

SANTOS, Juana Elbien. *Os Nagôs e a Morte: Pàdè Asisì e o Culto Egum na Bahia*. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1976.

SANTOS, Jocélio Teles. *Candomblé e Espaço Urbano na Bahia do Século XIX*. Revista Estudos Afro-Asiáticos n° 3, p. 207-226, Rio de Janeiro, dezembro de 2005.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1974.

Fontes orais

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

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

Edite – Ialorixá. Entrevista gravada em 3 de abril de 1997.

Ernesto Ferreira – 97 anos, ogã. Entrevista gravada em 15 de março de 1997.

Felipe Santiago – 70 anos, mestre de capoeira de angola, morador de Santo Amaro. Entrevista gravada em 4 de abril de 1997.

José Raimundo – 34 anos, babalorixá do Terreiro Ilê Axé Oju Onirê. Entrevista gravada em 16 de março de 1997 e 31 de julho de 1999.

O Território de Cachoeira-BA: O Potencial do Patrimônio Cultural de Matriz Africana e as Possibilidades para o Desenvolvimento do Recôncavo Baiano

Sandro dos Santos Correia³

Resumo

O objetivo deste texto temático é desenvolver uma discussão a respeito da contribuição da cultura de matriz africana por meio dos terreiros de candomblé. Os principais conceitos desenvolvidos são os de território, desterritorialização e reterritorialização e as principais discussões desenvolvidas neste ensaio enfocaram a experiência de povos de origem africana em terreiros de candomblé, via processos de desterritorialização e reterritorialização, tendo a cultura como geradora destes processos.

Palavras-chave: território, cidade de Cachoeira, cultura, desterritorialização e reterritorialização.

Introdução

Sabe-se que Cachoeira respira história em todas as esquinas. Os encantadores sobrados mostram toda a riqueza da época da no-

³ Professor da Uneb, Campus V – Colegiado de Geografia. Doutorando em planejamento territorial e desenvolvimento social pela Universidade Católica do Salvador, geógrafo, mestre em engenharia ambiental urbana pelo Meau/Ufba.

Conflitos no Recôncavo Açucareiro: O '13 de Maio' das Elites e as Memórias das Comunidades do Bembé do Mercado

Ana Rita Araújo Machado¹

Resumo

O objetivo deste texto é analisar os discursos dos memorialistas Herundino da Costa Leal e Zilda Paim sobre a festa do Bembé no mercado de Santo Amaro, Recôncavo Baiano. A festa acontece desde 1889 e é realizada pela comunidade, como forma de agradecer aos orixás pela liberdade. Ela também foi iniciada por João de Obá e associada à tradição dos pescadores, que ofereciam presentes a Oxum e a Iemanjá. Com a pós-Abolição, a festa assumiu outros contornos. Ainda nos interessa perceber o modo como os participantes do Bembé reorganizam em sua memória a celebração.

A festa do Bembé na visão dos escritores santo-amarenses: os memorialistas e os adeptos do candomblé

Em seu livro *Vida e Passado de Santo Amaro*, Herundino da Costa Leal retrata os aspectos da vida cotidiana da cidade. Os personagens e os festejos populares que aparecem em suas recordações dão a seu livro um caráter de importante relato sobre as impressões e experiências que tivera na juventude. As quitandeiras, as ganhadeiras e os africanos constituem alguns dos personagens

¹Ana Rita Araújo Machado, docente do Colegiado de História - Uneb, Campus V, doutoranda do Programa de Estudos Étnicos e Africanos (Ceao, Ufba). Pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros e Africanos (AfroUneb), pesquisadora das relações sociais e raciais no Recôncavo na pós-abolição.

que marcaram as relações sociais do memorialista. As brincadeiras, festas, comemorações e o candomblé são aspectos das manifestações e temáticas expressas pelo autor.

No universo das recordações deste memorialista foi dada especial atenção às manifestações que envolviam os africanos e seus descendentes. Através de sua visão de contemporâneo dos acontecimentos, ele salientou que essas manifestações eram feitas para comemorar o '13 de Maio'. E destacou que os remanescentes da escravidão festejavam condignamente aquela data.

Esta data áurea, em nossa leal e valorosa cidade, era condignamente festejada pelos remanescentes da escravidão e principalmente pelos pretos africanos. Os becos e vielas onde moravam aqueles que foram libertos com a lei da Abolição, em tão boa hora assinada pela redentora, a princesa Isabel, num gesto sublime de verdadeira compreensão pela liberdade do seu povo, 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. Notava-se uma satisfação imensa na fisionomia dessa gente que assim comemorava a sua alforria. Dentre as cantigas, sambas [...] que eram cantados pelos pretos africanos [...]. Com o desaparecimento dos pretos africanos e daqueles que foram beneficiados com essa lei, esse festejo foi desaparecendo e de tudo isso apenas hoje resta a recordação.²

Na visão do autor, as práticas e as manifestações negras coloriam as ruas e os sons ecoavam nos recônditos distantes que separavam o centro da periferia, onde morava a maioria dos descen-

² Herundino da Costa Leal. *Vida e Passado de Santo Amaro*, Imprensa Oficial da Bahia, 1950, p.88

dentes de ex-escravos. E acentua o quanto a data era importante para a "leal e valorosa cidade" de Santo Amaro, pois o "gesto sublime" da princesa Isabel, por ter assinado a Lei Áurea, possibilitou que os africanos e os remanescentes festejassem "condignamente". Essa compreensão que entendia a Abolição como concessão em retribuição às boas ações de quem a comemorava traduz a perspectiva interpretativa destas comemorações. Costa Leal queixava-se que os festejos deixaram de acontecer com "o desaparecimento dos africanos e dos que foram beneficiados com aquela lei". Dentre os negros que se destacaram em suas recordações estava João de Obá, que, segundo ele, era um dos principais "promotores do maculelê nos dias da padroeira da cidade e Nossa Senhora da Purificação e Nossa Senhora da Conceição".³

Para ele, nos festejos do '13 de Maio' percebia-se "a imensa satisfação na fisionomia dessa gente, que assim comemorava a sua alforria". Dentre as cantigas destacavam-se os versos: "Yoyô Carigé dá cá meu papé". Na interpretação do autor, os africanos e os descendentes, desse modo, referiam-se à sua carta, cuja causa fora advogada pelo abolicionista Eduardo Carigé, que teve papel preponderante na Abolição. Em tons mais saudosistas, Zilda Costa Paim escreve sobre as celebrações do '13 de Maio'. Em sua interpretação, os festejos do Bembé começaram quando João de Obá armou na Ponte do Xaréu um barracão de pindoba e realizou horas de batuques pelo primeiro ano da Abolição.

Era 13 de maio de 1889, o negro escravo de origem malê e pai de santo João de Obá saiu da sua residência junto com os afiliados do seu terreiro para render graças aos santos pela liberdade dos negros. Armou um caramanchão na área da Ponte do Xaréu e bateu o Bembé sem rituais primitivos e sem manifestações,

³ Costa Leal, 1950, pp. 54-62.

uma vez que o ritual de agradecimento e proteção já havia sido realizado no terreiro. A homenagem era feita em três dias, culminando com a entrega do presente à mãe d'água na data maior: '13 de Maio'.

A escritora afirmou que as informações sobre João de Obá resultam das pesquisas que fez com os africanos que realizavam os folguedos e brincadeiras. De acordo com ela, essas afirmações foram reminiscências que se constituíram em aspectos das memórias de como os "pretos" daquela cidade se agrupavam no espaço da rua. A autora também diz ter incentivado tais manifestações, organizando apresentações dos grupos de maculelê, samba de roda e capoeira.⁴

Entretanto, não há indícios de suas afirmações. Segundo os adeptos que atualmente organizam os festejos, é pouco provável que João de Obá tenha sido "pai de terreiro", como indica a pesquisadora, uma vez que não se tem conhecimento de pessoas que tenham parentesco religioso, como o suposto "pai de terreiro". Fala-se que João de Obá foi um dos três africanos que ensinaram a dança do maculelê a Paulino Aloísio Andrade (Popó). Isso parece ser o mais provável. Ainda assim, tais registros fornecem indícios do modo como os descendentes dos ex-escravos comemoravam o '13 de Maio' e a forma como suas práticas acentuavam suas referências culturais. A relação dos rituais sagrados que aconteciam no '13 de Maio' deve ser compreendida levando em consideração que, ao iniciar o jogo de capoeira ou a dança do maculelê, era comum que seus participantes cumprissem resguardos, tomassem banhos de folha, e os mestres destes grupos, sob a orientação de alguma zeladora ou zelador espiritual, realizavam oferendas para os orixás ou caboclos.

Observei que as cantigas do maculelê são semelhantes aos sotaques dos caboclos. Neste sentido a atitude de João de Obá

⁴ Entrevista realizada em Santo Amaro, abril de 1997

pode ser legitimamente associada aos rituais sagrados do Bembé. Quanto à afirmação de que João de Obá tenha sido malê, igualmente é questionável, uma vez que não foram encontrados registros que comprovassem nem sua crença, nem sua etnia, embora o mais provável seja a sua relação com as práticas sagradas do candomblé – o seu nome pressupõe isso. Na ótica dos participantes do maculelê, percebe-se que a relação entre o Bembé, o maculelê e a capoeira tinha uma implicação histórica mais significativa. Paulino Aloísio Andrade, em entrevista realizada por Maria Mutti (1978), diz como aprendeu o maculelê:

Com três pretos velhos, ex-escravos malês, livres, já não tinha mais a escravidão nessa época. Eles se reuniam à noite, me lembro bem de João de Obá⁵, Tiajô e Zé do Brinquinho, o ano não sei, mas sei que foi tempos depois da escravidão, eles já eram livres. Mas quem botou o brinquedo na rua fui eu mesmo.

Segundo Popó, maculelê é dança e luta ao mesmo tempo, defesa e ataque, mistura de ritmo. "Nós cantamos em adoração à Virgem Maria e aproveitando também para homenagear a princesa Isabel, que livrou os pretos do cativeiro. As cantigas eram em africano. [...] Eles [escravos] pediam força e agilidade naquela dança para quando chegasse o dia deles se libertarem. Nós aqui é que cantamos músicas de candomblé de caboclo. Quem fez mais música no grupo foi Vavá⁶, meu filho". Para a geração de Popó, as homenagens à princesa Isabel eram mais evidenciadas, "até porque eles estavam mais próximos dos primeiros momentos em que a Lei Áurea foi assinada".

Mas as gerações posteriores, as dos filhos e netos de Popó,

⁵ Segundo Maria Mutti, esse personagem era o João de Obá. Nelson de Araújo, *Pequenos Mundos: Um Panorama da Cultura Popular da Bahia*, Tomo I, Recôncavo, p. 76. O autor diz que em 1889, "... O male de nome João de Obá fez uma apresentação de maculelê diante do antigo mercado de Santo Amaro, lá plantando um mastro comemorativo da abolição."

⁶ Valfrido Vieira de Jesus, filho de Popó, também era capoeirista. Foi suspenso para ogã em um terreiro em Salvador.

[...] Sendo assim, o que se pretende nos festejos de 13 de maio de 2006 é preservar a genuinidade da tradição, resgatando a participação popular, divulgando este ato da cultura afro-brasileira que faz parte das raízes históricas de Santo Amaro, ressaltando que esta manifestação popular em comemorar a Abolição da Escravatura é a única neste gênero realizada no país [...]

O Bembé é apresentado como sendo uma festa cuja tradição e genuinidade devem ser resgatadas. Os panfletos ressaltam a relação existente entre a prefeitura e a realização dos festejos, como também sugere que a festa ganha uma dimensão visivelmente política.

Em outro panfleto, de maio de 1992, período em que a festa foi realizada por Tidu,¹⁰ o '13 de Maio' era representado da seguinte maneira:

Salve o '13 de Maio'. Salve o Bembé.

Em homenagem à princesa Isabel, que assinou a lei que libertou a todos os escravos, os santo-amarenses cantam e dançam, mais uma vez, neste '13 de Maio', na praça do mercado. A música, a dança, a comida e a religião são manifestações da alma do povo, que nas festas folclóricas como esta retratam o culto à liberdade e a certeza do seu futuro grandioso. A perpetuação desta festa pelos santo-amarenses de hoje é um pleito de gratidão aos antepassados que lutaram para a conquista da liberdade. Estamos convidando toda a comunidade para os eventos comemorativos, que neste ano contarão com a participação das escolas do município de Santo

¹⁰ Euclides Silva, apelidado por Tidu, foi o babalorixá que durante quase 30 anos se responsabilizou pela realização do Bembé. Foi a partir dele que o Bembé se institucionalizou.

Amaro, sob a coordenação da Secretaria do Município de Educação, Cultura e Esporte, de acordo com a seguinte programação[...]

No discurso oficial, a valorização do Bembé significava um pleito de gratidão aos antepassados, bem como a manifestação da alma do povo, que, por meio da dança, comida e religião, buscava retratar o culto à liberdade. Esta compreensão folclórica e espetacular projetada pelo prefeito da época em relação aos festejos se contrapunha às representações presentes nas comunidades de terreiro, uma vez que elas mesmas se reconhecem como manifestações culturais de matrizes africanas capazes de expressar os conteúdos subjetivos da origem do povo santo-amarense.

Permitam-me inferir utilizando uma das argumentações de Muniz Sodré (1988, p. 22-23), que "fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás, voduns ou inquices não são entidades apenas religiosas, mas principalmente suportes simbólicos, isto é, condutores de regras de trocas sociais". Em outras palavras, festejar o '13 de Maio' nos termos da tradição das comunidades de terreiro implica aderir a uma lógica de pensamento, um sistema capaz de responder a sentidos da existência do grupo.

Considero pertinente a interpretação de Muniz Sodré (1988, p. 50-51): "[...] a posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a troca com as diferenças, a de entrar no jogo da sedução simbólica e a do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se".

A argumentação é válida, se pensarmos que os aspectos como "originalidade, tradição e ancestralidade" perpassavam os discursos proferidos pelos poderes públicos para divulgar o Bembé. O sentido utilizado nos panfletos corresponde à tentativa de apropriar-se das manifestações negras como espetáculo.

A visão dos adeptos do candomblé e a memória sobre o '13 de Maio'

Para os adeptos dos terreiros que organizaram as comemorações do '13 de Maio' do mercado, o Bembé era relacionado à explosão que aconteceu em 23 de junho de 1958, remetendo-o como sendo uma "obrigação religiosa" igual às que se realizam nos terreiros. Assim, para as comunidades de terreiro, "bater o Bembé"¹¹ significava realizar cerimônias e ritos seguindo as tradições religiosas dos cultos afro-baianos.

Algumas das entrevistas relataram a importância em se fazer o Bembé. E neste sentido as lembranças convergem para a memória das lutas no tempo da escravidão, como também informam a compreensão da comunidade sobre as comemorações da Abolição e a sua relação com o universo cultural articulado pelo grupo, enfatizando o candomblé como importante referência. Felipe Santiago, mestre de capoeira¹², diz:

Quando os negros foram libertados da escravidão, então, como nós daqui, os pescadores daquele tempo comemoraram com o candomblé, inclusive a capoeira e o maculelê. E até hoje ficou registrado: o candomblé, a capoeira e o maculelê. Agora, o candomblé em primeiro lugar, pois se trata de uma, como é que se diz? Uma seita, uma obrigação. Se por acaso não tiver capoeira, nem maculelê, não tem problema. Mas o Bembé já deu problema. Aqui, uma vez, teve um incêndio porque não fizeram o '13 de Maio'. Teve aquele transtorno, as barracas explodiram, morreu muita gente. Mas sempre são os três: o candomblé, a capoeira e o maculelê que fazem a festa.

¹¹ Bater o Bembé significa fazer o candomblé no mercado.

¹² Entrevista realizada em abril de 1997, e Felipe tinha 76 anos de idade. É ferreiro de profissão e, ao que se sabe, não é adepto de nenhum terreiro de candomblé da cidade, embora tenha laços de amizade com muitos adeptos dos candomblés.

A relação entre o fim da escravidão e o candomblé é expressa na narrativa do mestre Felipe, na qual ele acentuou que nas comemorações ocorriam manifestações de candomblé, capoeira e maculelê. Mas, segundo sua afirmação, "o candomblé em primeiro lugar". Portanto, em sua lembrança, Felipe Santiago reitera que a celebração do Bembé é vista como uma obrigação religiosa, uma vez que os transtornos poderiam acontecer, caso não se realizasse o candomblé do mercado. Na lembrança do mestre de capoeira, o Bembé foi associado aos pescadores, possivelmente referindo-se aos anos anteriores a 1958, quando aconteceu a explosão envolvendo as barracas de fogos.

Outro aspecto que merece atenção na narrativa de Felipe é a ressalva feita à sua pertença ao grupo, ao dizer que "quando os negros foram libertos da escravidão, então, como nós daqui". Percebo que esta fala se relaciona aos aspectos que o memorialista Costa Leal destacou sobre a forma como os africanos e seus descendentes comemoravam o '13 de Maio'. Na fala do capoeirista também está implícito o que sugiro ser um efetivo distanciamento entre os moradores do Pilar, Ilha do Dendê, Trapiche de Baixo e Rua da Linha, e aqueles que moram no centro da cidade, posto que, em outras palavras, ele diz existir "os daqui", em contrapartida, certamente, "com os de lá".

Refletir sobre esta expressão é perceber que, para além das diferentes maneiras como se festejava a libertação da escravidão, o discurso de Felipe sugere haver indícios de que as comemorações realizadas instituíam-se enquanto códigos [mítico-religiosos] subjacentes às reelaborações de ocupação do espaço público. E esses códigos, longe de ser uma continuidade das relações anteriores ao fim da escravidão, pressupõem constantes estratégias, como as que foram utilizadas pelas comunidades de terreiro e que acabaram por justificar a retomada do Bembé.

A memória sobre a explosão do dia 23 de junho 1958 tam-

bém constituiu um importante construto no imaginário, uma vez que as marcas daquele acontecimento ainda se relacionam à necessidade de se realizar o Bembé. Como já assinalei, Zilda Paim diz-nos que esse acontecimento mobilizou as autoridades, na tentativa de prestar socorro às pessoas que foram atingidas na explosão do mercado.

Lembro muito, não foi um incêndio, dão título de incêndio, mas não foi. Foi uma explosão, duas barracas de fogo que ficavam ao lado do mercado, onde hoje é o Mercado do Peixe.

Foi um dos acontecimentos que justificaram a pertinência do Bembé no imaginário do povo de santo, acentuando a necessidade de se manter a festa. Felipe Santiago também faz comentários sobre a proibição do Bembé:

O Bembé era proibido porque aquela casa tinha que ser registrada e tinha que ir à polícia tirar licença para bater e tal. Não fazendo isso, vinha a perseguição.

Na interpretação de Felipe, a proibição do Bembé estava ligada ao fato de os terreiros não serem registrados. Ele afirmou que havia terreiros “não institucionalizados”. Assim, a memória do capoeirista menciona o período de repressão aos candomblés.¹³ Os conflitos para manter o Bembé são uma das versões sobre a repressão aos candomblés na Bahia e relacionam-se com as estratégias desenvolvidas pelas comunidades de terreiro no enfrentamento da polícia. Não só o Bembé, mas a capoeira, segundo Felipe, passava pelas mesmas restrições. Eram “tempos difíceis”, em que “preto”, em Santo Amaro, era tratado sob a etiqueta da subordinação, da antiga

relação entre senhores e escravos. Ele relembra as investidas do famoso capoeirista Besouro¹⁴ nas ruas de Santo Amaro.

Naquela época, o pobre era mesmo que cachorro para o rico burguês.¹⁵ Muitas vezes diziam: “Besouro, acabou a feira”. Besouro acabava a feira porque o burguês chegava, apreçava uma mercadoria, enquanto lá, afastado no meio da feira, o pobre não podia se aproximar, ficava parado em pé, esperando ele, o burguês, “ringuingar” (sic). Somente depois que o burguês comprava e saía, aí, então, o pobre poderia se aproximar, pegar a mercadoria. Mas, enquanto o burguês estivesse ali, o pobre não pegava a mercadoria, pois era um insulto ao burguês. E aquilo é que fervia o sangue de Besouro. Ele chamava um menino e dizia: “Vá ali, onde tá aquele branco, ali, olhe! Faça que vai apreçar aquela mercadoria e pise no pé dele”. Aí o menino: “Ah!”. “Vá que eu tô mandando! Pode ir que não tem nada com você”. O menino ia. Lá chegando, dizia: “Quanto é isso?”. Aí pisava no pé do branco. O branco agarrava o menino pelos braços e afirmava: “Tenha educação, você não está me vendo aqui, não? Ainda pisa meu pé, moleque!”. Aí Besouro já estava perto, e dizia: “Que é branco? Que foi que o menino fez?”, e tirava o menino. O povo ia tratando de correr, porque quem ele encontrasse pelo caminho tomava cipoadas, apanhava.¹⁶

Aparentemente, a afirmação do mestre de capoeira sobre as atitudes de Besouro parece estar distante das reivindicações que se faziam para a manutenção da tradição do Bembé. Entretanto, observado mais atentamente, Felipe evidencia que havia uma

¹³ Braga, 1

¹⁴ Besouro foi um capoeirista famoso pelo enfrentamento que tinha com a polícia.

¹⁵ Entrevista do mestre de capoeira de Angola, Felipe Santiago, residente em Santo Amaro, gravada em 4 de abril de 1997.

perseguição tanto à capoeira quanto ao candomblé. As práticas culturais negras eram tratadas de forma pouco aprazível por parcelas das elites em Santo Amaro. No mesmo relato, diz que “preto era tratado igual a cachorro”. A proibição do Bembé se dava em função das disputas na reorganização das relações após a Abolição. A relação que Felipe estabelece entre a capoeira, o maculelê e o candomblé pode ser compreendida ao se destacar que muitos capoeiristas estavam ligados ao candomblé, quer seja por prática religiosa ou por relações de amizade, como era o caso do ogã Noca de Jacó e Besouro.

“Noca de Jacó era amigo de Besouro”, confirma Felipe, ressaltando uma das características de Besouro: “Aquele é que era um capoeirista mandingueiro”. Besouro tinha a mandinga da capoeira e das orações. Ele era preparado no patuá. “Juntava uma coisa com a outra, e, aí, dava para ele fazer sucesso”. Sucesso quer dizer que Besouro desafiava a polícia e as autoridades, uma vez que se achava protegido pelas orações e patuás, embora a proteção dele viesse do prestígio que certamente construiu quando servira ao Exército. Um indício da participação de Besouro no Exército é a nota da sua morte, em julho de 1924, que saiu no periódico *O Combate*, cujo proprietário era um capitão.

Na manhã de 8 do corrente foi surpreendida a população desta cidade com a notícia de que achava-se no porto do mercado uma canoa da Vila de São Francisco com o cidadão Manoel dos Anjos, vulgo Besouro, espancado por 25 homens em Maracangalha (Usina Cinco Rios). Uma grande massa afluiu do local, sendo transportado Besouro pela polícia, ao meio-dia, quase morto, para a Santa Casa, onde foi a vítima, que recebera de um dos referidos agressores em Maracangalha, no domingo, cinco mortais facadas no umbigo, operado cuidadosamente pelo ilustre

e muito competente clínico Dr. Virgílio Diniz Senna. Rapaz possante, muito valente, achava-se bastante fraco, o redem [sic] da parte de fora [...], perdeu todo o sangue, tal a demora do seu transporte (mais de 48 horas) a esta cidade, que devia ser diretamente, em trolley, no mesmo dia. Horas após medicado, morreu Besouro, tendo o seu enterro grande acompanhamento na manhã do dia 9. Besouro era valente e muito combate deu à polícia, que sempre lhe perseguia. Não era perverso, não era ladrão e nunca matou. Foi assassinado covardemente, e urge à polícia apurar o crime que não poderá, absolutamente, ficar impune! Mataram Besouro! Amanhã chegará outro, esfaqueia, assassina, e dá-se sepultura ao corpo e nada mais. Apelamos para as autoridades, ao juiz de direito e ao delegado de polícia, que, até agora, têm merecido do público sensato inteira confiança. Paz à alma de Manoel dos Anjos e pêsames à sua família.¹⁶

As atitudes de Besouro não foram ações isoladas, uma vez que as relações entre grupos distintos eram cotidianamente reelaboradas no espaço de rua. O mercado, enquanto espaço de sociabilidade, era compreendido também como território de demarcação das desigualdades. Assim, as memórias do capoeirista permitem vislumbrar como a memória social constitui-se como um conceito significativo para a construção dessa reflexão. Na proposta de Raphael Samuel¹⁷, a memória social é um discurso construído historicamente e está localizada em diferentes textos produzidos pelos atores que compartilham as referências sociais e culturais. Ao invés de pensar em memória no singular, deve-se inferir que os discursos produzidos sobre os eventos, fatos e acontecimentos são destacados, evidenciados a partir das lembranças e definidos

¹⁶ JGHB, *O Combate*, 12 de julho, 1924.

¹⁷ Samuel 1997, pp 43-44.

como as memórias dos grupos que vivenciaram conflitos, disputas. As lembranças e as lembranças estão diretamente relacionadas às práticas culturais, pois há múltiplas orientações discursivas no mesmo contexto onde elas ocorrem.¹⁸ Saliento que os discursos instituídos por meio das narrativas tanto jornalísticas quanto aquelas ditas pelos entrevistados serão compreendidos como memórias sociais.¹⁹ O que compõe essas memórias é o conjunto das experiências históricas dos indivíduos e grupos que protagonizaram os conflitos, disputas, solidariedades e instituíram referências para as novas formas de sociabilidade.

Vale ressaltar que os batuques e outras práticas culturais africanas aconteciam muito antes da Abolição.²⁰ Segundo João José Reis (2002), em Santo Amaro, ocorriam encontros festivos entre as diferentes etnias africanas, com o objetivo de comemorar, por exemplo, o Natal de 1808. E isso dividia as opiniões de setores das elites da época. As práticas lúdicas e religiosas manifestaram diferentes formas de reivindicação. Estas festas públicas envolvendo negros e negras demonstraram o envolvimento e a participação de ex-escravos de diferentes engenhos, conferindo-lhes aspectos de reivindicações de lutas políticas.

As distintas formas de ocupação do espaço público serviram como lutas empreendidas pelas populações negras. Há que compreender estas manifestações culturais como mediadoras e que se desenrolavam no cotidiano das cidades e perceber uma relativa autonomia de organização do espaço urbano. Isso diz respeito às práticas de resistência construídas no percurso da escravidão, as quais serviram como referência para reconfigurar as relações institucionais entre o poder público local e a instituição policial. É necessário ressaltar que as memórias de Felipe e dos demais entrevistados são construídas a partir da experiência comum dos grupos. Por isso

¹⁸ Sodré, 2005, pp. 8-56.

¹⁹ Refiro-me às entrevistas do ogã Noca de Jacó, Nicinha, Felipe Santiago, Donália, Umbelina, Celino, José Raimundo, Edite.

²⁰ Reis, 2002.

chamo a atenção para sua narrativa, ao referir-se aos sujeitos que comemoravam o '13 de Maio' ("os daqui"). Enfatiza que as lembranças são constituídas a partir das experiências, e são as experiências no grupo que garantem e possibilitam a apropriação do espaço público.

A memória enquanto discurso obriga a mobilização dos atores sociais, a ponto de ser reveladora da posição que este agente ocupa na tessitura social. O questionamento da memória oficial deu-se por meio de práticas culturais, na perspectiva de subverter os padrões normativos que pretendiam discipliná-los, interditando a realização das práticas que os identificavam. Estas práticas culturais utilizadas pelos atores tinham o intuito de articular uma nova lógica social, com o objetivo de construir maiores possibilidades de participação no espaço social.

Dona Edite²¹ explica:

[...] O Bembé teve uma parada, foi uma bestagem, ficou uns e outros falando coisas do candomblé. Mas não pode nem parar. [...] Houve problema! Serio aqui na cidade. É o Bembé, é sempre o '13 de Maio'. Esta festa é antiga. [...] Muito antiga! Era uma senhora que fazia, uma tia, eu ouço dizer assim, que era uma tia toda vestida de candomblé, chamada tia da Costa. Sei lá, é sempre pessoa de idade [...] Quanto a mim, faz pouco tempo que participo do Bembé. Pois antes era aquela molecada, muita bebedeira, não era organizado, o pessoal mal arrumado, mal vestido, parecendo que era uma coisa feita de qualquer jeito. Aí, eu não ia, e deixei até de ir olhar.

Conforme ela, o Bembé passou por um momento crítico, uma vez que realizavam os rituais sem seguir certos preceitos. Muitos dos entrevistados desenvolveram o mesmo argumento de Dona

²¹ Dona Edite, ialorixá, moradora do bairro do Bonfim, Entrevista realizada em 27 de janeiro de 1998.

Edite, quando dizem que houve um tempo que o Bembé era feito de qualquer jeito, ou seja, sem que se levassem em consideração aspectos como resguardo de bebidas e roupas apropriadas aos festejos públicos. Sabe-se que as indumentárias é um dos aspectos de grande relevância para as comunidades de santo, e no candomblé do mercado não poderia ser diferente. Esse “tempo” a que ela se refere é anterior ao período em que Tidu assumiu responsabilidades como babalorixá responsável pela festa.

[...] O Bembé sempre foi feito pelo povo de santo, não pode ser feito por quem não é preparado. Pois quem trabalha não sabe o que vai fazer ali. Tem que dançar para a rua, fazer a arrumação do presente, oferendas, antes de começar o candomblé. E quem não é preparado, não é preparado, não vai saber fazer essas coisas, não é?

Dona Edite²² acentuou sua experiência com o candomblé, enquanto no relato de Felipe ele destacou a experiência com a capoeira, mas ambos rememoram o ‘13 de Maio’, relacionando as celebrações ao candomblé. Percebo que a história da proibição do Bembé insere-se nas experiências dos pais e mães de santo com a história dos candomblés da cidade de Santo Amaro, ou seja, a proibição do Bembé pode ser resumida na fala de Felipe, quando comenta que a festa era proibida porque os terreiros não eram registrados. Os rituais eram feitos de forma itinerante, poucos tinham casa de candomblé, faziam-se as obrigações de tempo em tempo e boa parte das ialorixás alugavam casas para realizar certas obrigações. O ogã Noca de Jacó²³, falando sobre as relações de solidariedade estabelecidas na organização do candomblé, diz:

²² Dona Edite tinha 63 anos quando do período da entrevista, e esclareceu que sua mãe de santo foi Valéria. A nação dela era o jeje, e comenta sobre a relação dos candomblés do Recôncavo com Feira de Santana.

²³ Ernesto Ferreira da Silva dizia ser feito na Pitanga, no Beiru; filho de Sirlaco, Bernardino Bate Folha. Sua avó de santo era Maria

[...] Valéria era a mulher mais sabida pela natureza [...] Ela nunca teve o direito de Lídia, porque não tinha uma casa para morar. Fazia candomblé nas casas alugadas, ela tinha um sobrado alugado, onde todos se reuniram para o sirum,²⁴ quando da morte da finada (Valéria).²⁵

A partir daí, uma nova geração começava a assumir o candomblé. Foi o momento em que, segundo Noca de Jacó, Lídia é escolhida pelo vodum para ocupar o cargo que antes era de Valéria. Em outra entrevista, Celino²⁶ conta um pouco da sua trajetória no candomblé. Disse que, antes de ser iniciado como iaô, atendia a clientes e que sua participação nos festejos públicos deu-se devido a um afoxé:

Botava na rua desde os tempos de abiã. Há muito tempo, o Bembé era feito por um único terreiro²⁷, inclusive houve a explosão que aconteceu no mercado. Eu estava pequeno, mas me lembro. Eu ia morrer neste incêndio. É porque minha mãe matava porco para vender, e eu a perturbava, pedindo-lhe dinheiro para comprar fogos, e ela disse: “Eu não vou dar dinheiro nenhum. Vá ali, levar a carne, na casa de Dr. João”. Ele era um engenheiro da Leste. Então, eu fui levar a carne. Foi quando aconteceu a explosão. O Bembé é uma obrigação muito séria. Esse Bembé é uma coisa tão velha que a gente vive o tempo todo nele e não sabe o que é.

Na fala do babalorixá, em alguns momentos, tive a impressão que ele confundia um terreiro de candomblé institucionalizado

²⁴ Cacciatore, 1988.

²⁵ Valéria foi uma das responsáveis pela iniciação de vários zeladores e de um senhor conhecido como Nonô da Macumba.

²⁶ Celino foi o responsável pelo Bembé em 1997, e até onde se sabe ele é um representante da nação angola. A entrevista foi realizada no dia 7 de fevereiro 1998

²⁷ Celino se referiu às décadas que o Bembé foi feito por Tidu, a nação que ele pertencia Ketu.

com a festa do Bembé. Interpretei que ele afirmava a existência de uma continuidade das práticas relacionadas ao candomblé, à medida que efetivamente o mercado se torna um terreiro toda semana anterior ao '13 de Maio'. Inclusive caracteriza a festa como candomblé do mercado.

[...] Ah! O Bembé. Esse candomblé do mercado era feito pelos pescadores, é um candomblé mesmo. Só que ele tem origem com os pescadores, e esses pescadores eram filhos de santo, alguns podiam até frequentar alguns terreiros, e muitos não eram de terreiro nenhum, mas como é que se diz? Por causa deles, os pescadores, então, se fazia o Bembé para presentear as águas, não é? Se faziam listas para pedir nas portas qualquer coisa para ajudar a fazer o candomblé.

Celino acentua a participação da comunidade na festa do Bembé e conclui: “[...] é justamente, e inclusive a prefeitura também. Agora, a prefeitura nem sempre ajudou”. Na organização do Bembé, são acentuados a tradição, a pertença, a solidariedade e os conflitos em torno da escolha do terreiro que “faria” o Bembé, como está presente na afirmação de Nicinha²⁸

[...], que saíam boatos, saíam fofocas. Donália falou que nós temos que ajudar Celino, porque ele sempre nos ajudou. Agora que ele é o responsável pelo candomblé, pelo barracão do mercado, [...] então, nós temos que ajudá-lo. E aí todo mundo, Naldo, Vanda e todos do Viva Deus, todo mundo ajudou. Ajudou, porque ajuda, não é? Eles têm que ajudar, pois é uma família [...]

²⁸ Nicinha estava no mesmo momento em que Celino foi entrevistado. Ela deu continuidade à tradição do maculê de Popô.

Interpretar a fala de Nicinha na lógica do parentesco de “santo” não seria ilógico. Mas a “ajuda” a que ela se refere também inclui as relações de solidariedade. A expressão equivalente é a utilizada por Felipe Santiago: “nós daqui”. A expressão “ajudou, porque ajuda” revela os laços estabelecidos nos momentos difíceis, laços de apoio entre uns com os outros. O terreiro que Donália lidera e o Viva Deus, que é liderado por Belinha, são de nações diferentes do terreiro que Celino lidera. O primeiro é de nação ketu, o segundo se identifica como nagô-vodum, enquanto Celino é da nação angola, Tuumba Junçara.

Os discursos possibilitaram compreender as dimensões e os significados do Bembé, realçando os conflitos e as sociabilidades vivenciados na organização da festa e dos rituais. Acentuo que as falas dos entrevistados sugerem a pensar a memória enquanto um discurso, à medida que aponta para a complexidade das relações sociais. Ela media e estabelece referência sobre os campos de disputa entre os grupos e os sujeitos. As palavras de Nicinha sugerem implicitamente que, apesar da colaboração que os terreiros ofereceram a Celino, havia conflitos, e um deles dizia respeito à escolha do responsável pelos rituais do Bembé.²⁹ No desenrolar da entrevista, fui percebendo que Nicinha dava ênfase implícita aos conflitos internos do grupo que realiza a festa.

²⁹ Após a morte de Tídu, os critérios de escolha para a realização do Bembé são os sorteios realizados pelas autoridades dos candomblés e o representante da prefeitura.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Wlamira Ribeiro de Santos. *Deuses e Heróis nas Ruas da Bahia: Identidade Cultural na Primeira República*. Revista Afro-Ásia nº 18, Salvador, 1996.

ARAÚJO, Nélson de. *Pequenos Mundos: Panorama da Cultura Popular da Bahia*. Recôncavo-Salvador: Universidade Federal da Bahia/Fundação Casa de Jorge Amado, 1985.

BLAKELY, T.D. e VAN BEEK, W.E.A. e THOMPSON, D.L. (org.). *Religion in Africa*. James Currey, London, 1994.

BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). *Recôncavo da Bahia: Sociedade e Economia em Transição*. Fundação Casa de Jorge Amado/Ufba, Salvador, 1998.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Difel, Rio de Janeiro, 1990.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte*. Cia. das Letras, São Paulo, 1990.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e Outras F(r)estas: Ensaio de História Social da Cultura*. Editora Cacult, Unicamp, Campinas, São Paulo, 2002.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Campinas, 1988.

FRAGA FILHO, Walter. *Na Encruzilhada da Liberdade: História de Escravos e Libertos na Bahia (1870-1910)*. Unicamp, Campinas, São Paulo, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Editora Centauro, São Paulo, 2006.

MATTOS, Wilson Roberto. *Práticas Culturais e Religiosas Negras em São Paulo – Do Território Destruido ao Território Reconstituído*. PUC (tese mimeografada), São Paulo, 1994.

MATOS, Hebe Maria. *Os Combates de Memória: Escravidão e Liberdade*. Editora O Tempo, v. 3, nº 6, dezembro de 1998.

MARINHO, Célia Maria Azevedo. *Abolicionismo e Memória das Relações Raciais, Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, p. 5-19, setembro de 1994.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No Tempo dos Valentes: Os Capoeiras na Cidade da Bahia*. Editora Quarteto, Salvador, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jêje na Bahia*. Unicamp, Campinas, São Paulo, 2006.

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, Pernambuco, 1988.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. Cia. das Letras, São Paulo, 1995.

SCHWARTZ, Stuart. *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira*. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1988.

SANTOS, Micênio. *13 de Maio, 20 de Novembro: Uma Descrição da Construção de Símbolos Raciais e Nacionais*. UFRJ (dissertação de mestrado), Rio de Janeiro, 1991.