fui à frente. Aliás, tem uma passagem que eu cortei. Pode colocar? Então, antes dessa saída, foi num treze de maio, que tinha o Bembé, no mercado. Bembé, capoeira, maculelê. Aí, então, eu fui na roda da capoeira, apreciando a capoeira. Foi onde o Arlindo aí 'tava na roda e aí fez sinal pra mim. Eu: “negativo”. Ele aí deu risada, foi lá veio cá, coisa, correu a roda, me pegou pelo braço, arrastou.

Quando ele soltou, eu voltei pro canto de novo. Aí tornou, correu a roda, me pegou, arrastou pra roda de novo. Quando ele arrastou, disse, “se cubra”. Quando ele disse, “se cubra”, o rabo de arraia já vinha acompanhando a voz dele. Aí, foi rápido, eu desci na negativa. Aí, pronto, o jogo andou. Passada umas meia-hora ele me chamou, aí eu já fui por gosto já, sem acanhamento nenhum. E aí, tornei fazer outro jogo. Nesse dia eu fiz uns três jogos com ele. Depois disso aí foi que eu fui pra Salvador e passei uns tempos sem... dois anos sem... dois anos e eu entrei com Vivi de Popó, aos vinte anos entrei com Vivi de Popó e aí foi que eu me aperfeiçoei e fui-me embora.

Como dissemos, o Bembé é parte das histórias de vida, catalisa encontros, cria oportunidades de inserção e de fruição das práticas, servindo como um lugar de exercícios das variadas maneiras de ensinar/aprender; fazer parte/pertencer aos grupos e redes dos fazeres das culturas tradicionais.

Outra dessas biografias com pontos de inflexão e tangência com as trajetórias do Bembé do Mercado é a de Mestre Adó. Sendo um outro mestre destacado na cidade, igualmente praticante da modalidade de capoeira angola, Mestre Adó, Ediney de Sena, é hoje um dos mestres de capoeira mais velhos em atividade na cidade. Ele diz:

Eu tenho um grupo de capoeira fundado em 1978, o Grupo Cultural de Capoeira Angola Cativoiro, entende, você vê que eu coloquei um nome que é da minha raça, um nome que é das minhas raízes. E daonde eu vim. Que pra onde eu vou, não sei, não sei porque eu tou aqui, só eles mesmo é que sabem. Porque eu estou aqui ainda.

Mestre Adó tem uma rotina bastante intensa de participações em eventos de outros grupos e Mestres, inclusive fora do estado da Bahia, onde também realiza encontros e vivências em seu espaço de treinamento e formação. Mas, mesmo com essa rotina intensa que inclui seus treinos e roda semanais, atende com assiduidade os compromissos de “botar” roda nas principais ocasiões festivas da cidade. A Festa da Purificação, no início do ano, e o Bembé do Mercado são eventos inegociáveis.

A roda ... quem fazia essa roda era mestre Ferreirinha. Mestre Ferreirinha, mestre Carcará ... e a gente fazia parte dessa roda. Em 93, a partir de 93, eu comecei a fazer apresentações. Eu já tinha o grupo já, comecei a fazer apresentações. E daí pra cá, nunca parei. Eu sempre escolhia o dia de sexta-Feira. Porque não bate. Sempre sexta-Feira, eu escolhi pra fazer as apresentações. Todo ano. Eu faço a capoeira, o maculelê, entendeu.

(...)

O pessoal ajuntava, o pessoal de Vivi, era o mestre Popó que era pai de Vivi e Vavá, reunia esse pessoal. Tinha um tal de Amaral também. Tinha Asa Branca

também, era um mestre de capoeira também, entende? Então, eles reuniam e faziam essas apresentações também. Era tudo feito de uma maneira totalmente diferente do que é feito hoje. O pessoal se reunia, que não tinha academia. Ninguém tinha grupo. Era catado pessoas por cabeça.

Como pudemos perceber nos depoimentos de Mestre Felipe, as “rodas” eram encontros entre capoeiristas notórios e que são, até hoje, celebrados como referência no mundo da capoeira. Sua experiência intensa e contínua com a Festa – e mesmo com a própria prática da capoeira – denotam a relação inerente entre as dimensões da sacralidade e dos aspectos regidos por outras lógicas. Assim conta Mestre Adó:

(...) sempre participei do Candomblé do Mercado jogando capoeira e tocando maculelê, na época eu não tinha grupo ainda. Eu fazia parte do grupo de filho de Popó, que era senhor Vavá, filho de Popó. Vavá e Vivi. Enfim, o Candomblé de Santo Amaro é uma coisa muito interessante. Muito interessante. Muitas das pessoas, às vezes, que pisa naquele terreno não sabe o valor que tem.
(...) Então, tudo hoje em Santo Amaro, que tá ao contrário daquele Candomblé do mercado, acontece algo de estranho. Eu, quando vou fazer roda de capoeira naquele local, eu me preocupo muito. Me preocupo demais. Porque existe coisa muito forte ali dentro.

E aí podemos perceber uma conexão bastante íntima entre as dimensões referidas, somada a uma imaginação de pureza com um Bembé do passado, algo comum quando lidamos com celebrações que atravessam gerações, como é o caso desta festa. No entanto, o que queremos destacar aqui é que é possível perceber que mesmo nas expressões ditas “profanas” dos bens culturais associados ao Bembé, há uma perspectiva intrínseca de entendimento e de agenciamento do sagrado. As palavras de Mestre Adó tornam mais clara essa perspectiva quando ele compara um jogo de capoeira regular ao jogo que ocorre no Bembé:

Existe uma diferença, porque dentro de um trabalho capoeístico se o mestre ele tem uma formação, ele tem que se preparar pra sair. Não é de qualquer jeito que se sai. Pra se começar uma roda de capoeira tem uma ladainha, que é tocada, tem uma salva, que é feita, tem uma quadra, que se dá de jogo, tem corrido, entende? Tem várias questões. Não é de qualquer jeito. Quando se chega ali, se arma o grupo ali, pra o maculelê ou pra jogar capoeira, o pessoal tem que tá... o caminho tem que tá preparado. Tem que entrar com o caminho aberto. Porque chega pessoas boas e ruins.

A ideia de “caminho aberto” e de preparação para as “coisas fortes” que acontecem ali não se refere apenas à performance dos capoeiristas no jogo, mas aos horizontes da espiritualidade das

religiões de matriz africana que percorrem este mesmo jogo. Para Mestre Adó, a roda no Bembé é sagrada. Não apenas no sentido fluído da palavra, apontando algo inegociável. Sim, para o mestre é sagrado estar no Bembé. Sagrado e ritual, com preparações específicas para jogar naquela roda ancestral.

Ao se falar das culturas musicais tradicionais na região do Recôncavo da Bahia é recorrente a associação entre alguns conjuntos de saberes e fazeres artísticos culturais musicais: a Capoeira e o maculelê (assim conjugados por sua ligação intrínseca) e o samba de roda. Obviamente há, ainda, muitas formas e práticas que se expressam durante esta celebração e que reúnem música, movimento, narrativas e muito mais, como o espetacular Nego Fugido⁷⁵, específico do distrito de Acupe (município de Santo Amaro) e que transforma o Largo do Mercado em um teatro que representa a escravidão e sua violência. Há o Lindro Amor, que é um cortejo feminino feito para comemoração dos festejos de São Cosme e São Damião. Além destes, Burrinha, Puxada de Rede etc. Quando trazidos para contextos de apresentações similares ao Bembé (festas de padroeira, festas cívicas das cidades etc.) há também a apresentação de trabalhos comunitários de educação pela arte, grupos de ensino de dança afro, grupos parafolclóricos e mesmo trabalhos autorais cujas temáticas se relacionam com estas expressões da chamada Cultura Popular.

Dessa maneira, podemos perceber é que, mais do que uma superposição ou uma intercalação entre o sacralizado e o profano, como se costuma pensar, o que ocorre é um encontro entre concepções, entendimentos e modos de fazer para atender às diversas demandas daquilo que é transcendental e espiritual. Neste sentido, a percepção do Bembé se alarga quando a vemos reunir elementos culturais, históricos e políticos, e como eles vão sendo impregnados na celebração, emaranhando-se nesta teia que vincula a religiosidade como ponto forte da manutenção cultural nos dias atuais.

⁷⁵ “Nego fugido é o nome de uma brincadeira/teatro com a temática da fuga dos escravos dos engenhos que se tornou manifestação folclórica (...) parece ‘pega-pega’ ou ‘picula’, mas é um teatro de rua que se caracteriza por jovens vestidos de capitães do mato, correndo atrás de negros que fogem, mas que ao mesmo tempo tentam reagir. As pessoas que assistem à manifestação acabam entrando na brincadeira e são usadas como escudos dos ‘escravos’ para conseguirem escapar dos temidos capitães do mato.” (VELLOSO, 2011, p. 150-151).

4. Justificativa

A Festa do Bembé compreende uma multiplicidade de sentidos, a ser entendida e vivida de várias maneiras (ou por todas elas). Podemos considerar a festa pelo olhar dos curiosos e dos turistas que a ela são atraídos pela fruição de seus aspectos lúdicos, estéticos e ligados ao lazer. Podemos pensar na conduta cívica do povo de santo que ainda hoje se levanta, com altivez e beleza, em prol dos aspectos mais genuínos da liberdade de “ser quem se é”, assumindo a cidade como espaço público para sua devoção e militância. Podemos, junto aos devotos mais fervorosos, atender preceitos e obrigações religiosas fundamentais para o bem-estar individual e coletivo, entendendo os rituais como possibilidades de diálogos profundos.



Imagem 49: Socializar. Zeza Maria, 2018.

Se pensarmos na sonoridade, as relações com os elementos sonoros e musicais também vão desde a apreciação típica da vinculação cultural e midiática até as formas de prescrição religiosa que envolvem muitos dos fazeres musicais da Festa. Se considerarmos a alimentação, temos desde as comidas votivas, que garantem o sucesso da festa através dos elaborados rituais, até os lanches despreziosos que se encontram nas barracas que margeiam o Largo do Mercado

e são desfrutados antes ou após o *Xirê*, promovendo importantes circunstâncias de sociabilidade. Há, ainda, o trato com a indumentária, a preparação dos filhos e filhas de santo que se vestem em oração, beleza e expressão religiosa, e que, também é entendido como um ato político.

O Bembé do Mercado é, mais do que tudo, capaz de se integrar às histórias de vida de seus agentes entre si, na cidade e para fora dela, por isso ser considerada uma celebração única. Não que esta seja uma única representante das celebrações afro-brasileiras que ocorrem em espaços públicos. Estamos cientes de que há festas e rituais específicos como: o Bará Mercado de Porto Alegre (RS), em homenagem ao orixá Exu; os festivais culturais/musicais como os Alaiandê Xirê ou o Dois de Fevereiro, realizados em Salvador; ou mesmo festas de grande ludicidade e sociabilidade em Cuba (que, curiosamente, compartilham o mesmo nome de nossa festa, em versão hispânica, como apresentado no início deste documento), para citar algumas. Mas, da forma como essa celebração é realizada, a Festa do Bembé do Mercado de Santo Amaro é única.

O que a torna única é a realização de um *Xirê*, precedido de rituais, em comemoração a uma data cívica: Treze de Maio. É uma celebração coletiva feita pelo e para o povo negro festejar a sua liberdade, a seu modo, transformando o espaço público em um espaço sagrado. É uma celebração que rompe com os silêncios, com as perseguições, com as proibições, com a negação de um povo.

São 130 anos ecoando a ousadia de João de Obá, neste “ato de revolução, de insubmissão, de consolidação autêntica da liberdade”, como nos disse Chico Porto. São 130 anos em uma resposta radical de adesão à cosmologia das religiões afro-brasileiras: o Largo do Mercado como um lugar de orixás. São 130 anos entregando presentes à Mãe das Águas, entendendo que gratidão fertiliza a terra, as águas, as almas.

O Bembé é como um balaio de história, cultura, arte e ação política que acolhe o melhor das expressões do Recôncavo Baiano. Ao criar associações históricas e estéticas com seu tema principal, a devoção afro-religiosa se revela parte da vida da comunidade. Sem sombra de dúvidas, a comunidade do povo de santo apresenta uma relação mais próxima à festa, mas nem de longe é a eles exclusiva, uma vez que está na memória (inclusive, na memória das dores que uma cidade é capaz de sentir e reinterpretar a partir de uma celebração, como é o caso das memórias narradas em tornos dos acidentes), na história e na prática das pessoas que vivem na cidade.

A capacidade inventiva e transformadora desta festa permitiu que ela sobrevivesse neste espaço por mais de um século. Como dito anteriormente, houve alguns momentos em que ela não

se realizou. Contudo, ao se reinventar, percorreu a cidade e, com isso, percorreu o desenvolvimento urbano de Santo Amaro. Assentou-se, então, no espaço com afinidade próxima aos seus mitos e, com isso, expandiu-se em parcerias e em potencialidades.

Para além de Santo Amaro e do Recôncavo, para além da própria Bahia, o Bembé do Mercado é um marco contra o passado escravagista. Por isso, sua relevância para a memória, a história e a cultura nacional. O Bembé é uma voz latente sobre a resistência do povo afro-brasileiro, sobre homens, mulheres e crianças que, dia após dia, seguem lutando pelo exercício de sua liberdade, pelo direito de trabalhar, de cultivar, de ocupar o espaço público. É fonte de sabedoria, de ciência, de memória, de diplomacia, de zelo e, mais do que tudo, é uma possibilidade única – como a festa – de formação de identidade.



Imagem 50: Continuidades. Zeza Maria, 2018.

5. Salvaguarda



Imagem 51: Salvaguardar. Zeza Maria, 2018.

A memória é um fenômeno construído a partir de testemunhos. Serve para a formação e a permanência de lembranças, das quais os indivíduos emergem como agentes na articulação entre tempo e espaço, por meio de seus laços de convivência e do compartilhar de trajetórias (ALVARO, 2005). Elaborar um projeto de salvaguarda é, antes de tudo, pensar nos vários significados e potencialidades da memória, nos vários agentes que a produzem e como eles se articulam na intrincada cena do viver.

O que devemos efetivamente lembrar? Quão polifônicas são as narrativas? Até que ponto o passado - muitas vezes com aparência de nostalgia - deve ser registrado, narrado para um agente do Estado? O que deve ser assinalado e registrado para o futuro?

Narrar é um ato político. A memória é um ato político. Todos aqueles que participaram desta investigação estavam cientes desta potência. Nossas personagens não se esquivaram de

pensar por si, de falar com base em suas experiências e relações comunitárias. Nossa posição como pesquisadores foi de fomentar memória, produzir discussões coletivas, coletar dados, narrativas e os elementos concretos que nos serviram de diagnóstico da situação do bem.

Diante de contextos políticos muito específicos, as narrativas apresentaram elementos importantes que foram aqui destacados para compor o um plano de salvaguarda. Este plano revela, antes de qualquer coisa, a percepção do grupo sobre a situação atual da Festa do Bembé do Mercado, seus possíveis riscos e potencialidades.

O Bembé do Mercado é uma celebração que envolve a história das lutas abolicionistas e a resistência daqueles que foram escravizados. Ao mesmo tempo em que a população liberta precisou se reconstruir tendo como realidade uma série de situações absurdamente adversas, estas mulheres e homens construíram, também, uma cidade rica de manifestações culturais e de uma religiosidade ímpar. O Bembé do Mercado não é entretenimento, é vida vivida, é potência, é ritual, é unir terra e céu, é dançar para renascer.

Para que se proteja a celebração, torna-se, portanto, necessário estabelecer parâmetros para regular e defender festa, bem como, manter a relação da Associação com o Estado, seja em nível municipal, estadual e federal. Ainda que a festa seja viva, Oliveira (2018) chama-nos a atenção para a atual situação que os grupos religiosos de matriz africana têm vivido, algo que não se via desde a década de 1960:

(...) desde a década de 1960 quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de desqualificação quando os religiosos neopentecostais.

No ano passado, às vésperas do Bembé, no mercado, um pregador desafiou, vivamente, uma mãe de santo da cidade, liberando acusações e constrangimentos. Já algum tempo, alguns comerciantes, que se recusaram participar da investigação, têm causado resistência para a mudança das barracas que ficam no Largo do Mercado, durante os dias da Feira. Duas coisas se sobrepõem nesta situação. A primeira é o proselitismo evangélico que tem tido a tendência a negar direitos étnicos ou direitos de comunidades tradicionais, opondo-se à Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989.

A segunda razão diz respeito à forma pela qual a prefeitura pode lidar com os Feirantes do momento da recolocação das barracas. É unânime a ciência de que todos os anos, na semana

do Treze de Maio, os comerciantes são removidos. Aqueles que trabalham precisamente no Largo do Mercado têm as barracas alteradas para a lateral direita do mercado, na direção do Museu dos Humildes, logo após o Mercado do Peixe. Além do desconforto em mudar o lugar, o que foi mais criticado foi a forma truculenta de se fazer a remoção. Contudo, a raiva dispensada extrapola à destinada à prefeitura, e o povo de santo, muitas vezes é atacado.

Uma forma de minimizar essa situação de repulsa – tanto com aqueles que professam uma religião que não coaduna com as religiões de matriz africana quanto com as tensões criadas pela Estado – é criar espaços de difusão dos conhecimentos e dos saberes que formam a Festa do Bembé. Para isso, o povo-de-santo propõe a construção da **Casa da Memória do Bembé do Mercado**, em imóvel no Largo do Mercado (a ser realizado em tratativa com órgãos públicos para sua instalação e manutenção).

A proposta é que a **Casa da Memória do Bembé do Mercado** funcione como um (a) local de registro, (b) formação de acervo, (c) centro de pesquisa em prol da memória da celebração. Seria importante contar com um (d) **acervo de história oral**, com um (e) **banco de imagens** e de **depoimentos** das pessoas que têm participado da festa. A **Casa** contaria com uma (f) galeria com as fotos de Babalorixás e Ialorixás que já coordenaram ou que coordenam a festa, acompanhados de suas respectivas contribuições para a consolidação da celebração em sua relação com o tempo histórico.

A ideia é que a **Casa da Memória do Bembé do Mercado** atue como um centro de memória e de difusão da cultura, reunindo os terreiros, promovendo exposições, organizando cineclubes que se relacionam à temática afro-brasileira, produzindo materiais didáticos, tais como: revistas, filmes, sites, folders, mídias digitais. Sugere-se, ainda, a criação de uma plataforma, em parceria com a UFRB, para (g) apresentar uma cartografia e biografia dos terreiros que compõem a associação Bembé do Mercado, em sua relação com a festa.

Sabemos que a pesquisa para o projeto de instrução de registro e, por consequência, de elaboração de um projeto de salvaguarda gera muito material para estudo posterior, no entanto, trata de um registro de um tempo específico. Ou seja, o processo de salvaguarda de um determinado bem cultural passa, necessariamente, por constantes revisões. Ainda que este inventário tenha tido um caráter participativo, muitas personagens não foram contempladas nesta investigação, mudanças de curso, inclusões, novas perspectivas podem acontecer. Desta forma, o povo de santo indica que exista revisões deste inventário participativo, principalmente no que se

refere aos ritos e aos rituais como registro contínuo de memória. Além desse movimento de pesquisa, é preciso criar caminhos de divulgação, por meio de publicações e de produção audiovisual.

Para além da **Casa da Memória do Bembé do Mercado**, o povo de santo deixou claro de que o mais importante é olhar com cuidado para a realidade social das comunidades que fazem a festa e, assim, torná-la financeiramente sustentável. Muitas comunidades que compõem a festa sobrevivem a realidades econômicas muito adversas. Uma das saídas para esta questão parte da reflexão a seguir, proposta no último seminário/grupo de trabalho, que ocorreu no *Ilê Axé Oju Onirê*, em 5 de fevereiro de 2019.

A reflexão que guiou as demais propostas partiu da seguinte questão: **O que fica de legado para além do Bembé?** Assim, considerando que esta celebração reúne uma série de saberes e fazeres, o povo de santo, também, propõe:

Elaborar e executar oficinas, cursos de formação e de capacitação itinerantes, contemplando os terreiros que fazem parte da Associação Bembé do Mercado. Esses cursos devem ser elaborados a partir das necessidades dos terreiros e, com base no conhecimento do grupo local, a fim de ofertar esse conhecimento para outros grupos e para a comunidade. É importante destacar que a realização destes cursos está atrelada à possibilidade de remuneração deicineiros e professores. O projeto se trata de formação e de geração de renda, tanto para quem participa como aluno quanto para quem ensina. Os cursos prioritários, até o momento, seriam: (a) estudo de tecidos, corte e costura, rendas e bordados; (b) culinária da diáspora - de forma que ela, inclusive, seja valorizada na festa; (c) música; (d) luteria para instrumentos de percussão; (e) plano de negócio para economia criativa, em parceria com a UFRB. Vale ressaltar que todos tratam de conhecimentos ligados à Festa do Bembé do Mercado.

Neste documento, nós nos dedicamos a apresentar uma territorialidade específica na festa, a partir de uma dimensão histórica, social e, mais do que tudo, ritual. Portanto, garantir o espaço do Largo do Mercado como um espaço do Bembé na semana da sua celebração é vital para a continuidade deste bem. Para isso, é preciso dispor de (a) tratamento digno na remoção dos Feirantes; (b) iluminação e segurança, principalmente considerando os mais velhos, (c) banheiros

químicos que garantam a segurança e o conforto para o povo-de-santo, mais uma vez, considerando a presença de idosos e crianças.

Outra questão muito importante – e que tem feito emergir uma série de questões e confrontos – são as apresentações culturais, os shows e o comportamento nas barracas. Vimos que o Bembé traz consigo bens culturais associados e que são inegociáveis na participação da festa: samba-de-roda, maculelê e capoeira. Os códigos de respeito e de participação destes grupos tem sido pacífico. No entanto, esses grupos não têm o mesmo apoio das atrações externas que, com frequência, competem com eles espaço e verbas. Portanto, vale destacar que o Bembé é, também, composto pelas manifestações do Recôncavo e elas precisam de apoio financeiro.

Por sua vez, os shows são bem-vindos pela comunidade, desde que (a) tenham afinidade com a festa, (b) não sejam preponderantes aos grupos locais ou que (c) venham a se estender a ponto de atrapalhar as celebrações do dia seguinte e (d) que se debata critérios de contrapartida para a participação na festa. Mais do que bom senso, precisa-se de uma regulamentação quanto à ocupação do espaço, tempo limite e, no caso das barracas, respeito ao *Xirê*.

“A prioridade dos ritos deve ser dos terreiros e os convidados externos devem ser tratados como visita”, apesar desta afirmação ter um tom genérico, ouvimo-la com frequência. A preocupação é muito genuína. Trata-se de uma festa que tem crescido e se publicizado e, neste contexto, o que precisa é se reconhecer que a essência da festa, seus valores e suas crenças tem como berço os africanos (VELLOSO, 2011). O perigo eminente é que o Bembé se transforme em entretenimento, em “festa de largo”, tomado por uma mentalidade de gentrificação que expulse as pessoas que o fazem. O Bembé é a festa de celebração da liberdade a partir do Candomblé. Para que isso não se perca, o povo de santo sugere **encontros de formação contínua**, com palestras, debates, estudos dirigidos e produção de material.

Assim, o legado de João de Obá poderá continuar a ser vivido a partir da rua, na rua e para a rua. Ainda que se modernize, que fica cada dia mais bonito, como bem lembra Pai Gilson, “o sagrado continua, o sagrado não se muda, o sagrado a gente não pode interferir, o sagrado a gente traz como ele foi nascido. O Bembé (...) é o que sempre foi.”

6. Referências

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Mestres e capoeiras famosos da Bahia**. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

ALVARO, Maria Angela Gemaque. Os caminhos da memória. *In: Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 13, 2005, pp. 33-46.

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista [on-line]. *In: NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP*. Disponível em <http://www.n-a-u.org/Amaral&Silva1.html>. Acesso em 21 dez. 2005.

_____. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. [on-line]. *In: Afro-Ásia Revista do Centro de Estudos Afro-orientais da UFBA*. Salvador. Disponível em http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp189_235_Amaral_Vagner.pdf. Acesso em 04 set. 2008.

AMORIM, Clovis. **Santo Amaro, nação da cana**. 2. ed. Santo Amaro: Prefeitura Municipal de Santo Amaro, 1967.

AQUINO, Patrícia. Paroles d'objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé. **Systèmes de pensée en Afrique noire, EPHE**, n. 16, pp. 11-47, 2005.

ARAÚJO, Marcelo Claudio. Evento ancestral, Bembé do Mercado lembra fim da Escravidão. 2003. **Fundação Palmares**. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/?p=50286>. Acesso em 10 fev. 2019.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. O Candomblé da liberdade. **Fundação Palmares**. 2003. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/O-CANDOMBL%C3%89-DA-LIBERDADE.pdf>. Acesso em 28 jan. 2019.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. **Bembé do Mercado**. Cadernos do IPAC, 7. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014.

BASSI, Francesca. Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro. vol. 36, n. 2, pp. 244-265, jul-dec, 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000200244. Acesso em 15 fev. 2019.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)". *In: Marcondes de Moura, C. E. (org.). Olóòrisa. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ed. Agora, 1981.

BENISTE, José. **Orun, Ayé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____ **As Águas de Oxalá.** Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BRAGA, Júlio. **O Jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no Candomblé.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____ **Ancestralidade Afro-brasileira. O culto de Babá Egum.** Salvador: EDUFBA, 1992

BRASIL. Ministério do Interior. **Relatório preliminar do desenvolvimento integrado dos municípios de Santo Amaro - Ba:** projeto Rondon IX. Salvador: Graphos, 1972.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARDOSO, Ângelo Nonato Natale. **A linguagem dos tambores.** 2006. 402f. Tese (Doutorado em Música/Etnomusicologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, 2006.

CARVALHO, Ana Paula Comin de; FERNANDES, Mariana Balen. O negro o Recôncavo da Bahia: Reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura. *In: V REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA.* 2015. Universidade Federal de Alagoas (Maceió. Disponível em http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Ana%20Paula%20Comin%20de%20Carvalho%20-%20201019703%20-%20203277%20-%20corrigido.pdf. Acesso em 25 fev 2019.

COOPAT, Carmen María Sáenz Coopat. **Tambores de bembé.** Instrumentos de la música folklórico-popular de Cuba. vol. 1. Havana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana, La Habana, 1997, pp. 304-313.

COVA, Guimarães. **Municípios da Bahia:** descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do Estado. Bahia: Typographia Bahiana de C. Melchiades, 1913.

DANTE, Moreira Leite. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia.** 5a. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

DAVID, Onildo Reis. **O inimigo invisível: a epidemia do cólera na Bahia (1855- 1856).** Salvador, 1993. 177 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia/Ba, 1993.

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. **Religião & Sociedade.** Rio de Janeiro , v. 35, n. 1, p. 63-85, junho 2015. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872015000100063&script=sci_abstract&tlng=pt- Acesso em 16 fev 2019.

BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. **Bembé do Mercado.** Cadernos do IPAC, 7; textos de Ana Rita Machado *et. al.* Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014.

BARRETI FILHO, Aulo. Égúns, Os Espíritos Ancestrais. O Culto dos Égúns no Candomblé. **Revista Planeta**, São Paulo, n. 162, p.43-49, 1986.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. *In*: PEDROSA, Adriano; SCHWARCZ, Lilia. **Antologia de textos**. Histórias mestiças. 1a. ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Cobogó, 2014, p. 156 -163.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, Jun. 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000100013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 fev. 2019.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da Liberdade. Histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. O 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893. **Revista História Social**. Dossiê Racismo, História e Historiografia, n. 19, pp. 63-90, 2010. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/issue/view/28/showToc>. Acesso 05 jan. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**. 7a.ed. São Paulo: Global Editora, 2014.

GOÉS, Jorge de Faria. **Louvação a Santo Amaro: Poesia**. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1966.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n.2, p. 423-440, 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012003000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso 25 fev. 2019.

_____. Cavalos dos Deuses: Roger Bastide e as transformações de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n.1, p. 407-432, 2011. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38604/41451>. Acesso 05 de mar

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2016.

IBGE. Santo Amaro (BA). *In*: **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. v. 21 p. 294-304. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf. Acesso em 10 jan 2019.

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

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**. v. 18, n. 52, p. 201-221, Dec. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 mar. 2019.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira** (Dossiê 12). Brasília - DF: Iphan, 2014.

- ____. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano** (Dossiê 4). Brasília - DF: Iphan, 2006.
- LEAL, Herundino da Costa. **História de Santo Amaro**. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1964.
- ____. **Vida e passado de Santo Amaro**. Imprensa Oficial da Bahia, 1950.
- LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé: Etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- ____. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- LUZ, Marco Aurélio Oliveira de. **Agadá: dinâmica da civilização africano brasileira**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA/ Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 2013.
- MACHADO, Ana Rita de Araújo. **Bembé do Largo do Mercado: Memórias do 13 de maio**. Salvador. 2009. 133f. Dissertação (Mestrado) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.
- ____. Introdução; Metodologia; Santo Amaro no contexto do Recôncavo baiano; O bembé e suas especificidades. *In*: BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. **Bembé do Mercado**. Cadernos do IPAC, 7; textos de Ana Rita Machado *et. al.* Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014, pp. 21-102.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. São Paulo, 2009.
- MAIA, Débora Matos. Formação e relações de poder na gestão da festa de Itapuã. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**. Salvador, v.4, n.2, p. 147-166, maio-ago. 2015. Disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/rigs/article/view/10187>. Acesso em 21 fev 2019.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MORAES, Luzia. **Bembé do Mercado: 13 de maio em Santo Amaro**. Salvador: A autora, 2009.
- MUTTI, Maria. **Maculelê**. Salvador: [s.n.], 1978.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**. Rio de Janeiro, vol. 13, pp. 153-170, ago., 2016. Disponível em http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em 25 fev. 2019.
- OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Perseguição aos cultos de origem africana no Brasil: o direito e o sistema de justiça cini agentes da (in)tolerância. **ANAIS do XXIII Encontro Nacional do Conpendi**. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina. 2018. Disponível em <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=13d83d3841ae1b92>. Acesso em 03 mar. 2019.
- OPIPARI, Carmem. **Candomblé: imagens em movimento**. São Paulo: EDUSP, 2009.
- PAIM, Zilda. **Isto é Santo Amaro**. Salvador: S.A. Artes Gráficas, 1974.

____. **Relicário Popular**. Salvador: Editora Egba, 1990

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

PEDREIRA, Pedro Tomás. **Memória Histórico-Geográfico de Santo Amaro**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1977.

PEDREIRA, Pedro Tomás. **Santo Amaro na Independência do Brasil: o '14 de junho'**. Santo Amaro: Imprensa Oficial, [19..]. (Documentos do Recôncavo)

____. **Santo Amaro na Revolução de 1798: (Manuel Faustino dos Santos Lira)**. Santo Amaro: Imprensa Oficial da Bahia, [19--]. (Documentos de Recôncavo)

PEDROSA, Adriano; SCHWARCZ, Lilia. **Antologia de textos**. Histórias mestiças. 1a. ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Cobogó, 2014.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Revista Campos**. Curitiba, vol. 7, n. 2, pp. 9-16, 2007. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7321/5248>. Acesso em 25 fev. 2019.

PEREZ, Leila Freitas. Introdução. *In*: PEREZ, Leila Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania. **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, pp. 13-20.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**. São Paulo, n. 50, p. 46-63, junho/agosto, 2001. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>. Acesso em 03 mar. 2019.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Patrimônio cultural imaterial, afro-brasilidade e a política de Salvaguarda. *In*.: BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. **Bembé do Mercado**. Cadernos do IPAC, 7. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014, pp. 13-19.

REGIS, Olga Francisca. **Comida de santo numa casa de queto na Bahia**. Salvador: Corrupio, 2010.

PINHO JR, João F de A. Relatório Apresentado ao Conselho Municipal de Santo Amaro pelo Dr. João F. de Araújo Pinho Junior – Exercício de 1909. Bahia: Escolas Profissionais do Lyceu de Salesiano de Salvador, 1910.

PRANDI, Reginaldo. Axé em movimento no mercado religioso: Umbanda em declínio, candomblé em ascensão. **Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Culturale - Anuac**, n. 2, novembre 2012. Disponível em <http://ojs.unica.it/index.php/anuac/article/view/1611>. Acesso em 18 fev. 2019.

____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, João José Reis. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003 [1985].

_____. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996, pp. 7-33.

REIS, Nestor Goulart. **Evolução Urbana do Brasil: 1500/1720**. São Paulo: Editora Pini, 2000.

SANSI, Roger. Fazer santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Revista Análise Social**, Lisboa, vol. 44, n. 190, pp.139-160, 2009

SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. Ancestor worship in Bahia. **Journal de la Société des Americanistes**, Paris, v.58, pp.79-108, 1969.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. A dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. *In*: PEREZ, Leila Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, pp. 131- 150.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Juana Elbeins dos. **O Nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Nívia Alves dos. Lembranças do Treze de Maio. *In*. BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. **Bembé do Mercado**. Cadernos do IPAC, 7. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014, pp. 119- 121.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa: “o sagrado e o profano na Bahia”**. Salvador: EDUFBA, 1999.

SILVA, Anderson dos Santos da. **Memória das vozes: o incêndio do mercado de Santo Amaro da Purificação e sua relação com o Bembé**. 2012. 37f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de Comunicação Social - Jornalismo) - Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2012.

SILVA, Ignácio A. de C. e AMARAL, Braz do. **Memórias históricas e políticas da província da Bahia**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

SILVA, Isadora Maria Lima. Festejando a liberdade no Bembé do Mercado. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/lehrb/wp-content/uploads/2014/07/Isadora-Silva-Bemb%C3%A9-do-Mercado-pdf.pdf>. Acesso em 10 fev. 2019.

SILVA, Lorena Penna. **Estudos sobre o projeto de extensão Cultura e Negritude**. Suas implicações no âmbito da cultura e da formação com ênfase nas religiões de matriz africana. Salvador, 2019. 123f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Artes e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador/Ba, 2019.

SIMÕES FILHO, Afrânio Mário. **Política de abastecimento e economia mercantil: celeiro público da Bahia (1785-1866)**. Salvador, 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador/Ba, 2015.

SOBRINHO, José Sant'Anna. **Terreiros de Egúngún. Um Culto Ancestral Afro-Brasileiro.** Salvador: Edufba, 2015.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Comida de santo e comida de branco. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís- Ma, v.11, n.21, pp. 127- 142, jan-jun, 2014.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). **Para além da eficácia simbólica. Estudos em ritual, religião e saúde.** Salvador: Edufba, 2013.

VALLADARES, Clarival do Prado. **Nordeste histórico e monumental.** Salvador: Odebrecht, 1983.

VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro de. **Axé, orixá, xirê e música.** Estudo de música e performance no candomblé queto na Baixada Santista. 2010. 251p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas - SP, 2010.

VELLOSO, Jorge. **Candomblé de rua: o Bembé de Santo Amaro.** Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás.** Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018

_____. Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos-os-Santos: dos séculos XVII a XIX. *In:* PEDROSA, Adriano; SCHWARCZ, Lilia. Antologia de textos. Histórias mestiças. 1a. ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Cobogó, 2014, pp. 207-219.

Abreviaturas

APMSA – Arquivo Público Municipal de Santo Amaro

BPEB – Biblioteca Pública do Estado da Bahia

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

FBN – Fundação Biblioteca Nacional

Jornais

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. O Candomblé da Liberdade. Jornal A Tarde. Online. 15 fev 2010.

A Gazeta da Bahia. **Liga da Lavoura e do Comércio**. Terça Feira, 2 de setembro de 1884. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213454&pesq=%22liga%22da%20lavoura%22&pasta=ano%20188>. Acesso em 01 nov 2018.

Correio do Brasil. **Ex Abundantia Amititiae**. Salvador/BA, p. 1-2, Ano 3, nº 540, 04 jul. 1905.

Jornal A Paz. **O Mercado Público**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 19, nº 191, de 03 abr. 1926

____. **Pelo Mercado da Cidade**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 18, nº 160, 08 ago 1925.

Jornal A Tezoura. **O peixe**, Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 6, nº 84, de 04 ago 1927.

Jornal Echo Sant'amarense. **Necessidades publicas**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 2, nº 213, 14 mar. 1882

____. **Abusos**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 2, nº 156, 03 maio 1882.

____. **Salubridade publica**. Santo Amaro/BA. p. 1, Ano 2, nº 259, 31 maio 1883.

____. **O celleiro publico**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 3, nº 40, 25 jul. 1883.

____. **Camara Municipal**. Santo Amaro/BA. p. 1, Ano 3, nº 236, 23 abr. 1884.

____. **À illustríssima camara**. Santo Amaro/BA, p. 1, Ano 4, nº 27, 13 jul. 1884.

Jornal O Município. **Edital de Concorrência para construção do Mercado Público**. Santo Amaro/BA, p. 2, Ano XX, nº 869, de 19 nov. 1935.

____. **Aumentam as Feiras desta cidade**. Santo Amaro/BA, p. 2, Ano XXVI, nº 1078, de 01 nov 1941.

Recursos audio-visuais

IBGE. Paço Municipal de Santo Amaro. Biblioteca IBGE on-line. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/fotografias/GEBIS%20-%20RJ/ba32548.jpg>. Acesso em 21/02/2019

IBGE Paço Municipal de Salvador. Biblioteca IBGE on-line. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/fotografias/GEBIS%20-%20RJ/ba32361.jpg>. Acesso em 21/02/2019

ROCHA, Ana Luiza Carvalho. 2008. Direção e roteiro. **O Bará do Mercado Público**. Programa Petrobrás Cultural / CEDRAB – RS / Secretaria da Cultura de Porto Alegre / Projeto Banco de

Imagens e Efeitos Visuais – Lab de Antropologia Social – PPGAS – UFRGS / OcusPocus Imagens Ltda. Disponível em <https://www.ufrgs.br/biev/?xylus-portfolio=o-bara-do-mercado-publico>. Acesso em 10 nov 2018.

ANUNCIACÃO, Deisy. Roteiro, direção, edição e montagem. **A dona do terreiro**. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6wP1Tg8MF2I>. Acesso em 20 jan 2019.

BAHIA, IPAC, IRDEB. 2014. **Bembé do Mercado**. Videodocumentário. CD-ROM

CETAP, IPHAN, FUNDARPE, SECRETARIA da Cultura de Pernambuco. **Maracatu Nação**. 2016. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FDmbt6SCTvM>. Acesso em 7 nov 2018.