



ANTROPOLOGIA SEM FRONTEIRAS

Festas na Baía de Todos os Santos

visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades

Fátima Tavares & Francesca Bassi



FESTAS NA BAÍA DE TODOS OS SANTOS

visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR João Carlos Salles Pires da Silva

VICE-REITOR Paulo César Miguez de Oliveira

ASSESSOR DO REITOR Paulo Costa Lima



E D U F B A

EDITORIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

fapesb 
Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado da Bahia

 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

FESTAS NA BAÍA DE TODOS OS SANTOS

visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades

Fátima Tavares & Francesca Bassi
[Org.]

Salvador
EDUFBA, 2015

2015, autores

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o depósito legal.

*Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.*

PROJETO GRÁFICO Gabriela Nascimento

FOTO DA CAPA Carlos Caroso

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO Tatiana Santos e Sandra Batista

Sistema de Bibliotecas - UFBA

F418 Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades
/ Fátima Tavares, Francesca Bassi (Organizadoras). - Salvador : EDUFBA, 2015.
293 p.

ISBN 978-85-232-1388-6

1. Todos os Santos, Baía de, Região (Ba) – Aspectos socioculturais. I. Tavares, Fátima.
II. Bassi, Francesca.

CDU – 394.2(813.8)

Editora filiada à:



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

Salvador - Bahia CEP 40170-115 Tel/fax. 71 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Fátima Tavares & Francesca Bassi 9

EM SALVADOR E REGIÃO METROPOLITANA

MUDANÇA DO GARCIA: DIVERSIDADE E ALEGRIA NO CARNAVAL BAIANO

Carlos Henrique Cardoso 17

SÃO LÁZARO: FESTA DE ENCONTROS RELIGIOSOS

Cleidiana Ramos 29

UM NATAL BRASILEIRO: A PRODUÇÃO DE SENTIDOS NO BAILE PASTORIL QUEIMADA DA PALHINHA

Wayra Silveira 43

NAS ILHAS DA BAÍA

FESTIVIDADES E CULTURA POPULAR EM ILHA DO PATY

Agrimária Nascimento Matos 65

“ABRE-TE CAMPO FORMOSO”: UMA ANÁLISE DOS FESTEJOS DA INDEPENDÊNCIA DE ITAPARICA-BA ATRAVÉS DA TRAJETÓRIA DO GRUPO OS GUARANYS

Fábio Baldaia 81

**CORPOS NÔMADES: O CORTEJO DA FESTA DA BANDEIRA
EM PONTA DE AREIA**

Fábio Macêdo Velame 105

**FESTA NA ILHA DE BOM JESUS: PRODUZINDO IMAGENS,
COMPARTILHANDO PERSPECTIVAS**

Fernando Firmo 137

**FESTAS, TRADIÇÃO E INVENÇÃO EM MATARANDIBA, BAÍA
DE TODOS OS SANTOS**

Renata Machado, Carlos Caroso & Fátima Tavares 163

DO LADO DE LÁ DA BAÍA

**MARÉ SUBIU, MARÉ DESCEU: LOUVORES A SANTO
AMARO DE CACHA PREGOS NO TRÂNSITO FESTIVO PARA
JAGUARIPE**

Célia Conceição Sacramento Gomes 185

**“ERA MUITO CARETA MESMO!”: A TRADIÇÃO DOS
MASCARADOS DE MARAGOJIPE (1960-1990)**

Magnair Barbosa 199

**NOTÍCIAS SOBRE AS FESTAS NO TERREIRO DO PINHO GEGE
DAHOMÉ, A TERRA DAS COBRAS EM MARAGOJIPE-BA**

Vilson Caetano de Souza Júnior 213

A PURA FESTA

Ordep Serra 227

VISIBILIZANDO TEMAS E QUESTÕES

**DIVERSIDADE E INVISIBILIDADE FESTIVA NA BAÍA DE
TODOS OS SANTOS**

Fátima Tavares e Francesca Bassi 255

**BREVE, BREVÍSSIMO, COMENTÁRIO SOBRE A POTÊNCIA
FESTIVA NA/DA BAÍA DE TODOS OS SANTOS**

Léa Perez 279

SOBRE OS AUTORES 291

APRESENTAÇÃO

Fátima Tavares & Francesca Bassi

Consideramos que o patrimônio cultural de uma dada sociedade compreende as diferentes formas de expressões culturais produzidas e articuladas por suas comunidades locais, possibilitando tanto identificações com um certo tipo de continuidade e tradição, quanto um potencial de criatividade cultural e inovação. Assim, o projeto de pesquisa Lazer, Festividades e Patrimônio Cultural na Baía de Todos os Santos (BTS),¹ que inspira esta coletânea, busca

¹ A organização desta coletânea faz parte das atividades do projeto de pesquisa “Lazer, Festividades e Patrimônio Cultural na Baía de Todos os Santos (BTS)”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), e que compõe a rede interdisciplinar de pesquisa “Baías da Bahia” (também financiada pela Fapesb). Este projeto de pesquisa encontra-se inserido no Núcleo de Pesquisa ObservaBaía. O ObservaBaía – Observatório de riscos e vulnerabilidades socioambientais da Baía de Todos os Santos –, originou-se a partir do Programa de Núcleos de Excelência (Pronex) denominado “Território, redes de cuidado, direitos e vulnerabilidade socioambiental entre populações tradicionais da Baía de Todos os Santos (BTS)”. Este programa de pesquisa propõe-se a investigar a dinâmica da vida das populações tradicionais que habitam territórios dos 14 municípios do entorno e porção insular da BTS, com foco nas interações entre os meios físico, biótico e humano. Trata de questões de grande complexidade e multifacetada como a construção de territórios e direitos, as redes de cuidado, patrimônio material e imaterial, a vulnerabilidade das zonas costeiras aos impactos socioambientais e de grandes projetos de intervenção. Os estudos a serem desenvolvidos através do Programa resultarão na identificação de indicadores de riscos e vulnerabilidade às transformações socioeconômicas e socioambientais, que serão amplamente disponibilizados através do ObservaBaía, com o objetivo de servir de referência

mapear essa diversidade no cenário festivo da BTS, conferindo especial atenção aos eventos festivos que ressaltam as sociabilidades tradicionais, sem, no entanto, desconhecer arranjos com características festivas mais modernas e globalizadas. Junto com os autores, iremos descobrir elementos estéticos, ritualísticos e performáticos que contribuem para as formas locais de sociabilidade lúdica e festiva.

Os municípios que compõem a territorialidade da BTS serão aqui conhecidos como espaços (marítimos e terrestres) festivos, isto é, territórios das emoções e da afetação lúdica, dos sentimentos de pertencimento, da construção de vínculos, das afirmações implícitas ou explícitas de dissimetrias possíveis (de senioridade ou gênero), das habilidades artísticas etc. O tempo forte da festa é também aquele das socialidades primárias que se encontram agenciadas pelos tantos “fazeres” implícitos na organização e na gozação das celebrações.

Um dos resultados mais imediatos de uma pesquisa sobre lazer e patrimônio cultural das comunidades da BTS refere-se, portanto, à possibilidade de uma melhor compreensão e visibilidade da diversidade de suas formas de sociabilidade. Conhecer os territórios e as práticas de lazer e festividades nos auxilia na compreensão das transformações mais amplas que se encontram em curso. Devemos urgentemente considerar o impacto que as transformações relativas à globalização vão produzindo nesses segmentos sociais extremamente vulneráveis, e é na realidade dos territórios e dos fazeres locais que as dinâmicas transformativas podem ser consideradas, numa dialética entre o local e o global. O estudo do patrimônio imaterial e material traz à tona as habilidades e sociabilidades locais associadas, por exemplo, à economia tradicional (pesca, culinária, artesanato etc.), às formas de lazer comunitário, às identidades étnicas e religiosas que fazem a festa. Organizações festivas tradicionais tentam manter a autoria dos eventos sem, no entanto, renunciar a expandir os próprios horizontes, tendo a festa na visibilidade e no espetáculo da própria alma. Neste sentido, as festas da BTS agem e reagem em relação às novas lógicas econômicas e midiáticas, tanto abrindo-se às formas festivas mais conhecidas e visíveis num implícito diálogo ou confronto (estético,

e subsidiar a elaboração de políticas públicas e privadas, pleitos e ações de movimentos sociais, ações relacionadas à administração da justiça, subsídio ao zoneamento, licenciamento e monitoramento de impactos socioambientais de intervenções que venham a ser propostas.

performativo etc.), quanto mantendo um discurso identitário em sua própria prática festiva.

Uma questão que se tornou central durante a pesquisa refere-se à assimetria entre, por um lado, a importância histórica das regiões do entorno da BTS para a formação da identidade baiana e, por outro, a escassez de trabalhos que enfocam a sua diversidade e importância, concentrando-se em Salvador e arredores. Foi, portanto, evidente para nós que mapear é também tornar visível. A intenção desta coletânea seguiu esses passos, buscando apresentar a diversidade festiva em suas manifestações menos visíveis capazes de mobilizar as populações locais, mostrando suas características tradicionais e sua situação de vulnerabilidade. Os textos, no geral, orientam-se em duas direções: discussão teórico-metodológica sobre a festa em contexto local e trabalhos etnográficos sobre festas específicas. A ideia foi tomar como “referência-espelho” as festas de grande visibilidade popular e midiática para mostrar “outros lados” menos conhecidos dos diferentes “segmentos” festivos.

Os textos da coletânea distribuem-se em três segmentos geográficos da baía. Na primeira parte, “Em Salvador e Região Metropolitana”, no trabalho de Carlos Cardoso sobre o carnaval, o objetivo não foi abordar os blocos de trio, mas a Mudança do Garcia, uma manifestação que envolve os moradores do bairro homônimo segundo uma estética e uma identidade carnavalesca específica de uma região da cidade.

A seguir, o texto de Cleidiana Ramos propõe uma análise da festa de São Lázaro, celebração tradicional soteropolitana descrita pela autora como exemplo de forte síntese entre elementos religiosos, o que permite sua qualificação como importante patrimônio do afro-católico.

Finalizando a primeira parte, no texto de Wayra Silveira conhecemos a comunidade de Palmares, no município de Simões Filho, durante a tradicional festa da Queimada da Palhinha, referente ao ciclo de festejos natalinos, numa dimensão marcada pelo fortalecimento dos laços de solidariedade e reciprocidade, como enfatiza a autora.

Na seção seguinte, “Nas ilhas da Baía”, reunimos os trabalhos sobre as festas entre os ilhéus. Agrimária Nascimento Matos apresenta as festividades populares na Ilha do Paty (município de São Francisco do Conde), enfatizando a influência de elementos estéticos de matriz africana nas comemorações a São Roque e destacando a tradição popular dos grupos de samba chamados

de “comédias” que, com a coreografia, música e gestualização própria preservam uma memória local.

Fábio Baldaia, por sua vez, nos apresenta o grupo “Os Guaranys”, surgido em 1939 na Ilha Itaparica, indicando sua específica relevância na reelaboração do simbolismo heroico do caboclo no contexto dos festejos do 7 de janeiro, comemorativos das lutas para a emancipação política contra os portugueses (1822-1823).

O conceito de reterritorialização marca a descrição de Fábio Velame, dos cortejos das Festas da Bandeira (20/01), em Ponta de Areia, Itaparica, efetuados pela comunidade afro-brasileira do Omo Ilê Aboulá, dedicada ao Culto dos Eguns (ancestrais).

Fernando Firmo, por sua vez, propõe ao leitor os desafios de uma experiência de parceria cine-etnográfica, descrevendo os processos de uma pesquisa continuamente debatida com os próprios protagonistas dos festejos em homenagem ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora dos Navegantes, o padroeiro e a padroeira da Ilha de Bom Jesus dos Passos.

No texto de Renata Machado, Fátima Tavares e Carlos Caroso revela-se a transformação do panorama festivo da pequena Ilha de Matarandiba, município de Vera Cruz, caracterizado por formas de “reinvenção da cultura” e por novas faces da consciência identitária, da economia local e da valorização do patrimônio.

Na terceira parte, “Do lado de lá da Baía”, temos trabalhos sobre festas nos municípios de Maragogipe e Jaguaripe. No seu ensaio, Célia Conceição nos oferece uma homenagem aos mestres saveiristas da Ilha de Itaparica, descrevendo uma travessia em louvor a Santo Amaro que culmina em Jaguaripe, Baía de Todos os Santos.

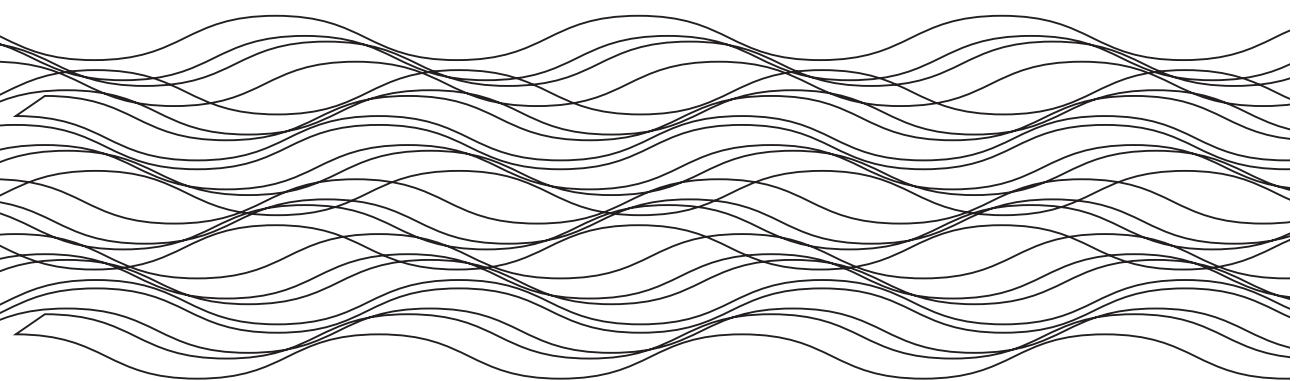
Com olhar etno-histórico, Magnair Barbosa relata o carnaval de Maragogipe, município do Recôncavo Baiano, quando no espaço festivo se faz o lugar onde as motivações cotidianas, veladas pelas múltiplas expressões dos “caretas”, ganham particular liberdade, sublimando anseios pessoais, relações afetivas e identidades coletivas.

Vilson Caetano de Sousa Júnior oferece ao leitor um ensaio, rico em detalhes etnográficos, sobre algumas festas realizadas na comunidade do Pinho, um terreiro autodenominado jeje daomé situado em Maragogipe, na localidade conhecida como Santo Antônio da Aldeia.

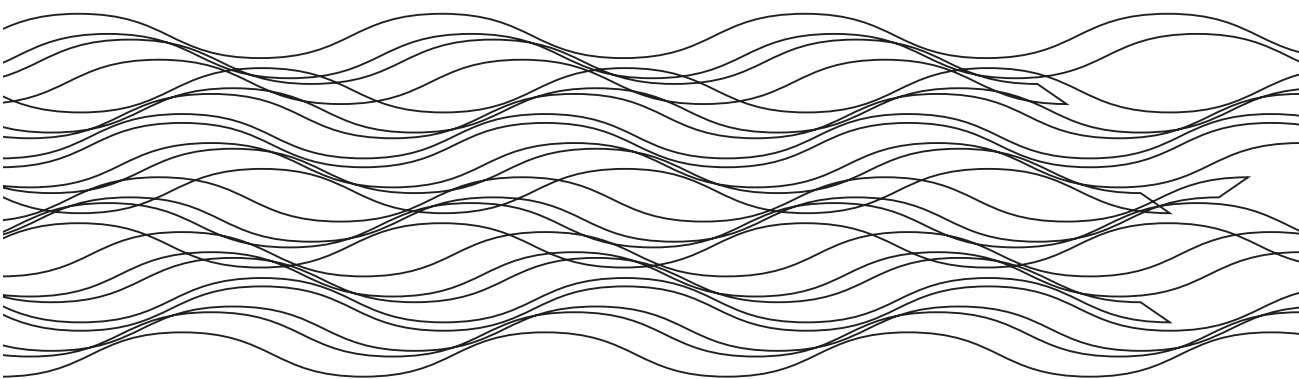
Ordep Serra descreve um aspecto licencioso do ciclo maragogipano das festas de São Bartolomeu, fazendo o leitor percorrer as interrogações possíveis sobre uma celebração obscena, denominada “Lavagem da Buceta”, resultante de uma surpreendente articulação de sagrado e profano.

Na seção final, “Visibilizando temas e questões”, as organizadoras da coletânea Fátima Tavares e Francesca Bassi descrevem a tradição festiva dos municípios do entorno da Baía de Todos os Santos, apontando temas, conceitos e questões “boas para se pensar”. O último trabalho, de Léa Perez, apresenta comentários sobre os demais textos, situando-os criticamente no contexto mais amplo da temática das festas.

Enfim, foi nossa intenção mostrar a riqueza etnográfica da BTS, pouco conhecida se comparada às festas populares de Salvador. É para a superação desta assimetria e do consequente ofuscamento da diversidade festiva que se orienta esta coletânea.



EM SALVADOR E REGIÃO METROPOLITANA



MUDANÇA DO GARCIA: DIVERSIDADE E ALEGRIA NO CARNAVAL BAIANO¹

Carlos Henrique Cardoso

O CARNAVAL E A MUDANÇA

Quando se menciona sobre as características e o conteúdo programático do carnaval de Salvador, logo se imagina os desfiles dos trios elétricos, os ritmos, coreografias, os artistas e seus sucessos nacionalmente conhecidos que comandam os blocos e milhares de foliões pelas ruas da cidade. Essa particularidade da festa momesca em relação a outros locais do país no período carnavalesco é transmitida em rede nacional e comprova seu sucesso ante o número de turistas que ingressam na cidade nessa época.

¹ Este capítulo apresenta uma versão condensada do meu trabalho de conclusão de curso no bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia (UFBA), intitulado "A Mudança do carnaval e a Mudança no carnaval: a trajetória da Mudança do Garcia", apresentada em 2012.

A dinâmica desse carnaval – que dura exatos sete dias, se contarmos a quarta-feira da Barra, com seus desfiles de fanfarras e grupos de percussão que esse ano foi oficializado como “Circuito Sérgio Bezerra” – é sustentada através da aquisição de uniformes padronizados que dão acesso aos blocos, conhecidos como abadá, e também camisetas com diversas logomarcas publicitárias que dão direito a acessar os camarotes construídos ao longo do circuito para apreciação dos desfiles com maior comodidade e conforto. Enquanto com os abadá segue-se um trio elétrico específico (escolhido pelo indivíduo) por alguns quilômetros, do camarote pode-se ver todos os trios que passam diante de sua estrutura, sem sair do lugar e podendo consumir comidas e bebidas à vontade, caso o pacote adquirido para participação no local inclua tal vantagem. O financiamento de todo esse mercado carnavalesco é gerado por empresas patrocinadoras que investem na festa para obter o retorno praticamente garantido, mormente o número de foliões dispostos a pagar o preço oferecido. Completa o público desta festa os foliões avulsos chamados popularmente de “pipocas” que se espalham pelos espaços restantes, perfazendo uma grande multidão. Devido ao limite imposto por edificações e camarotes instalados, muitos desses locais impõem restrições espaciais, o que pode gerar apertos, empurrões e possíveis tumultos.

Todo esse evento é operado por prepostos municipais, policiais militares e outros profissionais contratados (como é o caso dos seguranças de blocos, chamados de “cordeiros”, que seguram um enorme cordão que circunda os blocos de trios separando-o dos demais foliões). Dois circuitos são utilizados para atender essa demanda: o circuito Osmar (no Centro da cidade) e o circuito Dodô (início da Orla Marítima, mais conhecido como “Barra-Ondina”). Há ainda um terceiro circuito oficial que se localiza no Pelourinho (circuito “Batatinha”), mas sem apresentação de trios elétricos. Esse circuito é restrito a shows de diversos gêneros em palcos armados em suas diversas praças e apresentação de algumas bandas e blocos que lembram antigos carnavais. Uma alternativa para quem não se dispõe a acompanhar os trios.

Todo esse cenário descrito perfaz o panorama do carnaval em Salvador, com alguns desdobramentos. Ocorrem manifestações festivas com o apoio da prefeitura em alguns bairros, descentralizando a festa e democratizando a brincadeira de quem não pode se deslocar para os circuitos oficiais, além de amenizar o contingente de foliões “pipoca”. Mas em um bairro vizinho ao circuito Osmar (e bem próximo também do circuito Dodô) existe uma

agremiação carnavalesca surgida há várias décadas que oferece um desfile com perspectivas distintas ao carnaval dos trios. Surgida bem antes da invenção do trio elétrico, essa agremiação conquistou grande parcela dos admiradores do carnaval. Trata-se de um bloco que arregimenta uma diversidade de manifestações ao longo de sua apresentação no caminho que o leva do bairro que o abriga – o Garcia – ao centro do circuito Osmar. Refiro-me à Mudança do Garcia, a entidade carnavalesca mais heterogênea do carnaval soteropolitano.

AS ATIVIDADES DO BLOCO

A Mudança do Garcia recebe a denominação de “bloco”, pois agrega um conjunto de foliões, embora siga uma proposta que contrasta com as demais agremiações. Seu desfile acontece em apenas um dia, a segunda-feira de carnaval. Seu cortejo se inicia no final de uma linha de ônibus do bairro, numa localidade chamada “Fazenda Garcia”, deslocando-se pelas principais vias até seu destino final no Campo Grande, que é o ponto inicial dos desfiles dos trios e blocos no circuito Osmar. A configuração estética e festiva que caracteriza o bloco é o que o torna único no contexto carnavalesco, podendo-se enumerá-las para melhor entendimento.

A Mudança do Garcia não é um bloco ligado a um trio elétrico. Sequer há trios na Mudança. Apenas alguns minitrios se apresentam. O bloco é um conglomerado de fantasiados, travestidos, fanfarras, bandas de percussão, pessoas vestidas aleatoriamente portando cartazes feitos de cartolina presos a hastes de madeiras contendo frases irreverentes e termos chulos, carroças (proibidas pela primeira vez a partir do carnaval de 2011, de acordo com um decreto municipal) e a marcante presença de membros de sindicatos e militantes de partidos políticos protestando contra as mazelas sociais, preocupações globais e reivindicando direitos trabalhistas, algo bem peculiar a essa entidade carnavalesca. Ou seja, o bloco acolhe ações plurais que asseguram seu extenso cortejo de expressividades heterogêneas, tornando-o único na festa.

A Mudança do Garcia não é um bloco credenciado, não há razão social, não arrecada impostos, e nem faz parte da programação oficial, controlada pelo órgão gestor do carnaval, a Empresa de Turismo de Salvador (Saltur).²

² Responsável pela administração e logística do carnaval.

É uma grande brincadeira que reúne todas essas “seções” em um animado desfile que transforma a Mudança do Garcia numa enorme manifestação com diversidades contrastantes, mas que reunidas simbolizam uma inusitada pluralidade.

UMA “ORGANIZAÇÃO DESORGANIZADA”

Ao iniciar-se, a direção da Mudança do Garcia não orienta os foliões ou os grupos (de manifestações políticas, culturais etc.) para a formação de “alas” ou posicionamento no cortejo. Quem assiste ao bloco, vê passar à sua frente todas as apresentações itinerantes (fanfarras, sindicatos, partidos políticos, grupos de capoeira etc.). A passagem completa do cortejo pode durar todo o dia, desde a manhã até o final da tarde, quando parte do bloco – pessoas portando cartazes, fantasiados, minitrios, e alguns movimentos políticos – adentram o circuito Osmar, no Campo Grande.

A entrada nesse circuito através do corredor central, no qual se localiza os camarotes das autoridades governamentais e da imprensa, não está previsto oficialmente, gerando tumulto e tensões ritualizados (que ocorrem todos os anos) entre os integrantes e os fiscais do portão. Nesse circuito desfilam os blocos de trio e blocos afros regulamentados que atendem a uma grade de horários determinada. A Mudança do Garcia, não sendo credenciada, nem partindo da concentração dos trios, não faz parte dessa programação. Existe um portão no corredor central que é utilizado para esse controle. No entanto, a Mudança do Garcia quando chega a esse circuito, praticamente “invade” o Campo Grande, pois encontra o portão sempre fechado. Dado o número de manifestantes no entorno desse portão, este acaba sendo aberto pelos fiscais em virtude do enorme contingente de pessoas que podem ser comprimidas pelas manifestações pertencentes ao desfile que vão se aproximando, podendo ocasionar acidentes. E, dessa forma, a Mudança do Garcia segue pelo circuito. Alguns participantes dirigem insultos às autoridades presentes e fazem gestos obscenos em direção a estes. Ao longo do desfile, alguns foliões desavisados se impressionam ao perceber a aproximação da Mudança, pois esta des- toa totalmente da apresentação dos trios. Com cartazes hilários, travestidos e fantasiados diversos, transformam o cenário visual, provocando expressões

de surpresa ou regozijo ante sua aparição. Logo que entra no circuito, o desfile vai se desfazendo, percorrendo poucos metros após a “invasão”.

A DIRETORIA

Para organizar essa desorganização, o bloco conta com uma coordenação. Há uma diretoria que se reúne dois meses antes do carnaval para tomar algumas decisões, como contratação de músicos, aquisição de material, ajuda comunitária, entre outros quesitos. Esses encontros acontecem em caráter informal, não contando nem mesmo com uma “ata”. Porém, apesar dessa informalidade, a Mudança do Garcia recebe uma subvenção da Saltur. Não fui informado sobre valores, mas os diretores afirmam ser suficiente para que a agremiação desfile sem problemas. Como não é regularizada, a verba é repassada via Associação de Moradores e Amigos do Garcia (AMAG), que apresenta CNPJ, documento essencial para que recursos sejam adquiridos. Pela lei, apenas organizações que contenham esse cadastro podem receber contribuição financeira. Os gastos giram em torno da contratação de músicos, material para elaboração dos cartazes, ornamentos, fantasias e outros detalhes.

A Saltur trata a Mudança do Garcia como um bloco especial, único nessa “categoria”, contendo matrícula no banco de dados da autarquia e reconhecendo-a como símbolo do carnaval por sua representatividade dentro da festa, com amplo reconhecimento popular. Daí a destinação dos recursos para incrementar o desfile e garantir uma maior participação no carnaval. Existe uma boa relação da Diretoria do Bloco com a gerência do órgão, inclusive com alguns pedidos de intervenções, como a tentativa dos coordenadores da Mudança em tentar diminuir a presença dos minitrios, veículos motorizados de médio porte que estariam amplificando demais a sonoridade das músicas executadas em detrimento das fanfarras e blocos de percussão, além de tomar grande espaço nas ruas do bairro. Juntamente com os diretores do bloco, a gerência da Saltur controla do camarote oficial o acesso a algumas manifestações, visto que a entrada de todo o desfile demandaria tempo demais no atraso das demais apresentações. Essa entrada da Mudança no corredor central, por sinal, provoca críticas veladas de alguns artistas que veem seu desfile prejudicado pela presença da agremiação vinda do Garcia.

A Mudança do Garcia tem uma história. Ou melhor, duas pelo menos. Os moradores mais antigos – e outros mais novos – citam versões a respeito do surgimento da agremiação. A mais “comportada” versa sobre um grupo de militares que resolveu organizar um bloco em que pudessem brincar na segunda-feira de carnaval, no final dos anos 1940. Nessa época, a segunda era um dia normal de trabalho, com o comércio funcionando regularmente. Esses militares denominaram de “Arranca Toco” o nome do novo grupo carnavalesco que acabara de nascer. Porém, essa nomenclatura logo foi modificada para “Faxina do Garcia”, pois o bloco utilizava objetos de limpeza e higiene pessoal como alegorias. Nesse período, a Fazenda Garcia não era pavimentada. O bloco tinha outro itinerário, modificado para o trajeto atual em 1960, quando obras municipais de infraestrutura levaram o asfalto para a via principal (atualmente rua Prediliano Pita). De acordo com os moradores, essa intervenção urbana teria provocado a troca do nome do bloco para Mudança do Garcia em referência às mudanças urbanas pela qual o bairro passava. O então prefeito Heitor Dias, com o apoio do então vereador Hebert de Castro (morador do bairro), teria sido responsável por essa ideia, prontamente aceita pelos membros da agremiação. Supunha-se que a “Faxina do Garcia” já gozava de certa representatividade para ter tal associação com as obras da prefeitura, a ponto de cogitar-se um novo batismo. A partir de então, a Mudança do Garcia passou a desfilar pelas ruas do bairro, aproximando-se mais dos circuitos oficiais, ganhando novas características e maior visibilidade local. O incremento de novas características como a introdução das carroças e dos cartazes teria acontecido justamente nesse período.

A segunda versão para a origem do bloco diz respeito a um evento importante ocorrido no bairro. Conta-se que uma mulher que residia na rua do Baú (atual rua Dom Manoel I) foi descoberta em seu ofício como prostituta e “convidada” a se retirar do local (teria sido expulsa). Era uma segunda-feira de carnaval o dia da sua saída do Garcia, e os moradores acompanharam a carroça que a conduzia para fora dos limites do bairro. Após o ocorrido, todos os anos os moradores comemoravam a expulsão dessa meretriz, o que teria originado um bloco: a Mudança do Garcia, que fazia referências à mudança da prostituta do local. Essa é a versão mais difundida e reconhecida

por quase todos os admiradores da entidade. Porém, ao contrário da primeira versão, esta segunda carece de registros em fontes secundárias e obras literárias que tratam da festa. Ela se faz presente no imaginário popular. Esta versão da Mudança do Garcia influenciada pela desocupação domiciliar de uma suposta mulher que “fazia vida” no bairro teria surgido na década de 1920. Há uma matéria de jornal do ano de 1930 que cita a participação da Mudança do Garcia no evento momesco daquele ano. No entanto, nada comprova que essa Mudança do Garcia nasceu após a expulsão da meretriz. Diz a matéria: “[...] a Mudança do Garcia foi o único bloco irreverente do carnaval, já que o povo estava com as atenções voltadas para as eleições presidenciais daquele ano, entre Getúlio Vargas e Júlio Prestes”. (LEAL, 2002, p. 107) O que causa estranheza na versão é que os moradores octogenários não recordam do acontecimento, nem nunca repassaram a seus descendentes essa história.

Porém, pode-se absorver da matéria o fato da Mudança do Garcia retratada já ser irreverente, assim como acontece com suas apresentações mais recentes. Existiram outras “mudanças” provenientes de outros bairros, o que na época deveria ser um tipo de bloco que “se mudava” de um bairro para o circuito, levando suas peculiaridades locais. Pouco se sabe sobre essas “mudanças”, não havendo referências a elas, tornando-se difícil a compreensão de como essas agremiações se organizavam.

A primeira versão que atesta a formação do “Arranca Toco” foi registrada e constatada por alguns habitantes do bairro. Ainda assim, não se pode desmerecer o conto da prostituta, sob a perspectiva desse imaginário cair em descrédito. Tal versão reforça a importância da Mudança do Garcia e o orgulho que ela desvela para a cultura festiva local.

A PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Desde sua origem, a Mudança do Garcia sempre abrigou fantasiados, fanfaras, alegorias e muita animação. Pessoas de diversas idades seguem o bloco pelas ruas. O que não é muito comum no âmbito do carnaval em geral são as manifestações políticas através de cartazes com protestos e críticas. Não que o carnaval não registrasse tal atitude em outros tempos, mas é interessante observar que essa característica compõe o “diferencial” do desfile da

Mudança, caracterizando-se como uma “alegoria” do cortejo. Desde sua origem, a Mudança do Garcia começa o desfile pelas ruas do bairro com foliões ostentando cartazes feitos com papel cartolina fixados a hastes de madeira com frases irreverentes e hilárias, contendo críticas como reclamações dos serviços comerciais do Garcia ou anedotas que incluíam o nome de algum desafeto ou comerciante antipatizado. Houve, no entanto, uma “progressão” destes protestos ao longo dos carnavais. Durante os anos 1980, começou a adesão gradativa de grupos políticos organizados e sindicatos mudando o tom e o contexto crítico utilizado até então. Esses novos adeptos passaram a cobrar atuações governamentais e reivindicar mudanças em estatutos trabalhistas. Passou-se então de uma crítica espontânea para uma crítica direcionada a ocupantes dos poderes executivo e legislativo e ao setor patronal.

Essas representações políticas ganharam força dentro do desfile, tornando-se um anexo numeroso. Até mesmo entidades acadêmicas participam. Muitos colaboradores e admiradores da Mudança não veem com bons olhos toda essa manifestação política: fala-se que essas manifestações estariam “intelectualizando” demais uma brincadeira, além de transformá-la numa prática racionalizada. Percebe-se, atualmente, que alguns cartazes outrora feitos artesanalmente já estão sendo produzidos em gráficas. Todo esse aparato político-partidário já se faz presente há muitos anos, tornando-se cenário característico e diferenciado dentro de um bloco carnavalesco, que a princípio, teria propostas de deixar toda essa “seriedade” fora de sua alçada.

Não se tem uma data exata da entrada desses movimentos políticos. Uns citam o fim dos anos 1970, outros o decorrer dos anos 1980. De toda forma, parece sugestivo essas transformações ocorrerem justamente num período bastante significativo na história do país, durante a abertura política nos anos do regime militar, que coincide justamente com a maior participação desses grupos politizados.

NOVAS MUDANÇAS: PEQUENO RELATO DA MUDANÇA DO GARCIA NO CARNAVAL DE 2014

A tradicional Mudança que ocorre toda segunda-feira de carnaval, ocorreu no dia 3 de março. Nesse ano houve uma tentativa da administração municipal

em denominar o local do desfile como “Circuito Riachão”, homenagem ao referido sambista que é morador do bairro há 92 anos. Pela primeira vez em sua história, a Mudança do Garcia apareceu na grade da programação do carnaval junto aos blocos oficiais e dos trios elétricos.

Eu estava hospedado no bairro do Garcia desde a sexta-feira, 28 de fevereiro. Logo pela manhã – depois de mais uma noite de folia – resolvi caminhar pelas ruas da localidade. Passavam das 10h e não havia ainda movimento algum de bandinhas ou qualquer outra manifestação. Depois de uma hora, retornei ao bairro e o movimento de pessoas só crescia, mas ainda não se via grupos de percussão nem fanfarras, cartazes, nada. Somente por volta de meio-dia, apareceram grupos carregando banners e faixas contendo frases contra a violência doméstica, respeito às diversidades e proteção aos animais. Logo depois apareceram as primeiras bandas de sopros “arrastando” alguns foliões. Naquele momento, o número de foliões ainda era relativamente pequeno. Por algum motivo, não me dirigi ao final do percurso como faço todos os anos, retendo-me com algumas pessoas que comentavam sobre suas impressões do carnaval que se sucedia. Esses foliões eram cidadãos so-teropolitanos. Dos poucos que interpelei, não havia turistas ou visitantes de outros locais da Bahia, o que atesta que a Mudança do Garcia tem grande repercussão na cidade e seu entorno, mas ainda carece de maior destaque entre os visitantes.

Desde que a justiça liberou o desfile de animais nas festas populares da Bahia, não vi notícias de participação destes em qualquer folguedo. No bloco não foi diferente. Não foi notado em momento algum o uso de cavalos, mulas, jegues e jumentos em carroças, presença que anos atrás não podia faltar. Essa então foi a quinta edição sem esses animais.

Passava das 14h. Depois de algumas bandinhas, resolvi adentrar a rua Prediliano Pitta – principal via da Fazenda Garcia. Mas fui impedido. De repente, uma multidão acompanhava o primeiro minitrio que se aproximava. Impossível passar. A rua, não tão larga, ficou pequena, ante a quantidade de pessoas que vinham em sentido contrário ao meu. Em muitos anos de participação na Mudança do Garcia, pela primeira vez não consegui me aproximar do local onde se inicia o desfile. Vieram depois em sequência alguns grupos percussivos. Percebi que o minitrio estava causando o congestionamento de foliões (lembrei-me que o diretor da Mudança do Garcia me disse

que gostaria de impedir a presença desses pequenos caminhões). A amplificação desses palcos ambulantes reduz a audição de outros grupos musicais, e ainda retiram o pouco espaço, reduzido pelo número de pessoas que seguem cada vez mais esses minitrios. Porém, apenas esse minitrio desfilou, indicando, talvez, um esforço de organização da festa limitando o acesso desses caminhões no desfile.

Retornei a casa onde estava hospedado às 18h, já sem manifestações e com os foliões deixando o bairro. Muitos seguiram para o Campo Grande, e a multidão foi se dispersando. O que me chamou atenção nesse ano foi a ostensiva presença de evangélicos de uma igreja local a empunhar cartazes de louvores. Pouco comunicativos, afirmaram estar pregando o evangelho. Cansados, preferiram manter-se apenas segurando as placas, esperando que alguém naquele meio festivo pudesse observar suas mensagens. Um alto-falante da igreja comunicava a todo instante salmos e versículos, além de discursos evangelizadores.

CONCLUSÃO

Considerando as diretrizes do carnaval oficial de Salvador, com a comercialização dos abadás e disposição dos camarotes privativos, vê-se que a Mudança do Garcia faz um carnaval alternativo, mais pluralizado e heterogêneo, apesar de estar inserida no contexto geral da folia. Suas distinções provocam admiração e simpatia de uma grande parcela de foliões que ocupam de forma ostensiva as ruas do aconchegante bairro do Garcia. A pluralidade de atrações presentes no desfile deste bloco já o faz único, mormente a aceitação de várias manifestações em seu interior. Não há regras para participar, apenas o “espírito carnavalesco” presente em cada indivíduo.

Suas origens desconstruídas enriquecem o simbolismo de toda sua representatividade, tendo como suposta aparição uma inusitada expulsão de uma meretriz para além dos limites do bairro, gerando toda brincadeira que cerca a agremiação. Igualmente interessante é a incorporação de seus elementos característicos, a exemplo dos militantes políticos e sindicalistas defendendo suas bandeiras. Ainda sobre esses movimentos de teor político, a apresentação destes enriquece as formas de expressão do carnaval que, segundo

Da Matta, seria “a suspensão temporária das regras de uma hierarquização repressora, o princípio social da inversão”. (DA MATTA, 1997, p. 352) Ou seja, como bloco carnavalesco, a Mudança do Garcia sugeriria a transgressão das forças políticas que se fazem presentes. No entanto, a alegria e a festividade no bloco continuam asseguradas, agregando as manifestações políticas como colaboradoras dessa festividade.

Enfim, toda “parafernália” que compõe o desfile da entidade tem seu lugar garantido na pluralidade do carnaval de Salvador, incorporando uma diversificação de elementos que só faz engrandecer seu cortejo. Parece-me, assim que o bloco configura uma marca dissonante frente a um carnaval capitalizado pelos trios elétricos, garantindo um diferencial festivo que é a principal missão da Mudança do Garcia no carnaval baiano.

REFERÊNCIAS

- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros, e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FELIX, A.; NERY, M. *Bahia, carnaval*. Salvador: [s.n], 1988.
- LEAL, G. C. *Perfis Urbanos da Bahia: os bondes, a demolição da Sé, o futebol e os galegos*, Salvador: [s. n], 2002.
- TRINDADE JUNIOR, R. Mudança do Garcia: o Carnaval do Riso e da Crítica. Disponível em < <http://oohodahistoria.org/culturapopular/artigos/risoecritica.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2001.

SÃO LÁZARO: FESTA DE ENCONTROS RELIGIOSOS

Cleidiana Ramos

No último domingo de janeiro, que em 2014 caiu no dia 26, na Estrada de São Lázaro, no bairro da Federação, o vai e vem dos estudantes da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), deu lugar aos grupos de devotos, formados, principalmente, por idosos, vestidos de branco. Outros arriscaram roupas mais condizentes com o sol de janeiro na capital baiana, como bermudas, denunciando sua condição de turista ou de frequentador assíduo das chamadas festas de largo.

De 4 de dezembro, dia de Santa Bárbara, até o fim de fevereiro ou início de março, quando geralmente celebra-se o carnaval, ocorrem 10 das festas sediadas em área pública na capital baiana. Elas também são chamadas de lavagens.¹ Todas estão diretamente ligadas a celebrações religiosas onde o

¹ As festas pré-carnavalescas são as seguintes: Santa Bárbara (4/12); Nossa Senhora da Conceição (8/12); Santa Luzia (13/12); Bom Jesus dos Navegantes (1/1); Festa de Reis (6/1); Lavagem do Bonfim (segunda quinta-feira após a Festa de Reis); Festa de Ribeira (primeira



Figura 1. Festa de São Lázaro

Fonte: A Tarde – Centro de Documentação do Jornal (1979).

catolicismo aparece associado a ritos das religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda.

Nesse conjunto, a Festa de São Lázaro apresenta características diferenciadas: é realizada fora do circuito das outras, que ocorrem à beira-mar ou em localidades da Cidade Baixa, como a Festa de Nossa Senhora da Conceição; tem uma parte “profana”, mais discreta; e romaria com sacrifício, pois para chegar ao templo é necessário andar cerca de 1,2 km sem o embalo dos sambas ou das bandas de sopro e percussão que ajudam a vencer os 8 km da

segunda feira após a Lavagem do Bonfim); Festa de São Lázaro (último domingo de janeiro); Festa de Iemanjá (2/2) e Lavagem de Itapuã (última quinta-feira antes do carnaval). A pesquisa envolve mais duas festas: a Festa da Pituba, que perdeu a lavagem, mas mantém a missa e a procissão; e a Lavagem de Ondina, que foi extinta no fim da década de 1990.

Lavagem do Bonfim. Mesmo para quem tem carro a caminhada é necessária, pois o trânsito é alterado.

Para apresentar a festa vou utilizar uma metodologia com base na observação feita durante um período de nove horas no dia em que ela aconteceu e também imagens do Centro de Documentação do Jornal *A Tarde* (Cedoc) que são meu atual objeto de pesquisa.² As fotografias ajudam a apresentar elementos que compõem o imaginário sobre a festa como mostra o discurso imagético e textual do jornal, fundado em 1912 e que é o mais antigo em circulação diária dentre os quatro títulos da chamada grande imprensa atualmente existentes em Salvador.³

Com base na classificação usada pelo Cedoc, considero a igreja como a referência. No arquivo, ela é a principal categoria da organização sobre o tema e parte convergente de todas as fotografias selecionadas ao culto de São Lázaro, inclusive a festa como mostra a Figura 1. Cada pasta de papel que guarda as imagens tem um código numérico que serve para permitir a sua localização. A principal, denominada “Igreja de São Lázaro”, recebeu o número 6310. A partir dela foram organizadas as subcategorias: Procissão de São Lázaro (6310A); Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina (6310 B); Tabuleiros de Omolu (6310 C); Festa de São Lázaro (6310 D) e Igreja de São Lázaro – Banho de Pipoca (6310 E).

São 244 imagens na coleção com predominância das imagens do templo – fachada e interior (85); seguida da festa (50) e do banho de pipoca (46). As outras categorias tem total de imagens nessa ordem: Procissão de São Lázaro (33); Tabuleiros de Omolu (18); e Casa de Omolu e Obaluaê – Ondina (12).

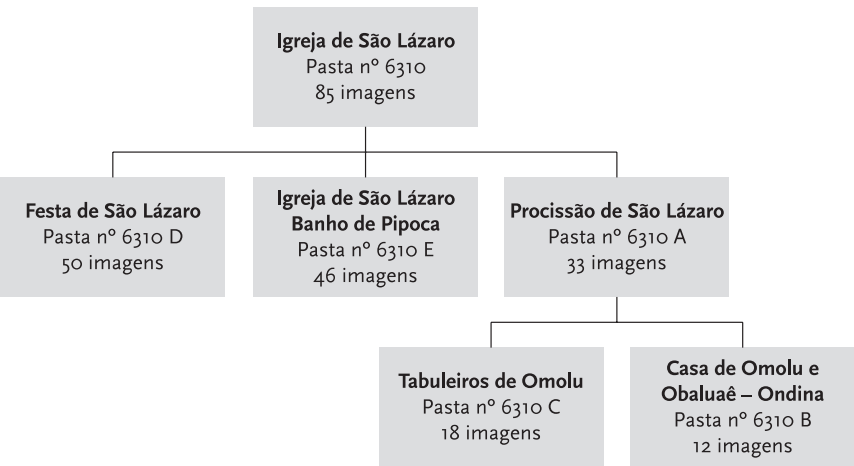
Com base no gráfico a seguir, podemos perceber que os elementos relacionados às reminiscências afro-brasileiras são maioria na classificação referente à Igreja de São Lázaro, pelo menos para o jornal, que vende notícia e, por isso, tem que adequá-la ao gosto do seu público. Portanto, “banho de pipoca”, “tabuleiros” e “casa de Omolu e Obaluaê” juntam-se à festa para

2 Para análise das imagens, sigo um método proposto por Bóris Kossoy (2001, 2007) que permite a sua decomposição em elementos constitutivos (fotógrafo, assunto, tecnologia) e coordenadas de situação (espaço e tempo).

3 Os outros jornais de circulação diária, pela ordem de fundação, são: *Tribuna da Bahia* (1969); *Correio* (1978) e *Massa!* (2010). Esse último faz parte do Grupo A Tarde e surgiu para disputar mercado com o *Correio* a partir de conteúdo voltado para um público definido como classe C.

formar o conjunto do que é mais importante como categoria de classificação do espaço “igreja” e do que acontece no seu entorno.

Figura 2. Distribuição de imagens por pasta de classificação no Cedoc⁴



Fonte: Elaborada pela autora.

Em São Lázaro, como percebi *in loco*, mas também na representação fotográfica de *A Tarde*, o culto católico é predominantemente influenciado pela herança afro-brasileira. A força da matriz africana é tamanha que o personagem de uma parábola foi alçado à condição de santo a partir da aproximação com Sakpata, Omolu, Azoany e Obaluaê.

A igreja, os ritos que sedia e a relação que os devotos e o imaginário da cidade mantêm com esse lugar de culto exigem a reflexão sobre a persistência e força do sincretismo ou, para evitar a palavra já tão desgastada, podemos falar de interações religiosas, um fenômeno discutido em estudos clássicos, como destacou Roger Bastide (1971), e que continua a receber a atenção de autores mais contemporâneos como Richard Price, Sérgio Ferretti, Sidney Mintz, dentre outros. Segundo Ferretti (1995), a lógica de um fenômeno como esse é um desafio devido à sua característica ambígua e contraditória.

4 Modelo de classificação no Cedoc com categoria principal e subcategorias.

A história que pode começar a nos guiar na busca para entender a crença que sustenta a devoção a São Lázaro está no evangelho atribuído a São Lucas, capítulo 16, versículos de 19 a 31:

Havia um rico que se vestia de púrpura e linho fino, e dava banquete todos os dias. E um pobre, chamado Lázaro, cheio de feridas, que estava caído à porta do rico. Ele queria matar a fome com as sobras que caíam da mesa do rico. E ainda vinham os cachorros lambê-lhe as feridas. Aconteceu que o pobre morreu, e os anjos o levaram para junto de Abraão. Morreu também o rico e foi enterrado. No inferno, em meio aos tormentos, o rico levantou os olhos, e viu de longe Abraão, com Lázaro ao seu lado [...]. (PIATEK, 2005, p. 26)

Há outro Lázaro citado no Novo Testamento, que é conhecido como “Lázaro de Betânia” e que, após morrer de um mal desconhecido, é ressuscitado por Jesus. Mas esse Lázaro não tem feridas na pele e não era pobre. O Lázaro literário, por outro lado, tem as características que permitiram a sua associação com as divindades do candomblé detentoras do poder sobre as doenças contagiosas e sobre a morte.

O templo para o culto a São Lázaro em Salvador é um dos mais antigos da cidade. No primeiro registro sobre a igreja conhecido até agora, de 12 de outubro de 1737, está a expressão “que de novo se pretende fazer”, o que indica que já existia no local um espaço para a devoção a São Lázaro. (PIATEK, 2005, p. 18)

Ao lado da igreja existia um lazareto, que era uma espécie de abrigo para doentes abandonados, principalmente os que sofriam de doenças contagiosas. O local é citado em outro documento como abrigo para pobres e escravos desembarcados da África. (PIATEK, 2005)

De construção pobre, o lazareto transformou-se em um casarão de estilo colonial, onde atualmente está a sede da Fundação para Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). O conjunto – casarão, igreja e área do entorno – foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) em novembro de 2004.

Essa condição de assistência aos marginalizados – pobres e escravos – marcou profundamente a história da igreja de São Lázaro. O atual reitor do santuário padre Cristóvão Prizychocki, 34 anos, afirma que há uma identificação imediata de pessoas que têm problemas de saúde, geralmente, de baixa renda, com o santo e o culto que se faz na igreja:

São Lázaro é um homem sofrido que recebia durante essa vida terrestre só os males. Ele é o exemplo de fê e perseverança em Cristo Jesus, daquela fê firme em Deus. A maioria do povo que vem aqui é o povo sofrido, é o povo que enfrenta transporte difícil, as dificuldades, assaltos, miséria engano injustiça, preconceito, tudo.

Afirma o padre que é polonês e está à frente da igreja há três anos.

Além da devoção a São Lázaro, a igreja tem o culto a São Roque. Esse último é um personagem histórico com dados biográficos conhecidos como a nacionalidade francesa e a sua dedicação, no século XVI, aos doentes da “peste negra”.

Sabemos, portanto, que o culto a São Lázaro estava mais ou menos sedimentado, no século XVIII, a ponto de ter ocorrido uma doação de terras para ampliar o espaço dedicado a ele. Ferretti (1995) e também Parés (2006), mostram a importância do culto a divindades que protegiam contra epidemias como a de varíola na região do Daomé onde hoje está o Benim e a sua fronteira com a Nigéria, locais de onde vieram vários dos povos fundamentais para o estabelecimento das religiões afro-brasileiras como se encontram hoje na Bahia. Daí não é surpresa a vinculação desse personagem bíblico com deuses africanos.

Curioso é que, na década de 1970, a Igreja Católica resolveu fazer uma revisão no calendário dos santos. Os que tinham biografias com imprecisões históricas tiveram suas festas tornadas opcionais. Nessa lista estão dois santos muito populares na Bahia e que possuem forte associação com o candomblé: Santa Bárbara e São Jorge.

Já São Lázaro não perdeu seu *status*, mesmo sendo um personagem fictício. Aliás, até estudiosos de temas relacionados às devoções populares o confundem com o de Betânia, o que talvez lhe tenha servido de escudo. Em *Santos e festas de santos na Bahia*, Waldir Freitas Oliveira (2005) o aponta como o irmão de Marta e Maria Madalena.

A mesma confusão entre os Lázaros é feita por Câmara Cascudo (1995) que descreve um ritual chamado de “mesa de São Lázaro” no Maranhão e no Piauí. Consiste, segundo Cascudo (1999), na instalação de um banquete para cachorros como pagamento de promessas a São Lázaro. O cão é um animal tido como sagrado por sua importância na história do santo.

A igreja e a Festa de São Lázaro se destacam, ao meu ver, porque mostram de forma mais nítida um caso em que o candomblé é o lado mais visível da justaposição, pois quando se fala em sincretismo ou associação religiosa, na maioria das vezes, parte-se do pressuposto de que o catolicismo é a principal fonte da influência. Mas, nesse caso específico, o santo católico, que é uma figura narrativa, ganhou “carne e osso” apenas porque foi aproximado do orixá Obaluaê e de voduns como Sakpata e Azoany. Mesmo os que se declaram católicos, ao menos por garantia, aderem ao rito do “banho de pipoca”, chamada de “flor do Velho”, para afastar energias negativas que são capazes de retirar a saúde.

A crença popular fez até uma divisão por faixa etária. São Roque é associado a Omolu, definido como uma versão mais jovem da divindade de origem africana. Já São Lázaro é equiparado a Obaluaê, uma faceta idosa que impõe usar branco como Oxalá, e não à toa é também chamado de “O Velho” pelos devotos.

Aqui vemos, portanto, que embora pouco valorizado nos estudos acadêmicos ou já esquecido pelas lideranças mais jovens dos cultos afro-brasileiros, que se afastam cada vez mais do costume de vincular os ritos dos seus terreiros às práticas católicas,⁵ o sincretismo continua a se fazer presente e de uma forma não tão discreta. (FERRETTI, 1995)

A prática ou não de atitudes de hibridização e ressignificação engloba até uma disputa no campo do que seria puro, como aparece no trabalho pioneiro de Nina Rodrigues citado por Roger Bastide (1971, p. 35, grifo nosso):

5 Era muito comum que, após o rito de iniciação, as novas sacerdotisas cumprissem a obrigação de assistir missas em determinadas igrejas como complemento das obrigações religiosas. Um manifesto divulgado em 1983, liderado por Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, teve um papel importante no combate, ao menos no discurso, ao sincretismo. Mesmo que suas lideranças na época tenham assinado, terreiros como Casa Branca, Gantois e Bogum mantêm ritos associados aos católicos.

[...] Era ele assim (*Nina Rodrigues*) levado a distinguir dois tipos de candomblés – os africanos e os nacionais – e dois sincretismos – o dos africanos puros que simplesmente ‘justapõem’ o culto católico a suas crenças e práticas ‘fetichistas’ e que concebem os orixás e os santos ‘como de categoria igual ainda que perfeitamente distintos’, e o dos crioulos, em que ele nota ‘uma tendência manifesta e incoercível para identificar os (dois) ensinamentos’. A aculturação é então por ele concebida como uma europeização progressiva do negro, moderada pela ‘incapacidade ou morosidade de progredir por parte dos negros’.

Diferentemente da tese de Nina, o que percebemos ao acompanhar a Festa de São Lázaro, como fiz, é a persistência de um repertório de ritos executados à revelia de uma ortodoxia tanto do catolicismo como do candomblé. A manifestação acontece em uma Igreja Católica, de acordo com os ritos litúrgicos romanos, mas com espaço para elementos que podemos chamar de afro-baianos pelo menos, pois em Cuba, por exemplo, acontecem de outra forma como veremos mais adiante. A segunda missa de um conjunto de quatro é chamada de “Afro” e foi a que reuniu o maior público rivalizando apenas com a que antecedeu a procissão.

Além disso, na frente do templo, ficam as bancas de madeiras onde pessoas que se definem como sacerdotes e sacerdotisas do candomblé oferecem o serviço de passar pipocas no corpo para afastar as energias negativas.

A Figura 3 foi usada para ilustrar a reportagem intitulada “Adeptos do Candomblé banham-se em pipoca”, publicada na edição do dia 29 de janeiro de 1985, na página 3. O texto mostra que, ao menos para o jornal *A Tarde*, o banho de pipoca é um elemento essencial da festa oficialmente católica:

Entre os banhos com as ‘flores de Omolu’ – pipoca de preceito, sem sal – orações no interior da igreja e muito samba do lado de fora, prosseguiu, ontem, animada a Festa de São Lázaro, cujo ponto alto foi a lavagem das escadarias, ocorrida no sábado. Tradição que se perde no tempo, as homenagens prestadas a São Lázaro – ou Omolu para adeptos do Candomblé – atraem anualmente para a pequena igreja da Federação centenas de pessoas, que se dividem entre a religiosidade e a curtição pura e simples de mais uma festa de largo”. (ADEPTOS..., 1985, p. 3)



Figura 3. Banho de pipoca
Fonte: *A Tarde* – Centro de Documentação do Jornal (1985).

O texto prossegue sem descrever os ritos católicos e cita um elemento que esse ano esteve ausente: a lavagem das escadarias realizada por mulheres caracterizadas como “baianas”. Embora citado como uma prática de candomblé, ainda não encontrei em estudos clássicos sobre essa religião uma referência sobre o banho de pipoca dentro da liturgia no ambiente dos terreiros, na forma individualizada de passá-la pelo corpo como acontece no entorno da igreja. Creio que é uma ritualização criada especialmente para a área pública e que é exclusiva, em Salvador, da área externa da igreja de São Lázaro.

O difícil também é identificar a origem precisa desses ritos diante da diversidade de povos que vieram para a Bahia:

[...] o povoamento europeu, em sua maior parte, foi feito por grupos de colonos que representavam tradições culturais nacionais específicas – inglesas, holandesas, francesas etc. Admite-se que, muitas vezes, esses grupos eram originários de determinadas províncias ou regiões, o que conferia um caráter provinciano particular à sua instalação. [...] Os africanos escravizados, contudo, foram retirados de partes diferentes do continente africano, de numerosos grupos linguísticos e étnicos e de diferentes sociedades das várias regiões [...]. (MINTZ; PRICE, 2001, p. 20)

Vale destacar, como lembram os autores, que alguns grupos poderiam compartilhar algum tipo de estrutura semelhante que permitiu a reorganização no novo mundo, mas diversa do que poderia ser o modelo original como mostram o candomblé brasileiro, a santeria cubana e o vodu haitiano. Em um contexto de escravidão não seria possível transplantar instituições em sua inteireza ou pureza, conceitos sustentados apenas do ponto de vista ideológico. “As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes.” (MINTZ; PRICE, 2001, p. 19)

Analisando, portanto, a Festa de São Lázaro, o que vemos não é um rito católico com elementos do candomblé “escondidos”, mas o que podemos chamar de resignificação a partir da combinação de elementos com origens diferenciadas que conseguem se aproximar por semelhança e formar uma nova representação. Deve-se, portanto, ter atenção com fatores como localização geográfica e contextualização histórica.

Em Cuba, por exemplo, a festa de São Lázaro é diferente da baiana em alguns aspectos. Há semelhança com a associação entre o Lázaro da parábola, também chamado São Lázaro das Muletas, e a divindade Babalu Aye; a romaria para resolver problemas de saúde, mas a cor das vestes atribuída ao santo, por exemplo, é roxo e não há o banho de pipoca.

O santuário em homenagem ao santo fica em Rincón, localidade a 20 km da capital cubana, Havana. Os romeiros fazem peregrinação sempre apelando para o sofrimento físico – arrastando peso, por exemplo.

Já em Guanacaboa, a 15 km de Havana, há um ritual que mistura tradições de matrizes africanas em Cuba como ritos da Regla de Ocha e da Sociedade Secreta Abakuá que reúne apenas homens. A festa em homenagem a São Lázaro dura três dias e é comandada pelo babalaô Erique Hernández Armenteros, 94 anos, um dos sacerdotes mais respeitados no país.

Todas essas informações sobre o culto a São Lázaro em Cuba são de um episódio do programa intitulado *Na Fé com Arthur Veríssimo*, que é transmitido pelo canal a cabo Discovery. O episódio intitulado “Peregrinação de São Lázaro” foi veiculado no dia 5 de março de 2014 e reforça a observação de Mintz e Price (2001) sobre a inexistência de uma única cultura coletiva africana nas Américas.

O mais correto, portanto, é falar na construção de modelos que foram possíveis a partir dos fragmentos de elementos que sobreviveram à travessia do Atlântico na memória e na prática de indivíduos. Mesmo esses elementos recriados no Novo Mundo também se modificam com o tempo. O banho de pipoca em São Lázaro, por exemplo, já ganhou novos ingredientes como as folhas e até questionamento sobre a sua condição de elemento do “candomblé puro”.

Conversando com pessoas do candomblé puro, aquilo que acontece na porta da Igreja não é aceito pelo candomblé. Muitas vezes isso não é do candomblé. São certas coisas que preciso realmente estudar e conhecer melhor ainda,

afirma o padre Cristóvão.

Ao mesmo tempo, o padre reconhece que as pessoas que se submetem ao banho de pipoca estão em busca de purificação:

Aquele ritual que acontece aqui é um momento também de purificação. A pessoa diz que para entrar no templo sagrado quer se purificar.

Uma das sacerdotisas que fica na entrada da igreja e que vou preservar a identidade, pois no dia da festa o grupo dos que ministravam o banho de pipoca era muito reduzido – quatro pessoas – afirma que é ialorixá, mas que foi perseguida pelos outros que oferecem o banho por seguir o que considera os trâmites corretos:

Trago essa sacola cheia de folha que vem da ilha: capiangá, murici, pau pombo, são gonçálinho, aroeira, guiné, quebra-feitiço, desata nó. É tudo folha de descarrego. Às vezes trago perobinho e akokó. Rezo as pessoas, quebro e jogo fora. Você não pode passar a folha que passou em uma pessoa em outra. E eles trabalhavam tudo assim até que eu cheguei. Me perseguiram e até meu balaio de pipoca jogaram no chão para me forçar a sair daqui. Mas São Lázaro que me botou aqui e quebrou toda a força deles e agora tá tudo quietinho olhando eu trabalha.

A GRUTA

Outro elemento que aparece na coleção de *A Tarde* como subcategoria da classificação sobre a igreja é a denominada “Casa de Omolu e Obaluaê”. Ela também é citada no livro *Santuário de São Lázaro*, assinado pelo padre Marcos Piatek como um elemento do culto que remete às tradições cristãs das ermidas e dos eremitas.

A imagem (Figura 4) é bastante curiosa. Aos pés do homem está uma figura que parece ao mesmo tempo uma boneca e uma criança. Mas a fotografia acima não foi a escolhida para publicação na matéria que faz referência ao local na edição de *A Tarde* do dia 27 de janeiro de 1978, intitulada “Gruta de São Lázaro terá imagem e cruz de 6 metros”.

A foto utilizada traz o mesmo personagem, mas ele aparece na parte externa da gruta e não há menção à sua identidade. Além da descrição dos ofícios religiosos sobre a festa que será realizada no local, há a informação de que o cardeal-arcebispo de Salvador, Dom Avelar Brandão Vilela, autorizou o assentamento de uma imagem e de uma cruz na gruta. Mais uma concessão da hierarquia católica à síntese com os cultos afro-brasileiros.

Na edição da festa de 2014 não ouvi menções a romarias para a gruta. Em conversa informal, um funcionário do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) me disse que não fosse lá sozinha, pois é perigoso. Com o professor Jaime Sodré, especialista em cultura afro-brasileira, obtive a informação de que, atualmente, o irmão de um vereador tem a guarda do acesso à gruta. Tentei contato, mas ainda não obtive sucesso.



Figura 4. Casa de Omolu e Obaluaê

Fonte: *A Tarde* – Centro de Documentação do Jornal (1978).

ESPAÇO PARA REFLEXÕES

Com base na observação da Festa de São Lázaro, dá para perceber que a reflexão sobre conceitos como continuidade e descontinuidade, associação religiosa, ressignificação, mais apropriados diante do desgaste da palavra sincretismo, é extremamente necessária em uma análise sobre os fenômenos religiosos na Bahia.

Mesmo com mudanças, inclusive do ponto de vista ideológico a partir da negação à vinculação aos ritos católicos de lideranças mais jovens que estão à frente dos terreiros baianos, não dá para ignorar o processo de associação e encontro entre tradições religiosas. Um exemplo é que ela está presente em pelo menos 10 eventos festivos da cidade influenciando a construção da representação sobre essas manifestações em um produto jornalístico de grande circulação como mostram as imagens de variadas épocas pertencentes ao Cedoc/*A Tarde*.

Análises sobre processos dessa natureza são pertinentes para compreender a complexidade da construção da religiosidade afro-brasileira, mas também de outras correntes, como o catolicismo, que teve a sua liturgia e repertório de crenças, inclusive, alterados por essa interação.

REFERÊNCIAS

- ADEPTOS do candomblé banham-se em pipoca edição. *A Tarde*, Salvador, 29 jan. 1985. p. 3
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livaria pioneira Editora: Ed. Univ. S. Paulo, 1971.
- CASCUDO, C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.
- GRUTA de São Lázaro terá imagem e cruz de 6 metros edição. *A Tarde*, Salvador, 27 jan. 1978. p. 2.
- KOSSOY, B. *Fotografia & história*. 2. ed. Cotia, SP: Ateliê, 2001.
- KOSSOY, B. *Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo*. Cotia, SP: Ateliê, 2007
- MATORY, L. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998.
- MINTZ, S.; PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- OLIVEIRA, W. F. *Santos e Festas de Santos na Bahia*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2005.
- PARÊS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2006.
- PARÊS, L. N. Memórias da escravidão no ritual religioso: uma comparação entre o culto aos voduns no Benim e no Candomblé baiano. In: REIS, J. J.; AZEVEDO, E. (Org.). *Escravidão e suas sombras: estudos de um grupo de pesquisa*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 111-142.
- PIATEK, M. *Santuário de São Lázaro*, Salvador: Missionários Redentoristas, 2005.
- VAINFAS, R.; SOUZA, M. M. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV- XVIII*. Tempo, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 95-118, 1998.

UM NATAL BRASILEIRO: A PRODUÇÃO DE SENTIDOS NO BAILE PASTORIL QUEIMADA DA PALHINHA

Wayra Silveira

O baile pastoril queimada da palhinha é a derradeira festa devocional do ciclo natalino em diferentes localidades do Brasil. Na comunidade de Palmares, município de Simões Filho, Bahia, ainda é festejado e compõe o inventário das manifestações religiosas da cultura popular tradicional de Salvador e da sua Região Metropolitana.

Pinto de Aguiar escreveu no prefácio do livro *Bailes Pastoris na Bahia* que essa celebração constitui uma das nossas mais antigas e ricas manifestações, reunindo expressões de literatura oral, de composição musical e de arte dramática. (MORAIS FILHO et al., 1957) Nos seus estudos, Moraes Filho e colaboradores (1957) registra a existência de uma Queimada da Palhinha em São Sebastião do Passé, localidade próxima a Salvador. Luís da Câmara Cascudo (1984) define o termo “queima” como bailes pastoris dançados em frente à lapinhas em homenagem ao Senhor Deus Menino que, à meia-noite, queimam as palhas que enfeitavam o altar, e afirma que ela acontece na mesma noite da festa dos Reis. Cita Rodrigues de Carvalho (apud CASCUDO, 1984, p. 650):

A nota final das representações pastoris é a queima; a latada, que forma a gruta e a bíblica Belém, é desmanchada; e as pastoras levam feixinhos de gravetos, fazendo uma fogueira, que logo arde. A jornada da queima é saudosa, e aos corações das raparigas inspira muitas apreensões [...].

Câmara Cascudo (1984, p. 650) cita ainda Ascenso Ferreira que afirma que a “queima das palhinhas”, ou “queima da lapinha”, é um cerimonial quase desaparecido e raramente ressuscitado, “quando uma lapinha desperta do sono velho e canta as loas velhas”. Zilda Paim (1999) também faz referência à Queimada da Palhinha de Passé.

A partir de pesquisa bibliográfica foi possível registrar a existência atual deste baile pastoril nas seguintes cidades, a maior parte delas no Nordeste brasileiro: Recife e Região Metropolitana, Olinda, Maceió, São Luís, João Pessoa, Vila Velha. Na Bahia, tive notícias desta manifestação nas seguintes municípios pertencentes ao Recôncavo baiano e à Região Metropolitana de Salvador (RMS): Salvador, Camaçari, São Sebastião do Passé, São Francisco do Conde, São Félix, Saubara, Feira de Santana, Madre de Deus e Itaparica.

Em Portugal, segundo Ernesto Veiga de Oliveira (1995), é costume nos festejos de Natal na Vila do Conde, no Mindelo e na Póvoa do Varzim homenagear o nascimento de Deus Menino espalhando palhas no chão ao redor do fogo e cantando versos. Oliveira diz ainda que na Suécia e na Dinamarca as palhas são usadas para anunciar a chegada do Natal. Recolhi informações de que existiriam ainda hoje grupos de pastores e agricultores, no sul da França, na região da Provence, que homenageiam o nascimento de Deus Menino e ainda realizam a *Pastorale*, dramatização do nascimento de *Enfant Jésus*. Estes registros de festas camponesas e autos litúrgicos europeus não estão sendo utilizados aqui como um “encontro de origens”, entretanto permitem contextualizar a festa de Simões Filho num universo bem mais amplo.

As interfaces religiosas existentes na Queimada da Palhinha entre elementos do catolicismo popular e práticas religiosas de matriz africana, a maneira de vivenciar a um só tempo a brincadeira e a obrigação, a devoção festiva distante dos parâmetros da igreja oficial, caracterizam o fenômeno religioso brasileiro. Estas características tornam a Queimada da Palhinha de Palmares uma manifestação portadora de referências à identidade e à memória do Brasil.

Trata-se de um baile pastoril (ou baile de pastorinhas) transmitido oralmente através de gerações que permanece sendo cultivado nesta região. É ao

mesmo tempo um rito religioso e uma festa popular, promoveu suas brincadeiras e obrigações na antiga Fazenda Coqueiro, depois transformada em Chácara Palmares, localidade próxima à Água Comprida, antes distrito da capital, atualmente município de Simões Filho. Esta foi uma das primeiras regiões ocupadas pela colonização portuguesa no século XVI, quando se deu o embate entre processos civilizatórios profundamente diferentes. Com o declínio da cana-de-açúcar e as inadequações do processo de abolição da escravidão no final do século XIX e início do século XX, aprofundaram-se as contradições sociais e culturais, restando aos negros recém-libertos a exclusão social. Na Simões Filho contemporânea, como em toda a RMS, destaca-se a presença marcante dos descendentes destas comunidades negras e mestiças.

Pode-se dividir a história econômica da RMS em dois momentos: o primeiro, comercial-agrícola, compreendido entre a implantação da cidade de Salvador e meados do século XX, e o segundo, a partir de então, com o período da industrialização – instalação do Centro Industrial de Aratu (CIA) em 1966 e do Complexo Petroquímico de Camaçari (COPEC), nos anos 1970. Essas transformações provocaram uma brusca ruptura em todo o contexto que definia e caracterizava tradicionalmente o Recôncavo baiano, colocando dois cenários em contato: o contexto tradicional, rural, agrícola passou a relacionar-se com o contexto moderno, industrial, urbano, com a presença de fábricas, estradas pavimentadas, comércio e serviços. Para as comunidades rurais da região, a industrialização trouxe como consequências o crescimento inadequado dos povoados, o sonho do emprego e o afastamento de muitas pessoas da terra. As práticas culturais tradicionais locais foram, pouco a pouco, substituídas pela cultura hegemônica, capitalista, urbana, televisiva.

No atual povoado de Palmares, encontramos hoje uma população já apartada da terra como principal referência existencial e ainda não totalmente introduzida na realidade e valores urbanos. Os moradores mais antigos compõem um grupo camponês liminar nas franjas entre o rural e o urbano. A Queimada da Palhinha é na região uma festa centenária com registros em diferentes localidades, e que permanece sendo cultivada em Palmares. Esta prática religiosa, cultivada numa fazenda do entorno de Salvador e protagonizada por camponeses negros, nos ajuda a compreender aspectos da história cultural desta população herdeira de escravos e homens livres pobres nas cercanias da capital baiana.

Vários elementos contemporâneos nos fazem refletir sobre a reprodução desta equipe festiva e a possível tendência à sua extinção: o avanço da lógica urbano-capitalista na região; a venda da Fazenda Coqueiro e o posterior loteamento da Chácara Palmares pelos novos proprietários; a exigência da compra do lote para cada família que já habitava nestas terras, a maioria dos moradores desde que nasceram; a partida dos que não conseguiram comprar o lote.



Figura 1. Lapinha do Senhor Deus Menino
Fonte: Freitas (2014).

Estou considerando o momento da venda da Fazenda Coqueiro – provavelmente entre 1960 e 1970 – e o consequente loteamento da Chácara Palmares, o ponto de inflexão, de ruptura, da cosmovisão e do *modus vivendi* da população camponesa que ocupava aquelas terras como trabalhadores rurais. A partir destas transformações, a terra ganha outros significados e as relações sociais modificam-se qualitativamente.

A terra, referência material, simbólica e existencial do camponês, precisou ser ressignificada. A partir de então, precisaria ser comprada, o que configura o estabelecimento da lógica da propriedade individual; na transformação das relações de reciprocidade e solidariedade dos seres humanos com a terra, modificam-se todas as outras relações. Os seus ritmos industrializam-se com a transformação da terra em mercadoria, e as festas mudam de significados.

HOMENAGENS AO SENHOR DEUS MENINO EM SIMÕES FILHO

A festa anual da Queimada da Palhinha, em Palmares, acontece sempre no mês de janeiro, depois da Festa de Reis. É preparada coletivamente e alimenta laços de solidariedade e reciprocidade entre parentes, compadres e vizinhos. Reedita todos os anos o contato desta comunidade com o sagrado, através dos cantos, dos versos, das danças e das dramatizações dos artistas-devotos, tocadores e pastorinhas. Configura-se como a homenagem derradeira no ciclo festivo em homenagem à Natividade.

Apesar dos seus elementos sincréticos, o ritual da Queimada da Palhinha de Palmares pode ser considerado um culto do catolicismo popular brasileiro dotado de considerável autonomia em relação aos cultos oficiais da Igreja Católica. Entretanto, a maior parte dos seus protagonistas se declara católico praticante:

Sou católico, sim. Aqui celebrava uma missa aqui no colégio, no tempo de padre Nilo, [...] e a gente era atendido. Era de ter uma capela aqui para se quisesse dizer uma missa, ter um lugar suficiente para dizer, então ele começou, mas não terminou. Mas enfim o que ele deixou, mas não terminou não foi abaixo, foi em frente e hoje a gente tem a igreja. O padre mora em Simões Filho. É o mesmo de lá de Simões Filho, é

*o mesmo que coordena aqui dentro [...] Vai ter vigília na quinta-feira. Eu vou para as vigílias.*¹

A imagem do Senhor Deus Menino deitado na manjedoura na gruta iluminada é uma das principais imagens do catolicismo, símbolo diante do qual acontece esta celebração. Este ritual religioso reafirma e reproduz a imagem sagrada da Natividade, ao mesmo tempo em que reedita a narrativa mítica cristã.

O ritual, e com ele todas as hierofanias que o acompanham, representa o lado mais visível de toda religião. O termo “hierofania” é proposto por Mircea Eliade (1992) para indicar o ato de manifestação do sagrado, e no cristianismo o nascimento do Menino Deus seria a hierofania máxima:

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema que é para um cristão a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso de algo ‘de ordem diferente’ [...] em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’. (ELIADE, 1992, p. 26)

O ritual religioso é um fato cultural condicionado pelo contexto social dentro do qual se produz. Considero aqui o plano religioso não como uma projeção do social, mas como um dos seus elementos constitutivos, o religioso é em si mesmo, social. Para contextualizar a festa religiosa de Palmares, busquei conhecer aspectos da história e das relações sociais desta comunidade liminar, composta por uma população negra subalterna, subjugada por uma elite proprietária, um grupo que sofreu uma transformação cultural qualitativa em meados do século XX com a irrupção dos vetores da modernidade no entorno de Salvador. A transformação do mundo provocada pela sociedade burguesa, industrial, utilitarista, de pensamento técnico-científico e racionalista alcança a comunidade de Palmares e torna possível a progressiva dessacralização deste mundo.

Quando as relações com a terra se alteraram com a chegada da lógica capitalista na região, todas as outras relações sociais estavam sendo alteradas

¹ Manoel Lopes: depoimento em junho de 2008. Entrevistadora: Wayra Silveira. Simões Filho: Fundação Terra Mirim-BA, 2008. 1 cassete sonoro. Entrevista concedida à Pesquisa Histórias de Vida da Ação, Projeto Griô Nacional da Fundação Terra Mirim.

ao mesmo tempo, incluindo aquelas que dizem respeito à religião e às festas. A desvitalização da festa Queimada da Palhinha e a carência de novos sentidos para esta prática religiosa, relaciona-se com as rupturas promovidas pelo avanço da modernidade neste mundo rural.

O símbolo cristão da renovação, do recomeço, da restauração, narrado no mito do nascimento do Senhor Deus Menino, é dramatizado neste ritual protagonizado por antigos camponeses. A festa celebra a chegada de uma criança divina que traz a renovação para a Terra, fruto de um nascimento virginal, motivo recorrente em diferentes mitologias. (CAMPBELL, 1990) O nascimento do Senhor Deus Menino faz parte da sucessão dos principais acontecimentos da vida do Cristo: nascimento virginal, ensinamento no mundo, crucificação, ressurreição, retorno ao paraíso. O mito conta que a Virgem ficou grávida da Palavra e este nascimento sugere a ideia de morte em relação ao passado, e de nascimento em relação ao futuro, morte da natureza animal e nascimento da natureza espiritual.

A Queimada da Palhinha é um “milagre” realizado anualmente, quando as dimensões humana e divina se tocam. O universo camponês, privilegiado na narrativa mítica cristã da Natividade, não encontra dificuldades em ser reeditado neste contexto de imaginário rural onde historicamente viveram os protagonistas desta festa. Menções aos elementos e seres da natureza, além das referências à pobreza e à simplicidade, são recorrentes nas letras dos versos e cantigas, e nas dramatizações desta festa.

Os anciãos referem-se à celebração como “presepe” ou “lapinha”. Apesar da coexistência de sentidos lúdicos e hieráticos, e ao contrário de vários grupos de presépios e pastoris nordestinos que imprimiram nestas representações traços predominantemente profanos, a Queimada da Palhinha de Palmares preservou um forte sentido religioso, com praticamente todas as cantigas e versos fazendo alusão ao nascimento do Menino Deus. Oferece ao mesmo tempo um largo espaço para o sentido de festa, a brincadeira e a obrigação religiosa que coexistem num arranjo próprio das manifestações do catolicismo popular brasileiro, latino-americano. É uma devoção festiva e uma festa devocional, não existindo claramente um limite que separe um aspecto do outro.

No conteúdo da festa é narrada a marcha dos pastores até a gruta em Belém e a posterior adoração ao Deus Menino através da música, do canto, da linguagem gestual, dos ritmos e das dramatizações. Dona Sartíria (Otacília Pereira da Paixão) e Dona Pina (Crispina Lopes dos Santos) são as pastoras

mais velhas e a memória referencial dos cantos, dos versos, dos ritmos, enfim, da festa.

Segundo os artistas-devotos mais velhos, a Queimada da Palhinha representa a última jornada dos pastores até a manjedoura em Belém, depois de todos os festejos do ciclo natalino, quando as folhas que enfeitam a lapinha são queimadas e dá-se por encerradas as homenagens anuais à Natividade. Porém, na edição da festa de janeiro de 2003, momento em que estabeleci o primeiro contato com este grupo festeiro, a Queimada da Palhinha já representava a única festividade em honra ao Senhor Deus Menino em Palmares. Já não havia a sequência de jornadas anteriores, talvez pelo grupo não possuir mais a vitalidade, o fôlego indispensável para sustentar todo o ciclo de, mais ou menos, 12 dias de festas. Nessa ocasião, a festa já sofria um alto grau de desvitalização, o número de pastorinhas estava reduzido, eram poucas as moças que ainda se motivavam a “baiá” (bailar) e, entre as que “baiavam”, várias já não conheciam os cantos e danças do ritual. Ficaram claras as inabilidades desta representação em produzir novos sentidos para as novas gerações e as dificuldades que esta celebração centenária sente em se recriar; mas mesmo sem a vitalidade de outrora, a festa permaneceu.

Em meio à cerimônia religiosa, a uma palavra das pastoras mais velhas, interrompem-se os cantos e versos em honra ao Menino Deus e inicia-se o samba de roda, manifestação com traços característicos do Recôncavo baiano. Moços, velhos e crianças, homens e mulheres participam entusiasticamente da roda do samba. Percebe-se que é uma prática cultural plena de sentido e que, ao contrário do aspecto religioso da festa, o samba reinventa significados, ressignifica sentidos para as novas gerações. Defendo aqui que o samba de roda contribui efetivamente para a permanência da Queimada da Palhinha na atualidade. A mesma matriz rítmica e coreográfica que se ouve nos sambas de roda do Recôncavo baiano pode-se perceber nas festas do povoado de Palmares. Além de acontecer pontualmente no decorrer do ritual religioso, o samba de roda é um momento muito esperado ao final da cerimônia, depois da queima das palhas à meia-noite.

Trabalho aqui com a hipótese central de que a Queimada da Palhinha de Palmares, manifestação cultural própria de uma sociedade familiar e tradicional, a partir de meados do século XX demonstrou inabilidades em apropriar-se taticamente dos elementos culturais hegemônicos na sua reprodução.

Nos seus espaços de recepção, está sendo difícil para os seus protagonistas reinventarem a tradição, criar novos sentidos a partir das reconfigurações impostas pela urbanidade e pela industrialização e produzir significados contemporâneos para e pelas novas gerações. Os choques entre a história local e os processos globais vêm comprometendo a permanência desta festa popular.

RELIGIÃO E CATOLICISMO POPULAR

Podemos considerar o catolicismo popular como o modo pelo qual as populações subalternas latino-americanas vivem o cristianismo. Nos países latino-americanos, incluindo o Brasil, encontramos um catolicismo ao mesmo tempo pluriforme (condicionado por variáveis culturais e particularidades locais) e unitário (suas variantes têm fontes em comum). Esta unidade pode estar localizada na forte relação com Jesus Cristo e com Nossa Senhora, nas devoções familiares e em massa, na relativa autonomia local, na ética de solidariedade e reciprocidade. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZVAL, 1992)

Distinguem-se três principais universos culturais no mosaico do catolicismo popular latino-americano: as culturas indígenas americanas, as culturas populares ibéricas e as culturas africanas. Todas elas no plural. Na sua chegada ao novo mundo, o catolicismo hispano-português precisou incluir muitas diferenças culturais: religiosidades indígenas, mestiças, africanas; influências de diversas instituições, igrejas, cultos, agências espirituais e outras formas religiosas.

Não foram tão-somente alguns fragmentos dos Evangelhos que foram misturados com antigos mitos tribais, nem foram certas orações e seres santificados do catolicismo europeu que se mesclaram com preces e deuses dos africanos ou dos guaranis. Foi todo um encontro de modos sociais de construção e de experiência da religião, vivida como e através da Igreja, que se encontraram e que criaram diferentes sistemas muito complexos de realização social e étnica do catolicismo entre os povos do Continente. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZVAL, 1992, p. 101)

O catolicismo popular pode ser considerado uma das maiores criações dos “povos vencidos”. Na história colonial desta parte do mundo, os índios,

os negros, os mestiços e os subalternos de qualquer etnia apropriaram-se culturalmente do que lhes foi dado como religião e criativamente a transformaram, porém sem permitir que se perdessem alguns sentidos originais. O catolicismo popular traduziu a religião oficial mediante um saber próprio. Assim os vencidos conseguiram vivê-la, tornaram-se católicos, incorporando uma religião à sua própria cultura. Os usos dos elementos impostos pelo catolicismo oficial acabam por tornar o catolicismo popular uma forma de resistência matreira, engenhosa. (CERTEAU, 2007)

Os crentes do Novo Mundo desfazem assim as imposições da ordem estabelecida.

E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por ‘super-ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita [...]. (CERTEAU, 2007, p. 78)

O catolicismo popular tornou-se um espaço privilegiado para o exercício da trampolinagem – expressão criada por Michel de Certeau (2007) que se liga à ideia de acrobacia, trapaçaria, astúcia e esperteza, para se referir à engenhosidade do fraco para tirar partido do forte. A tese de Certeau (2007) trata o consumo cultural como produção cultural e estuda as operações dos usuários, dos subalternos, daqueles que estão supostamente entregues à passividade e à disciplina.

No aspecto religioso de uma cultura, as populações subalternas “fazem” de ações rituais, representações e leis que lhes são impostas outra coisa que não aquela que os grupos dominantes – no que nos interessa aqui, a Igreja Católica oficial – e os seus aliados gostariam. Os subalternos, ao mesmo tempo em que não possuíam meios para recusar o poder da religiosidade oficial, encontraram meios de escapar dele. Os usuários fizeram historicamente uma bricolagem com e na economia cultural dominante.

Para Certeau (2007), cultura popular são as mil maneiras de “jogar/desfazer o jogo do outro”, chamada também de trampolinagem, trapaçaria, “fazer com”. Considero esta concepção extremamente apropriada para a

compreensão do baile pastoril Queimada da Palhinha. Mesmo tratando-se aqui de uma prática cultural considerada tradicional, cultivada historicamente na zona rural, em uma comunidade de camponeses onde a oralidade ocupa lugar central e com fortes referências a um *modus vivendi* passado, considero esta manifestação cultural como uma prática popular menos pelo seu conteúdo que pelos seus modelos operatórios.



Figura 3. O Samba de Roda, 2013
Fonte: Freitas (2014).

A maior parte das festas religiosas brasileiras não nasce no Brasil, tendo sido para cá transplantadas pelos colonizadores portugueses que fizeram delas instrumentos de inserção, catequização e adaptação junto aos povos vencidos. O festejar brasileiro, especificamente a trajetória secular dos festejos do ciclo natalino no país, representou um meio de comunicação, de contato, principalmente entre a cultura dominante portuguesa e as culturas africanas. Os presépios, lapinhas, pastoris, queimadas da palhinha, festas de reis transplantados da sociedade portuguesa, marcados pela cultura e religiosidades europeias medievais, no Brasil receberam – e numa magnitude significativa – fortes elementos da religiosidade festiva afro-brasileira.

Para Rita Amaral (c2001), a festa ocupa um lugar privilegiado na cultura nacional e é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. A autora afirma que a festa foi, e ainda é, um modo de se resolver no plano simbólico as contradições da vida social, revelando-se como fundamental na mediação entre estruturas econômicas, simbólicas, míticas etc., de outro modo inconciliáveis. A mediação simbólica que ela promove produz um contexto de contatos e diálogos entre os muitos diferentes que historicamente constituíram a nossa experiência como nação.

Atualmente, percebemos duas tendências contraditórias nas festas brasileiras: de um lado, o empobrecimento de algumas celebrações camponesas tradicionais, como a Queimada da Palhinha de Palmares e tantas outras; de outro lado, ao contrário, o fortalecimento de muitas festividades populares que conseguiram se mercantilizar, tornando-se produtos culturais e atrações turísticas como o Círio de Nazaré em Belém do Pará, o São João e o carnaval em diferentes cidades brasileiras, ou a festa do Peão Boiadeiro em Barretos. A festa que não se tornou um produto ou não se reinventou nas novas condições econômicas e sociais e nas atuais configurações do tempo e do espaço da modernidade global, sente dificuldades em se reproduzir.

Talvez a festa que não tenha conseguido adaptar-se é aquela que não manifestou a “habilidade tática” (CERTEAU, 2007) de se reinventar, de produzir significados para e pelas novas gerações nos contextos culturais contemporâneos. Estas festas tendem provavelmente ao desaparecimento ou permanecem desvitalizadas, sem conseguir criar novos sentidos.

Conheci a festa Queimada da Palhinha de Palmares em 2003 e pude ouvir os seus estertores: comprometida no fluxo geracional de produção de sentidos e de transmissão oral; esgarçada no seu poder de fortalecer as relações de solidariedade e reciprocidade entre as pessoas, a natureza e a divindade; desvitalizada na sua capacidade de agregar a comunidade e de propor o acesso coletivo à dimensão do êxtase religioso e festivo. Esta celebração permaneceu na contemporaneidade sustentada pela memória e devoção de um grupo de anciões octogenários – Dona Pina, Dona Sartíria, Seu Nilo, Seu Manoel – detentores de um imaginário, de uma ética, de uma cosmovisão, de um *modus vivendi* que já não se reproduz mais nestas proximidades da capital baiana.

Parece que não foi fácil para esta celebração natalina acompanhar e se adequar às reconfigurações impostas pelo capitalismo à RMS a partir de meados do século XX.

OPERAÇÕES DE PRODUÇÃO DE SENTIDO

No centro do presente esforço interpretativo, estão os sentidos da festa Queimada da Palhinha, limitados por determinações sociais, econômicas, políticas, religiosas e históricas e que permitem analisar a sua permanência e a sua desvitalização na contemporaneidade. A criação de sentido, esforço fundamentalmente humano, se dá através de táticas produtoras neste universo subalterno e religioso.

O empreendimento realizado por Portugal e Espanha na América a partir do século XVI foi, sobretudo, uma conquista espiritual, um investimento gigantesco de dominação das almas através da imposição de significados e sentidos religiosos. Entretanto, as populações que sofreram o domínio espiritual da Igreja Católica nas colônias ibero-americanas, inclusive no Brasil, possuíam sem dúvida as suas estratégias interpretativas preexistentes. Sofremos deste lado do Atlântico variados sincretismos através do entrecruzamento e fecundação entre a herança católica e as culturas que assimilam e recriam tal herança. No universo simbólico do catolicismo popular contemporâneo, estão presentes religiosidades indígenas, mestiças, afro-americanas.

Compreender a vivência e a simbologia católica dos povos subalternos da América Latina é encarar uma extraordinária complexidade de ritos, mitos,

símbolos, ética, “tecidos intrincados de relações de poder, de significados gerados no meio da opressão e da resistência, de intercâmbio entre seres humanos e realidades divinas”. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZAVAL, 1992, p. 10)

[...] o povo da América Latina apropria-se culturalmente do que lhe foi dado como religião e criativamente a transforma, sem nunca deixá-la perder-se de seu sentido verdadeiramente religioso universal e original, para poder vivê-la, isto é, para tornar possível *ser católico*, incorporando uma religião à sua própria cultura. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZAVAL, 1992, p. 101)

Assim, podemos concluir que religião popular é o conjunto das crenças e dos gestos considerados próprios da religiosidade da maioria e que se apropria, de maneira matreira e dispersa, dos conteúdos impostos pelos poderes hegemônicos. Ela se constitui quando o núcleo principal da religião oficial é articulado a elementos culturais dos subalternos, “dos povos vencidos, escravizados ou marginalizados”.

O acréscimo de novos sentidos é o elemento fundamental para se compreender o catolicismo popular. Nas manifestações em honra ao Senhor Deus Menino, encontramos estas traduções fortemente presentes. Os significados das celebrações pelo nascimento de Deus não são os mesmos para a Igreja oficial e para as comunidades de crentes, equipes festivas, artistas-devotos, festeiros, reiseiros, pastorinhas e tocadores que dançam e cantam diante das lapinhas e presépios. A interpretação católica oficial afirma a chegada de Jesus entre os humanos com um sentido quase normativo, disciplinador. Para os subalternos, o nascimento de Deus Menino é afirmação da esperança. O *pase del niño* em povoados serranos equatorianos, as folias de reis e os *bailes pastoris* no Brasil, as *posadas* no México, e os presépios, os cânticos e as danças por todo o Continente para o *niño manuelito* são rituais do catolicismo popular que possuem sentidos locais, distantes da ortodoxia clerical. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZAVAL, 1992)

As práticas do catolicismo popular são portadoras das culturas, dos projetos vitais e das espiritualidades locais. É um tema fundamental para a compreensão da trajetória cultural desta parte do planeta se considerarmos que, na atualidade, os povos latino-americanos estão entre os principais protagonistas do cristianismo. (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZAVAL, 1992)



Figura 4. A Queimada da Palhinha, 2013

Fonte: Freitas (2014).

González, Brandão e Irarrázaval (1992) propõem uma síntese das principais características do catolicismo popular: estrutura mental forjada a partir do princípio de participação que integra todas as coisas e tem como tendência a síntese; relação com o sagrado motivada pelas grandes necessidades humanas e, por isso, aparentemente utilitarista; busca de novas hierofanias; relação vital com a natureza e integração de suas forças à experiência religiosa; a experiência religiosa invade todo o tempo e espaço, dimensões com especial força convocatória; situação social marginal e oprimida; pluricultural, em posição de subalternidade, multirracial, protagonizado por raças dominadas ou marginalizadas; indução de experiências vitais; no culto, predomínio do emocional e sensorial, dos gestos e dos símbolos; liderança com responsabilidades temporais que não separam; ética simplificada orientada para os grandes problemas da vida; projeto histórico construído a partir do

desejo de um futuro melhor; protesto religioso e conteúdo profético. Sua força é a sua funcionalidade para a vida dos vencidos.

Encontramos cada uma destas características expressas claramente não apenas na Queimada da Palhinha de Palmares, mas em todas as festas populares religiosas do ciclo natalino brasileiro.

CONCLUSÃO

A Queimada da Palhinha de Palmares vinha demonstrando inabilidades em apropriar-se taticamente dos elementos culturais hegemônicos na sua reprodução. Sugerir aqui que as rupturas com a terra contribuíram para a transformação do *modus vivendi* deste grupo, para a dessacralização deste mundo e a desvitalização desta festa. Apresentei também as dificuldades deste grupo festeiro em “fazer com”, em utilizar na sua reprodução e pela criatividade táctica os elementos culturais hegemônicos da modernidade surgidos no entorno de Salvador a partir da segunda metade do século passado.

A chegada das indústrias na região; a construção, a partir dos anos 1950, do sistema rodoviário BA 093, que atravessou a comunidade de Palmares e atualmente interliga os principais polos industriais do estado, o Terminal Portuário de Aratu e o Aeroporto Internacional de Salvador, por onde trafega mais de 50% do PIB da Bahia; a feição cada vez mais urbana que a antiga Fazenda Coqueiro foi ganhando a partir dos anos 1960; a propriedade individual da terra, inclusive pelas famílias já residentes; a chegada das lógicas do mercado e de elementos da cultura de massa; a desvitalização das festas e brincadeiras; e o sentimento cada vez mais esgarçado de pertença a um coletivo local; todos estes elementos são vetores da modernidade que adentram esta região colaborando para a desvitalização da Queimada da Palhinha de Palmares.

Esta festa chegou à contemporaneidade como indicativo de uma longa trajetória de diálogos, de negociações, de bricolagens, indício de uma sociedade tradicional ainda não dominada pela produtividade e racionalidade ocidentais e de cosmovisão pré-moderna. Nos diálogos entre a modernidade e a tradição, se levarmos em conta a fragilização da festa, resulta claro que algumas traduções não foram possíveis. As táticas de apropriação que o

subalterno operou com relação ao hegemônico e as maneiras de empregar os produtos impostos pela ordem dominante não favoreceram a permanência desta prática cultural local. No que diz respeito a esta festa local, o consumo destes elementos hegemônicos não produziu continuidades, antes rupturas.

Ao apresentar a complexidade deste baile pastoril, procurei mostrar que este, historicamente, exerceu uma autonomia e uma heteronomia em relação aos poderes hegemônicos. No seio deste grupo popular, existiu – e ainda existe – uma produção cultural, um fazer engenhoso, um “fazer com”. Entretanto, no momento histórico em que os contatos entre as diferenças se intensificaram nos novos contextos sociais contemporâneos, globais e globalizantes, comprometeu-se a reprodução não apenas desta festa, mas dos indícios de uma cosmovisão anterior.

Defendi aqui a ideia de que a festa tradicional que não conseguir se recriar, se reinventar, produzir novos significados para e pelas novas gerações, ou, por outro lado, que a dinâmica do mercado não cooptar e configurar como um produto, tende a desaparecer.

Alguns grupos populares estão conseguindo reinventar suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais. Nestes casos, os usuários fazem uma bricolagem com e na economia cultural dominante, incluindo nas suas reinvenções contatos com outros vetores da modernidade favoráveis a esta reprodução como ONGs, agentes, políticas e redes culturais. Isso demonstra que estas representações revelaram uma capacidade enorme de mudança, de adaptação ao que mudou à sua volta. A cultura popular não é autônoma, isolada e longínqua, e os diálogos com a diferença são inevitáveis.

Esta festa religiosa tradicional, local, historicamente periférica e rural, hoje liminar, vem dialogando desde 2007 com alguns vetores da modernidade que podem favorecer a sua permanência e a produção de novos sentidos: políticas públicas de cultura nos níveis federal e estadual (Ação Griô Nacional do Programa Cultura Viva e Prêmio Culturas Populares 2008 e 2012 do Ministério da Cultura; projeto Cantigas de um Baile Pastoril contemplado no Edital Culturas Populares 2014 da Secretaria de Cultura da Bahia) e redes culturais nacionais (Rede das Culturas Populares e Tradicionais – RCPT; Brasil Memória em Rede do Museu da Pessoa).

As estratégias interpretativas preexistentes da festa Queimada da Palhinha são atualmente desafiadas a processar diferenças e decodificar novos elementos a partir do antigo texto local. O que pode favorecer a permanência desta tradição não é a resistência aos processos de reconfiguração nem às formas hegemônicas que as sobrepõem, mas o diálogo matreiro com estas diferenças.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. *Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”*. [S.l.]: Ed. eBooksBrasil, c2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/festas.html>>. Acesso em: 28 abr. 2009.
- ANDRADE, M. *Danças dramáticas do Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: INL, 1982.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: contendo o velho e o novo testamentos*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BORBA FILHO, H. *Espetáculos populares do Nordeste*. São Paulo: DESA, 1966.
- BRANDÃO, T. *Folguedos natalinos: presépio*. Maceió: UFAL-Museu Theo Brandão, 1976.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CERTEAU, M. *A Invenção do cotidiano: 1: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- CHARTIER, R. *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico*. In: POPULAR Culture, an Interdisciplinary Conference. Massachusetts: Institute of Technology Massachusetts, 1992.
- CHARTIER, R. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREITAS, B. *Festa Queimada da Palhinha*. 2014. 1 álbum (159 fotografias): color.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GONZÁLEZ, J. L.; BRANDÃO, C. R.; IRARRAZAVAL, D. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. São Paulo, Vozes, 1992.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

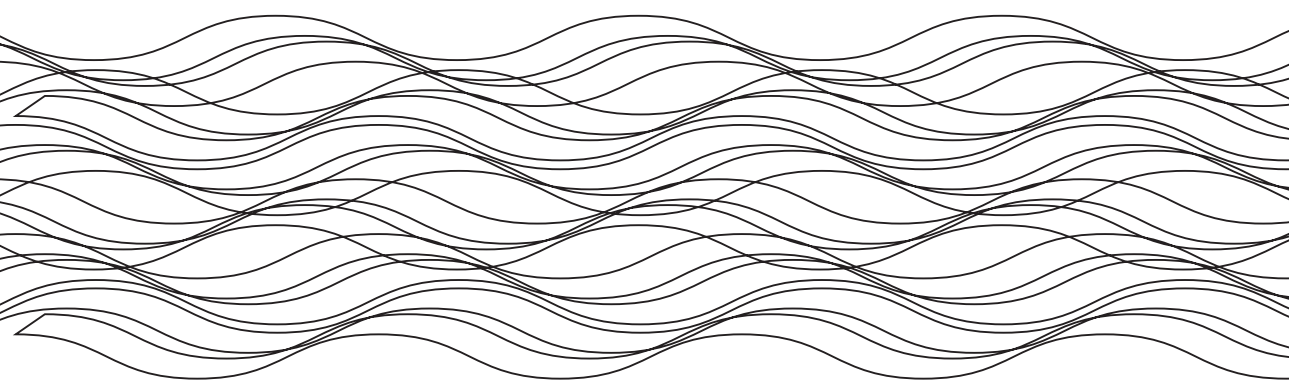
MIGNOLO, W. D. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MORAIS FILHO, M. et al. *Bailes pastoris na Bahia*. Salvador: Progresso, 1957.

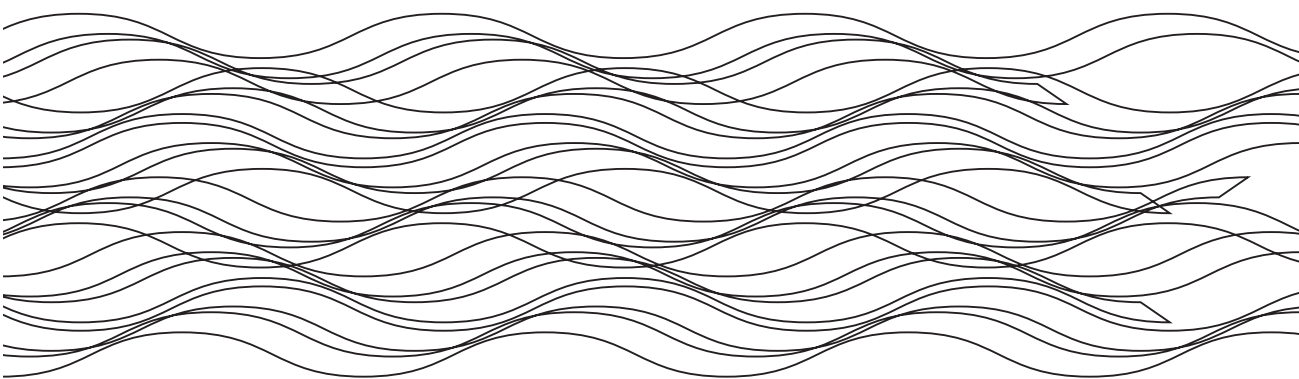
OLIVEIRA, E. V. *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

PAIM, Z. *Relicário popular*. Salvador: EGBA, 1999.

SILVEIRA, M. *A queimada da palhinha no Vale do Itamboatá: a permanência de uma prática do catolicismo popular na região metropolitana de Salvador*. 2009. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.



NAS ILHAS DA BAÍA



FESTIVIDADES E CULTURA POPULAR EM ILHA DO PATY

Agrimária Nascimento Matos

No Brasil, especialmente no Nordeste, os festejos populares, tenham eles caráter religioso ou profano, sempre tiveram forte presença no cotidiano da população. Grande parte destas festividades são comemoradas anualmente e perpassam diversos elementos simbólicos como crenças, rituais, identidades e práticas de sociabilidade. No presente texto, trato das festividades da Ilha do Paty, pertencente ao município de São Francisco do Conde, localizada na região do Recôncavo Baiano. Esta comunidade vivencia um novo momento em que as práticas culturais tradicionais, ligadas às festividades e à cultura popular, reforçam o sentimento comunitário ao mesmo tempo em que são inseridas em redes extra locais, se reinventando para adaptarem-se a um contexto atual de circulação, padronização e estetização das “tradições populares” e das “culturas negras”.

A Ilha do Paty é uma das comunidades de população negra existentes nesta região. O Recôncavo Baiano¹ é a região que circunda a Bahia de Todos os Santos, caracterizada por especificidades históricas, geográficas e culturais, território dos primeiros processos de colonização do Brasil. Percorrendo o Recôncavo, ainda podemos vislumbrar na arquitetura construções em ruínas do que antes foram casarões, casas-grandes e engenhos, marcas da opulência de um passado colonial assentado na exploração efetiva de uma massa de trabalhadores escravizados. Para além da paisagem, esta realidade histórica e social produziu particularidades nos modos de vida e na cultura das populações locais. O sistema econômico implantado nessa região fomentou a formação de uma sociedade de aspecto senhorial, destacando-se na população a predominância de pretos e pardos. Pinto (1997) já destacava que esta população há muito convive com a relação entre o tradicional e o moderno: relações sociais que foram assentadas na convivência com um modelo peculiar de empresa capitalista – o engenho e sua economia de exportação – e as formas mais rústicas de organização social tendo como base o pequeno roceiro e pescador típico do Recôncavo. Além do mais, o Recôncavo é reconhecido pela capacidade de manter tradições seculares, especialmente aquelas praticadas pela população negra, descendente de escravos e ex-escravos que ali se estabeleceu ao longo dos séculos.

Os aspectos históricos e, especialmente, as características culturais, fazem da Ilha do Paty um lugar privilegiado para entender como pequenos agrupamentos sociais oriundos de um processo de marginalização engendram um modo de vida no qual as celebrações, o lúdico e a religião são produzidos e reproduzidos em virtude das vicissitudes da vida coletiva, atuando ainda como reforço para os laços sociais e o sentimento comunitário do grupo.

A FESTA DE SÃO ROQUE

A principal festa popular da comunidade é o festejo católico em comemoração a São Roque, no qual acontece a festa religiosa e a profana, celebradas no

¹ A definição de Recôncavo Baiano apresenta modificações ao longo do tempo, excluindo ou incluindo localidades a depender dos aspectos considerados, quais sejam, econômicos, geográficos ou identitários.

mês de setembro, momento de intensa socialização na comunidade. Todos os anos, alguns moradores são escolhidos, entre aqueles que geralmente frequentam regularmente a igreja, para organizar a festa, sendo um deles escolhido como o(a) representante da festa. São feitas as novenas² nas noites que antecedem a celebração da missa principal em homenagem ao santo. Um dia antes desta celebração, sempre um sábado, ocorre a apresentação de bandas musicais, que atualmente são patrocinadas pela prefeitura, que também arca como a montagem da estrutura para a festa. Algumas destas bandas que se apresentam são compostas por artistas da própria comunidade. No domingo em que ocorre a missa também é organizada a procissão, que consiste na exibição da imagem do santo, carregado num andor por homens, percorrendo as ruas do lugarejo. Encerrados os rituais religiosos, novamente as pessoas se reúnem na praça local para apresentações culturais e outras formas de interação que perduram até boa parte da noite. Tanto a cerimônia ritual religiosa como os divertimentos festivos atraem muitas pessoas das redondezas, especialmente parentes e amigos de moradores que residem em outras localidades e na capital, e que são recebidos e acomodados na comunidade.

Mesmo com o envolvimento da prefeitura através do auxílio financeiro para ornamentação e contratação de atrações musicais, a comunidade não deixa de se mobilizar internamente para conseguir recursos para realizar os festejos. Alguns dias antes da festa acontece a “esmola cantada”, uma manifestação cultural e religiosa de influência afrodescendente que percorre as casas a fim de angariar recursos para a festa de São Roque. Na “esmola cantada” canta-se e dança-se sambas de roda típicos da região. Assim, como Martha Campos Abreu (1996, p. 10) assinala, estão entre os traços da herança colonial religiosa “[...] a mistura do sagrado com o profano nas festas religiosas, a importância do culto dos santos e a teatralização da religião, sinais já consagrados pela historiografia de uma cultura popular em oposição à uma religiosidade oficial e erudita”.

Tais manifestações promovem o sentimento de pertença que, principalmente durante as festividades populares, tende a se reafirmar. Por outro lado, são também ocasiões que potencializam desavenças e discussões, às

2 Celebrações de missas católicas que ocorrem durante um período de nove dias antes dos festejos em homenagem ao santo padroeiro.

vezes desencadeadas por brincadeiras, piadas, por excesso de bebidas alcoólicas ou encontro entre pessoas ou parentes com algum grau de inimizade, já que as festas proporcionam o encontro em um mesmo espaço coletivo. Não é raro o fato de também haver reconciliações pelo “espírito de confraternização” que estas comemorações propiciam.

A única igreja existente na localidade foi construída em 1949 pelos moradores, pois antes dela as missas eram realizadas num antigo casarão que pertenceu à família tida como proprietária das terras onde historicamente esta comunidade se estabeleceu. Segundo os relatos orais, a igreja foi construída em homenagem a São Roque devido uma promessa coletiva feita em virtude da ocorrência de uma epidemia na localidade.

Aqui é São Roque porque aqui, eu era menina não lembrava, mas minha mãe e o pessoal antigo tudo fala que teve uma epidemia de sarampo, assim, antigamente bexiga que chama varíola né, então o pessoal tudo ficou acamado. Meu pai mesmo largou o couro todo dessa doença, então aí fez promessa, ia a pé lá pro Engenho de Baixo pra missa, depois botou aqui num sobrado grande que tem lá em cima, que hoje já tá destruído até o pessoal reunir e construir a igreja e aí estamos aí, todo setembro é a procissão e a missa.³

No catolicismo, São Roque é o santo geralmente associado à proteção contra as pestes e está relacionado às enfermidades. Foi a este santo que, no passado, segundo os relatos de alguns entrevistados mais velhos, seus familiares e parentes haviam depositado orações e esperança de cura para as pessoas atingidas pela moléstia. As promessas representam uma forma de comunicação religiosa e de trocas entre o mundo sagrado e o terreno, por meio de milagres pedidos pela intercessão dos santos e garantidos pelo “pagamento” prometido quando a graça é alcançada. O culto ao santo, e sua homenagem pela comunidade, demonstram a relação existente entre eventos e fatos cotidianos e a prática religiosa pelos sujeitos desta coletividade.

É principalmente nos períodos de festa, especialmente as comemorações da festa de São Roque realizada no mês de setembro, que parentes residentes em outras localidades, amigos e pessoas de cidades e vilarejos próximos

3 Entrevista realizada no Paty em janeiro de 2010 com D. Zuleide Assunção, 76 anos, aposentada e marisqueira.

visitam a ilha. Os festejos proporcionam, ainda, a demanda de trabalhos temporários que também geram renda para algumas famílias: apresentação de grupos musicais locais que recebem cachês da prefeitura para tocarem nos dias da festa, vendedores ambulantes e o aumento da demanda por pescados e mariscos provenientes dos manguezais que rodeiam a ilha.



Figura 1. Igreja de São Roque – Ilha do Paty

Fonte: Elaborada pela autora.

Em outras comemorações como Semana Santa, São João e Natal, é comum os moradores festejarem coletivamente com a preparação de comidas, que são compartilhadas entre as famílias. O Natal é precedido com a preparação do presépio na sede⁴ da comunidade, quando é realizada a tradição da “queima das palhinhas”, praticada também em outras comunidades rurais desta região e que está relacionada aos festejos dos Santos Reis. Estudos de

4 Salão que é utilizado como espaço coletivo para a realização de eventos diversos de interesse da comunidade.

folcloristas, como Cascudo (1984), atentaram para a prática da queima das palhas dos presépios em comunidades rurais e interioranas, relacionando-a a práticas do catolicismo popular de origem portuguesa que, no Brasil, especialmente na Bahia, se mescla com formas culturais de influência africana. Esse ritual envolve desde a montagem de um presépio até a queima das folhas de pitangueira, usadas na ornamentação, queimadas na praça pública anunciando o encerramento do período natalino, num ritual festivo-religioso, embalado ao som de cânticos religiosos, seguido de sambas de roda. Esta prática é feita entre os membros do próprio lugar, praticamente sem presença de pessoas de fora.

Cabe ressaltar que embora o catolicismo seja atualmente a religião que a maior parte dos moradores se autoidentificam como praticantes, durante a pesquisa percebemos que o candomblé foi uma religião de importância significativa na comunidade no passado, e que foi aos poucos perdendo sua potencialidade de atualização como sistema religioso, o que não equivale à sua obsolescência como conjunto simbólico de crenças, muitas vezes perpetuado por meio de formas sincréticas.

Esse arsenal de eventos culturais relacionados às comemorações coletivas da comunidade deixa perceptível o processo de reinvenção celebrativa que se processa nas mudanças que a própria sociedade moderna coloca perante as possibilidades de autonomia do grupo e as interferências de instituições como o poder público e a indústria cultural.

O SAMBA DAS PAPARUTAS

O grupo cultural Paparutas é formado por cerca de 35 pessoas da Ilha do Paty. Consiste em um grupo de samba de roda que com a coreografia, música e gestualização resgata parte de uma tradição popular que os moradores conheciam por “comédias”.

As “comédias” eram apresentações públicas, que assemelhavam-se a uma espécie de teatro popular, realizadas anualmente nesta ilha, compostas por trechos temáticos, cantados e coreografados, que encenavam sobre eventos cotidianos, personagens estereotipados, as estações do ano, datas comemorativas, entre outros. As apresentações podiam ser dançadas, cantadas e interpretadas através de encenações de personagem por meio do humor,

manejados pelo olhar de seus emissários. Cada temática era representada numa cena ou ato. Nos relatos dos participantes não há informação do período de surgimento dessas “comédias”; sabe-se apenas que foram trazidas de outras localidades pelas gerações passadas⁵ e incorporadas pelos moradores da ilha, que nelas congregaram modificações e novas criações, passando então a fazer parte da cultura e das tradições locais. Nesse sentido, a noção de tradição inventada, popularizada nos estudos acadêmicos principalmente a partir do trabalho de Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984), lança luz à compreensão desse processo. Hobsbawn e Ranger destacam em especial o caráter inventivo da tradição. Como os autores assinalam, essas tradições geralmente estão assentadas em elementos de um passado remoto, aos quais os indivíduos e as comunidades incorporam significados novos, passando a ser atualizadas e repetidas. Atualmente, os moradores buscam realizar, em moldes diferenciados, práticas culturais dos antepassados, no qual algumas manifestações culturais se mantiveram até o presente – mesmo que reinventadas – enquanto outras foram deixadas nas lembranças do passado.

Através de entrevistas realizadas durante minha pesquisa de mestrado, os moradores relembrou algumas partes da “comédia”. Há, portanto, um registro na memória destes moradores acerca deste tipo de divertimento popular que, juntamente com elementos tradicionais e de criatividade, foram guardados nas memórias dos mais antigos e transmitidos parcialmente para as gerações mais jovens que hoje participam do grupo.

Mais recentemente, um trecho da “comédia” foi retomado pela comunidade com a formação de um grupo chamado Paparutas. No Paparutas, a comida é o foco central da apresentação do grupo e o momento da preparação dos alimentos é uma ação coletiva que mobiliza os participantes num ato festivo. As mulheres preparam as comidas que são utilizadas como objetos da performance de apresentação do grupo. Elas dançam com gamelas⁶ de comidas típicas – caruru, vatapá, peixe, moqueca, frango e outros congêneres – levadas ao topo da cabeça. A coreografia é feita em círculo, tendo uma personagem ao centro da roda, chamada “a dona da cozinha”. Ao longo da dança cada dançarina dirige-se ao centro apresentando a sua comida na expectativa de

5 De acordo os relatos de alguns interlocutores, os criadores teriam se inspirado em manifestações praticadas em outros locais, embora não saibam precisar datas e locais.

6 Recipiente de madeira ou de barro em forma de alguidar utilizada para colocar alimentos.

aprovação aos olhos da personagem central. O “banquete” é preparado para ser degustado pelos participantes e expectadores depois das apresentações, quando então as comidas são servidas e o samba é embalado de forma espontânea pelas pessoas em volta.

O historiador Mikhail Bakhtin (1993, p. 247), autor que aborda a natureza da cultura popular cômica na Idade Média e no Renascimento, investigando as obras de Rabelais e a história do riso, enfatiza a centralidade da comida nos atos comemorativos, e afirma que a comilança, o banquete, “é uma peça necessária a todo regozijo popular”. Afirma também o caráter coletivo dessa partilha dos alimentos relacionado às festas populares, já que “[...] esse comer coletivo, coroamento de um trabalho coletivo, não é um ato biológico e animal, mas um acontecimento social”. (BAKHTIN, 1993, p. 246)

O Paparutas pode ser caracterizado como um tipo de samba de roda que começa mais lentamente e no final se torna um grande “sambão” no qual todos cantam e dançam juntos. A dança, especialmente o samba, é bastante apreciada e se faz presente nas diversas formas de diversões feitas na comunidade. Quanto aos instrumentos utilizados nas apresentações, podemos perceber a introdução no grupo atual de tipos mais modernos, a exemplo do baixo, que foi acrescentado e apreciado pelos participantes que acham a apresentação mais animada quando o instrumento é tocado.

Assim como os instrumentos, roupas e indumentárias (antes improvisadas com tecidos baratos e até mesmo lençóis, para figurar e representar os trechos da comédia) atualmente são padronizadas. A prefeitura municipal patrocina os tecidos para confecção das roupas, mas cabe aos participantes escolherem os tipos e estampas, bem como os modelos. Sobre este aspecto é interessante observar que as estampas podem ser variadas enquanto os modelos são sempre os mesmos: para as mulheres, blusas, saias longas e muito rodadas, torço na cabeça, utilizado também para apoiar as comidas e colares; e os homens, blusas confeccionadas de malha com o nome do grupo. De acordo com o *Dossiê do samba de roda do Recôncavo Baiano*, organizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional⁷ (2006), essa indumentária uniformizada é mais comum nos grupos que buscam se profissionalizar.

7 IPHAN.



Figura 3. Grupo Paparutas em apresentação local

Fonte: Elaborada pela autora.

Atualmente, algumas mudanças podem ser observadas, mas na mesma proporção se percebem as permanências. Também alguns aspectos da teatralidade se mantiveram conservados e seguem como premissas do grupo, já que, por exemplo, a participação dos homens limita-se somente ao toque dos instrumentos e às vezes ao canto, cabendo às mulheres o desempenho da maior parte da apresentação: são elas que preparam os alimentos, cantam, tocam, dançam, e são a elas que se confere o maior destaque e visibilidade no grupo.

Durante a existência das antigas “comédias”, as apresentações aconteciam exclusivamente na comunidade; na formação atual, elas acontecem tanto dentro da ilha, como em outros lugares, desde que haja disponibilidade e interesse dos membros. Eventualmente, são feitas visitas de grupos de excursão ao Recôncavo, em geral um “turismo popular” de pessoas de Salvador e região, que vão até a ilha a passeio e para assistir à apresentação do grupo.

Nesse processo, a parceria com a prefeitura parece ser significativa, já que como explanado anteriormente, oferece eventualmente apoio financeiro para compra de roupas e outros recursos, além de estabelecer contatos com

agências de turismo, mídia e outras formas de divulgação. O grupo também recebe incentivos da Casa do Samba,⁸ através de projetos de valorização do samba de roda, que auxilia os grupos com a doação de instrumentos, a capacitação dos sambadores, sambadeiras e organizadores dos grupos associados, entre outros. Além disso, as apresentações atualmente podem ser agendadas de acordo com um calendário festivo e turístico do município. Pudemos observar por meio das entrevistas que os participantes gostam de ressaltar o fato de o grupo já ter se apresentado em diversas localidades e eventos, demonstrando a satisfação em conhecer novos lugares, aquisição de novas experiências e o reconhecimento externo. O samba Paparutas serviu, inclusive, de inspiração para um espetáculo infanto-juvenil, de mesmo nome, produzido pelo ator Lázaro Ramos,⁹ exibido no Teatro Vila Velha em Salvador, em 2013, levado para São Paulo também em 2013 em apresentações no Teatro Arena Eugênio Kusnet e, em 2014, no Teatro SESC Bom Retiro, no Rio de Janeiro.

Com isso, percebemos que todos esses elementos apresentados acima, a exemplo da introdução de instrumentos modernos no samba do grupo, utilização de indumentárias produzidas externamente, a inserção em novas redes de contato, da expectativa em relação ao turismo, entre outros, mostram as formas de flexibilidade e novas adesões que foram sendo incorporadas ao espetáculo. Por outro lado, evidenciam-se também alguns elementos que permaneceram e que apesar das mudanças e inovações continuam presentes no grupo.

8 A Casa do Samba em Santo Amaro, um espaço cultural instalado no solar Subaé, um casarão do século XIX. O local aloja a Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (ASSEBA). Surgiu em 17 de abril de 2005, a partir desse movimento deflagrado pelos grupos de samba de roda do Recôncavo Baiano. Hoje conta com quase 100 grupos de samba associados e envolve aproximadamente 3 mil pessoas em suas atividades. O movimento ganhou corpo, estimulado por uma série de pesquisas realizadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) para constituição do dossiê sobre o samba de roda. (Fonte: asseba.com.br)

9 Lázaro Ramos é um ator baiano de repercussão nacional que participou de diversas novelas e filmes brasileiros. Seus avós moraram em Ilha do Paty e ainda criança ele ouvia relatos e presenciava apresentações das “comédias” e Paparutas na comunidade.

Bakhtin (1993) e Carlo Ginzburg (2006) utilizam a ideia de circularidade cultural para tratar de aspectos da referida cultura popular no sentido de demonstrar que entre as classes dominantes e as classes subalternas havia uma circulação de ideias e objetos que “se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”. Essa ideia de circularidade rompe com a noção de culturas estanques, absortas, e abre um leque de análise menos dicotômica no campo cultural, embora tanto numa obra quanto na outra a distinção de classe (classe popular/camponesa e classe dominante/elite) seja o pano de fundo sobre o qual se configura um intercâmbio cultural. Sabemos que houve com a colonização, em especial no Recôncavo, uma miscigenação cultural entre a cultura portuguesa e a cultura dos povos africanos e autóctones, que também se manifestou nos divertimentos populares desta região. Estas formas culturais originam-se em dados contextos e circulam, por meio de intercâmbios culturais, mesclando-se a elementos locais. Assim parece ter se passado com as “comédias” do Paty, levadas para a ilha não se sabe bem ao certo por quem nem quando.

Para compreender o conceito de cultura popular que ora utilizamos, é necessário situar, de um lado, os mecanismos de dominação simbólica que qualificam as criações e os modos de consumo dos dominados como detentores de uma cultura inferior ou ilegítima, e, de outro, as formas de apropriação que os diferentes grupos, em seus contextos específicos utilizam, em relação aos objetos, símbolos, práticas e outros elementos no processo de recriação e ressignificação o que lhes são impostos.¹⁰ Durante muito tempo, prevaleceu nos estudos realizados por folcloristas, literários, historiadores e também por alguns cientistas sociais, o interesse em estudar as origens das tradições e manifestações culturais do povo. De acordo com Michel de Certeau (2005, p. 68), a questão da origem se colocou como elemento central em diferentes sistemas de explicação da cultura popular realizada por estudiosos da literatura popular no século XVIII: “Seja qual for o seu tratamento científico, essa fascinação do objeto perdido toma posse dos métodos na vertigem da sua contradição interna”. Para ele, o problema estaria assentado nos métodos

¹⁰ Sobre os mecanismos de usos e apropriações em relação à cultura popular ver Chartier (1995).

utilizados pelo conhecimento científico e nos resultados que eles permitem mostrar, pois a busca de uma origem autêntica, perdida, oculta às inconsistências de sua verificação. O que emerge no cerne desta questão são as transformações intensas que configuram um novo modelo de sociedade em contraposição aos padrões tradicionais, sendo atribuída às “classes populares” a reprodução destes padrões no que tange às práticas culturais. Emergem daí manifestações salutaras no sentido da manutenção e defesa de tradições historicamente estabelecidas por estas classes. O principal problema destas abordagens, ao procurar subdividir as produções realizadas por grupos diferenciados socialmente e caracterizá-las como cultura popular, foi o de tomar este objeto de estudo independente das dinâmicas sociais e do contexto social em que foram produzidos. Como afirma o historiador Thompson (2001, p. 231), ao criticar a postura dos folcloristas quanto aos materiais por eles coletados, estes “[...] raramente procuravam saber da sua função ou uso corrente. Antes, os costumes eram vistos como ‘reliquias’ de uma antiguidade remota e perdida, como ruínas desmoronadas de fortificações e povoados antigos”.

O conceito de culturas híbridas, introduzida por Néstor Canclini (2006), aponta a forma dinâmica das manifestações culturais presentes em comunidades e grupos sociais. Canclini (2006) refuta algumas características atribuídas intrinsecamente à cultura dos grupos populares, dentre as mais contundentes, aquelas que a aprisionavam numa suposta tradição essencializada, de caráter estritamente local, exclusiva de grupos étnicos, mais concentrada no estudo dos objetos do que em suas condições sociais de produção. Uma das contribuições deste conceito está no sentido de buscar superar os paradigmas tradicionais de espaço e tempo associado às culturas populares, na medida em que estas categorias revelam a hibridez presente nas misturas de elementos relacionados a lugares e períodos os mais diversos. Assim, atentamos para o caráter dinâmico de tais fenômenos, o que significa dizer que a cultura popular se reproduz porque também lida com a mudança.

O grupo Paparutas possui suas especificidades, pois traz consigo as marcas do seu passado histórico. Se o Recôncavo e a região de São Francisco do Conde vêm passando por mudanças advindas dos processos de modernização, muitos aspectos da cultura também vêm se modificando e enfrentando com isso as tensões entre elementos advindos da relação entre tradição

e modernidade. Existe um novo modo de vivenciar as tradições populares, novos formatos e significados que estão imbricados com as formas que adquirem a relação entre o local e o supralocal, a mídia e a industrialização da cultura e gerando com isso novas expectativas em torno da cultura popular.

A memória de alguns moradores retrata de modo vivaz fenômenos de um passado mais recente em oposição ao esquecimento ou não conhecimento quando ao passado mais distante, aquele que faz referência ao contexto de escravidão e pós-escravidão que predominou na região. Também quando questionados sobre a existência de alguma relação entre o samba Paparutas e uma herança de práticas culturais de escravos ou ex-escravos, os moradores relatam desconhecer ou afirmam não haver tal relação. Isto pode ser exemplificado quando uma participante do grupo, em entrevista, comentou que a dança do grupo se assemelhava ao “ritual da comida”, praticado por negros desde a época da escravidão, mas que ela só havia pensado nisto pelo fato de um pesquisador que visitara a comunidade ter mencionado tal fato. Na entrevista ela comenta: *“ele disse isso, mas a gente mesmo não sabia que era isso”*.¹¹ As narrativas dão ênfase a uma criação própria, que não teria relação direta com uma herança cultural africana, nem europeia, nem religiosa. Desse modo, o discurso da ancestralidade se torna menos importante e o fôlego recai sobre os sentidos forjados através da dinâmica social.

Se hoje na Ilha do Paty existe um novo modo de vivenciar essas expressões culturais, diferente daquelas de seus antepassados, elas se dão em conexão com as mudanças ocasionadas na organização social da comunidade e nos moldes contemporâneos de realizar estas manifestações culturais populares. Continua a predominar um sentido comunitário, embora adquirindo significados diferenciados para quem as vivenciam. Exemplo disso foi possível compreender por meio das narrativas dos participantes mais velhos entrevistados, que ainda fazem parte do grupo Paparutas e que participavam das “comédias”, para quem o grupo parece significar uma continuidade com as práticas culturais e diversões do tempo passado – a relação entre a memória do passado e o presente. Para os que participavam da comédia e hoje não se interessam em fazer parte deste “novo” grupo, o Paparutas parece significar uma outra tradição, inspirada naquela, mas muito diferente do que fora

11 Entrevista gravada realizada na Ilha do Paty em abril de 2010.

antes. Com alguns ex-participantes que conversamos e que passaram a frequentar a religião evangélica, o grupo é visto como parte da cultura da comunidade, mas não é mais parte da sua cultura em particular, já que a adesão à nova religião constitui também a adesão a novos referenciais simbólicos que reelaboram sua visão de mundo.

Nesse sentido, se torna importante para estes sujeitos, ao reconhecerem suas manifestações culturais, serem elas legitimadas a nível supralocal. Pierre Bourdieu (1989) atenta para esta questão quando aborda os problemas da classificação identitária e do estabelecimento das fronteiras culturalmente construídas, visto que a luta pela identidade prescinde sobremaneira das percepções e reconhecimento do outro, e da possibilidade real de os sujeitos afirmarem oficialmente as diferenças, repercutindo na projeção que, de alguma forma, se dá para além dos limites da comunidade.

Uma destas repercussões está no processo de patrimonialização de bens culturais na conjuntura brasileira de efetivação de políticas públicas para a cultura e o patrimônio. Em 2005, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi reconhecido como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Brasil, por meio do instrumento de Certidão de Registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano como Patrimônio Cultural do Brasil, emitida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Este evento marca o reconhecimento institucional do estado brasileiro desta manifestação cultural singular.

Ainda que no contexto supracitado as identidades coletivas não sejam reivindicadas oficialmente em termos étnicos – como ocorre com a oficialização do reconhecimento da uma comunidade como terras remanescentes de quilombos – estes sujeitos estabelecem estratégias identitárias que se configuram também por meio do reconhecimento de uma herança cultural compartilhada; dos modos de trabalho e economia historicamente praticados; das dificuldades enfrentadas num ambiente de pobreza e da pertença a um espaço socialmente compartilhado.

CONCLUSÃO

A noção de comunidade, conforme Anthony Cohen (1985), não se define pelas fronteiras físicas, mas por meio de uma construção simbólica. Os símbolos

de referência são compartilhados pelo grupo, muito embora os sentidos deles possam ser diferentes para cada sujeito. Cohen aponta para a dimensão subjetiva presente na noção de comunidade. Muito mais que a comunidade em si, é o sentimento baseado no imaginário de comunidade que fortalece os sentimentos de pertença. A comunidade existe através de um processo de construção simbólica da semelhança entre os seus membros em contraste com as diferenças concernentes a outros grupos. Assim, a comunidade torna-se uma referência para as identidades individuais e coletivas. Em Ilha do Paty, as fronteiras simbólicas, mais que as fronteiras físicas existentes, reforçam a ideia de comunidade.

Não importa se as suas fronteiras estruturais permaneçam intactas ou não, a realidade da comunidade está situada na percepção de seus membros sobre a vitalidade da sua cultura. As pessoas constroem comunidade simbolicamente, fazendo dela uma fonte e depósito de significado e uma referência de sua identidade. (COHEN, 1985, p. 118)

O termo “comunidade” é utilizado constantemente nas falas que apresentamos, aparecendo como categoria êmica. A noção é utilizada quando se pretende reforçar o pertencimento ao local ou para estabelecer fronteiras com outras localidades ao redor. Outro sentido é comunicar a ideia de que ali todos se conhecem e que possuem entre si relações de parentesco e amizade.

As festividades, bem como as manifestações culturais, demonstram que a dimensão simbólica da vida social renova de forma cíclica o pertencimento a uma coletividade. As festividades populares, ao contrário de serem desprovidas de uma reflexividade ou meras reproduções mecânicas de eventos passados, acompanham as mudanças das demais esferas sociais e por isto mesmo, tornam-se vivas e significativas para os sujeitos. Elas são essencialmente fenômenos lúdicos extracotidianos que socializa, identifica e diverte os indivíduos. É espaço para revigorar as estruturas simbólicas tradicionais sem, contudo, perder o espaço da inovação necessária.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. C. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. 1996. 486 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- BOURDIEU, P. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BOURDIEU, P. *Poder Simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 107-132.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CERTEAU, M. A beleza do morto. In: CERTEAU, M. *A cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. 4. ed. Campinas: Papirus, 2005. p. 55-85.
- CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- COHEN, A. P. *The symbolic construction of community*. London: Tavistock, 1985.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- HALL, S.; SOVIK. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Brasília: Unesco, 2003.
- HOBSBAWM, E. J.; RANGER, T. (Org). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê Samba de roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, 2006 IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_SambaRodaReconcavoBaiano_m.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2014.
- PINTO, L. A. C. *Recôncavo: laboratório de uma experiência humana*. Salvador: Costa Pinto, 1997.
- THOMPSON, E. P. Folclore, Antropologia e História Social. In: THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2001. p. 185-201.

“ABRE-TE CAMPO FORMOSO”: UMA ANÁLISE DOS FESTEJOS DA INDEPENDÊNCIA DE ITAPARICA-BA ATRAVÉS DA TRAJETÓRIA DO GRUPO OS GUARANYS

Fábio Baldaia

Desde 1824, os dias 6, 7, 8 e 9 de janeiro são de festa na maior ilha da Baía de Todos os Santos. Em Itaparica,¹ transcorrem anualmente as comemorações da Independência, evento de relevância local considerável que rememora, reelabora e apresenta as complexas narrativas referentes às batalhas pela emancipação política contra os portugueses entre 1822 e 1823. O ciclo festivo mobiliza expressiva e entusiástica participação popular, manifesta em batalhas simuladas, encenações, shows musicais, cortejos ou simplesmente no estar na rua fazendo o não usual e vivendo o momento extraordinário.

¹ Toda a Ilha de Itaparica foi somente um município até 1962, quando passou a contar dois: Vera Cruz, maior territorialmente e mais populoso, e Itaparica, ocupando a porção norte.

Os festejos configuram um palco para a tradição festiva local, já composta por manifestações das religiosidades católica e afro-baiana, além de cordões carnavalescos, bumba-meu-boi, congadas e reisados.

O principal e incontornável elemento simbólico no repertório do 7 de janeiro é o Caboclo, personagem mítico reconhecido como herói da Independência. Nesse plano e no prisma de longa duração, o ano de 1939 assiste à emergência do grupo Os Guaranys que reelabora muitas das dimensões possíveis do Caboclo e das tradições festivas. Sua presença destaca-se pelo seu deslocamento impactante pelo Centro Histórico da cidade durante as comemorações e pela apresentação do seu Auto² intitulado “A Roubada da Rainha”, singular encenação ao ar livre que remete a um amplo leque de vertentes das manifestações culturais populares.

O surgimento e desenvolvimento de Os Guaranys ocorreu como parte de um processo de reconfiguração da integração da Ilha de Itaparica à Baía de Todos os Santos³ e dos festejos que, concomitantemente, o conduziu ao centro das festividades. Debruçando-se sobre estes eventos, o mote deste capítulo será a atuação do grupo Os Guaranys nos festejos da Independência de Itaparica na atualidade. Assim, as linhas que se seguem objetivam mapear a trajetória do coletivo apontando para o campo dos festejos da Independência de Itaparica e ressaltando suas práticas, representações, repertórios e estratégias. Este enfoque visa permitir explicitar a articulação entre civismo, religiosidade e etnicidade por meio da tensão explícita ou latente entre os diversos poderes nos festejos.

Na pista deixada por Natalie Davis (1990) e Maria Clementina Cunha (2002), pensa-se a festa como uma oportunidade excepcional para articular dimensões culturais e políticas da realidade social, sendo não simplesmente

2 Um Auto no contexto da cultura popular brasileira refere-se a uma modalidade de teatro de popular em que a rua ou a praça pública é o local de apresentação.

3 Segundo Ubiratan Araújo (2011), a Baía de Todos os Santos formou desde o século XVI um sistema geo-histórico coeso que articulava a capital, o Recôncavo e os interiores da província. Esse sistema foi se fragilizando ao longo dos séculos e passou por mudanças significativas a partir da segunda metade do século XX. Conforme Castelucci Junior (2007), a partir da reestruturação advinda da descoberta do petróleo, o Recôncavo integrou-se a uma nova economia política, o que para Itaparica, com o impacto do sistema *ferry boat* gerou rápida transformação do panorama da ilha. Por fim, boa parte da Ilha de Itaparica experimentou um processo de reordenamento do uso do espaço e do tempo, tendo em vista a convivência com o turismo de veraneio em sua dimensão sazonal. (LIMA, 1998)

um objeto que deve se esgotar em si mesmo, mas sim como uma fresta que permita perceber dimensões particulares da sociedade.

AS MEMÓRIAS E O CABOCLO

*É uma história muito bonita e muito complicada pra gente falar. Porque no colégio nós não aprendemos. Falamos o que nossos antepassados falavam. O entusiasmo nosso é tanto que temos tanto amor, que não nos ligamos muito na história. Fazemos tudo aquilo que o coração pede pra fazer. Por exemplo, manter Os Guaranys vivos, não deixar se acabar nunca. É uma tradição, é um amor. Pela nossa Itaparica, pelo nosso município. A Independência da Bahia ou do Brasil começou em Itaparica.*⁴

O dia 7 de janeiro é a data local mais importante, em que se celebra a resistência aos lusos, que na mesma data, em 1823, foram impedidos de desembarcar na praia em torno do Forte de São Lourenço.⁵ Naquele instante, a resistência itaparicana alcançou importância na guerra, pois impediu uma das últimas tentativas das tropas aquarteladas na capital de estabelecer linhas de suprimento, além de algum controle sobre esta parte da Bahia. As batalhas motivaram intensa ebulição política e social manifesta em grande participação da população pobre, notadamente negros e mestiços, que se comprometeram com ideias de emancipação. (REIS, 1989) Havia clara clivagem social na maneira como se concebia o processo de encerramento do controle colonial, com a expressão de formas distintas de política por parte das elites e das camadas subalternizadas, o que se reverteu, posteriormente, em grande medida, em apropriações diferentes da história.

Selada a independência política, desde 1824 realizam-se comemorações em diversos pontos do Recôncavo,⁶ além da própria cidade de Itaparica, nas quais se manifestam narrativas fundantes permeadas por várias histórias

4 Depoimento concedido por Angélica Pitta ao autor em 27 de junho de 2010.

5 Localizado na Ponta das Baleias, extremo norte da ilha de Itaparica, foi importante fortificação para estratégias de controle militar na Baía de Todos os Santos desde o século XVIII.

6 Existem festejos semelhantes em Salvador, Cachoeira, Itacaré, Jaguaripe, Salinas da Margarida, Santo Amaro da Purificação, Saubara e Valença, todos no 2 de julho, exceto Cachoeira (25 de junho).

entrecruzadas⁷ e que comumente justificam os festejos locais como legítimos em virtude da existência de uma “verdadeira luta” em oposição ao 7 de setembro, marco nacional associado a “simples palavras”. As representações presentes nos festejos corroboram a importância itaparicana para sedimentação da emancipação do jugo colonial, demonstrando formulações alternativas e contra hegemônicas em relação aos dispositivos discursivos nacionais mais poderosos e reverberados. A ação do nativo de Itaparica transfigura-se num componente fundamental, como uma força que de fato propiciou a vitória na batalha. A tradição oral que se estabelece acerca da Independência afirma reiteradamente os feitos lendários da comunidade, solucionando fantásticamente tensões, conflitos e contradições.

Em Itaparica, comemoram-se as comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008) do Brasil e da Bahia em festejos que gestaram um patriotismo atravessado pelas práticas populares, num universo rico em que o Caboclo sempre foi figura de maior proeminência, apropriada diferentemente nas lutas de representações entre indivíduos e grupos no campo da festa. Efetivamente, não há precisão no que se refere à inclusão da imagem na festa itaparicana, no entanto, já no ano de 1824, existem registros dos festejos da Independência em Salvador, com a inserção do Caboclo enquanto uma representação que abarca aspectos ligados ao sentimento de pertença a uma comunidade política e étnica comum. (SANTOS, 1995) É provável que também em Itaparica, como na capital, a inserção tenha se dado nos primeiros anos após a Independência. A indicação mais antiga é de 1856 (OSÓRIO, 1979) e impressiona pela similaridade com a festa atual.

O Caboclo presente no cortejo cívico de Itaparica – conhecido como Tupinambá – é representado por uma escultura com cerca de 1,20 metros na cor marrom-avermelhada. Empunha na mão direita uma lança com a qual ataca um dragão,⁸ símbolo da tirania colonial; na mão esquerda, segura firmemente a bandeira do Brasil. Traz diversos colares de contas no pescoço,

7 Histórias narrando a bravura dos heróis locais como Barros Galvão, que teria lutado mesmo tendo uma das mãos decepadas por força do disparo de canhões inimigos, Maria Felipa, mulher negra que lutou com poucas armas. Existem narrativas expressas nas obra de Xavier Marques, *Ensaio histórico sobre a Independência* (1824) e *O sargento Pedro* (1910), e João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro* (1984).

8 Os itaparicanos chamam o ícone de “a serpente”.

típicos das religiões de matriz africana, e tem na cabeça um vasto cocar, feito quase sempre com as mesmas penas que compõem os braceletes, as pulseiras, as joelheiras e as perneiras. Sua imagem percorre as ruas do centro histórico nos dias 7 e 9 de janeiro num pequeno carro de guerra à antiga, pintado com as cores verde e amarela, enfeitado com a bandeira brasileira e plantas emblemáticas da entidade respectiva nas religiões afro-brasileiras, quando é cercado por pequenas multidões compostas por indivíduos de diversas extrações sociais no fluxo pelo espaço festivo.



Figura 1. Cabocla sobre o Carro Emblemático
Fonte: Baldaia (2011, p. 155).

O Caboclo como emblema é capaz de legitimar instituições ao mesmo tempo em que representa a superposição de sentidos e formas. É um outro genérico que permite aportar um conjunto de elementos de narrativa, discursos e imagens para uma identidade no Recôncavo a partir de uma reelaboração do que se considerava o índio e sua vida original. (SANTOS, 1995) O Caboclo na festa de Independência de Itaparica, em suas múltiplas dimensões, extrapola simplesmente a história de contatos étnicos entre negros e indígenas, possuindo pelo menos três dimensões destacadas. A patriótica, em que representa o povo que lutou e fundou a pátria com vigor e bravura. A religiosa, a partir da apropriação pela tradição dos candomblés em que ressurge como uma entidade brasileira que figura em meio a Orixás, Voduns e Inquices como o dono da terra. E, por fim, uma dimensão étnica, em que simboliza o índio positivamente integrado a nacionalidade brasileira, podendo ser compreendido também como referência da miscigenação. Os três modos assumidos pelo Caboclo fundem-se e manifestam suas características

distintivas, a depender do momento apropriado, sem, no entanto, em momento alguma das três nuances apagam-se totalmente.

A singularidade da inserção da figura do Caboclo enquanto ícone da emancipação política e das lutas populares pela sua liberdade mostra-se um referencial na cultura popular (CHARTIER, 1995), um ícone aberto para sustentar uma constante ressignificação dos festejos, uma obra aberta que se prestou a um sem número de realocações funcionais. Pôde manter-se como referência de ancestralidade indígena, bravo baiano e herói mítico fundador que se manifesta em sua multiplicidade. Estas nuances estão presentes na apresentação dos brincantes de Os Guarany's, que reconfiguraram uma tradição. Assim, o complexo simbólico configurado no Caboclo fornece modelos para a ação performativa de Os Guarany's, numa apropriação de componentes que se associam numa diversidade combinatória. Deste modo, neste ponto da discussão cabe indagar de que forma elementos das tradições e memórias são utilizados para a elaboração de novas tradições, performances e agenciamentos por parte da agremiação.

OS GUARANY'S E OS FESTEJOS

O grupo Os Guarany's surgiu em 1939 no município de Itaparica, fundado por um indivíduo conhecido como Eduardo. Segundo várias versões, o misterioso fundador do cordão trouxe a brincadeira da cidade de Nazaré das Farinhas e permaneceu à frente das atividades festivas do grupo até meados da década de 1950, quando então teria voltado para sua cidade de origem, ou noutras versões, ido pra Feira de Santana. Os momentos iniciais da trajetória do coletivo são remetidos incondicionalmente como sendo de contagiante vigor, e a liderança firme do Caboclo Eduardo – sujeito alto, de pele morena e longos cabelos negros e lisos – teria sido fundamental. Exceto em relação à sua naturalidade itaparicana, insistentemente afirmada pelos nossos interlocutores, existem inúmeras controvérsias a seu respeito e criação do próprio grupo, o que adiciona ainda mais fantasia e aura mística à história de Os Guarany's, algo como brumas de um passado glorioso. (MOURA, 2010)

O surgimento de Os Guarany's inscreve-se num amplo leque de práticas semelhantes e anteriores, que manipulam alguns dos mesmos referenciais.

É notório o registro pelo interior do Nordeste, principalmente na Zona da Mata, de cordões de índios, caboclinhos e outras brincadeiras que se utilizam de simbolismo que remodela o universo indígena, numa roupagem das tradições do catolicismo popular de matriz lusitana com influência africana, em termos de cânticos e indumentárias. (ALMEIDA, 1942; ALVARENGA, 1982; CASCUDO, 1972) De modo mais próximo, nos festejos do 2 de julho em Salvador e outras cidades, sempre foi comum a presença de grupos de fantasiados de índio. Isto coloca a possibilidade de inserir o aparecimento do grupo numa zona de contatos, estabelecendo vínculos e empréstimos. Nesta mesma lógica, Perrone (1995) sustenta que o nome do coletivo justifica-se pela influência da obra de José de Alencar *O Guarani* (1857), que, permeando o universo popular, teria permanecido como uma referência do índio brasileiro. Reforça o argumento, o fato de ao longo do século XX foi comum a associação dos termos “tupi”, “tupinambá” e “guarani” como categorias genéricas que indicassem os indígenas em geral. Em suma, as condições de possibilidade que presidiram a definição do nome da agremiação é parte da descoberta dos motivos para o surgimento do próprio Os Guarany.

A maior parte de integrantes de Os Guarany, a despeito do que se poderia imaginar a primeira vista, não são indígenas, mas sim negros e mestiços – o que está de acordo com o perfil demográfico da região. Para parecerem “índios”, preparam-se com a pintura da pele com uma mistura à base de óleo de coco e roxo-terra – uma mistura química utilizada em preparação de rodapés e peças de metal. Assim encarnam o Caboclo, roupagem simbólica e heroica com que setores populacionais marginalizados podem se exibir com destaque, centralidade e orgulho nas ruas da maior festa de Itaparica sem que precisem apresentar traços fenotípicos europeus. Em termos profissionais, a agremiação é composta por trabalhadores informais, motoristas das vans que fazem o transporte na localidade, pescadores, artesãos, pequenos comerciantes e poucos funcionários públicos municipais de escalões mais baixos. Estes dados denotam o relevante feito de um grupo composto por indivíduos em situação de vulnerabilidade social que assume a preponderância nos festejos da atualidade.

O Auto

A maior singularidade de Os Guarany's é apresentação do seu Auto "A Roubada da Rainha", sem igual em nenhuma outra manifestação cívica registrada no Recôncavo baiano. A estruturação da encenação fundamenta-se pelo entoar das cantigas e pelas dinâmicas corporais executadas, sendo o enredo só secundariamente conduzido por diálogos. Vejamos seus seis personagens principais.



Figura 2. Aldeia⁹

Fonte: Baldaia (2011, p. 153).

O personagem mais importante é o Caboclo Mestre, responsável por coordenar o início e o fim de quase todos os cânticos, bem como a passagem de uma cena a outra, pela condução estridente de um apito que carrega pendurado por um fino cordão no seu pescoço. Extrapola o caráter de personagem e é o Mestre tanto na apresentação quando na orientação dos ensaios, que se iniciam cerca de dois meses antes, o que inclui o aprendizado prático de novos integrantes e a resolução de pequenos conflitos. Em termos hierárquicos, sucede o Caboclo Velho. Diferentemente dos outros caboclos, tem cabelos brancos representados por uma longa peruca, sendo aquele a quem se deve respeitar pela idade, cabendo-lhe supervisionar a guarda da Rainha

9 Fotografias da Aldeia, denominação do cenário da apresentação. É cercada por hastes finas de madeira e arame, recoberta de palhas de dendezeiro e coqueiro, enfeitadas com flores do mato e iluminada por gambiarras. O chão é recoberto por uma camada de areia branca, o que ao mesmo tempo compõe o ambiente "indígena" e amortece o impacto da dança.

e colaborar no ordenamento dos cantos e danças. Já o Caboclo Adivinhão tem o papel correspondente ao de um pajé, detendo o conhecimento mítico e prático em relação a poções e plantas, manejando poderes sobrenaturais. Traz uma pequena bolsa de couro na cintura contendo artefatos mágicos que, combinados, conferem a ele extraordinária capacidade de causar impacto cênico na cena em que realiza o oráculo para descobrir o paradeiro do Capitão do Mato e da Rainha.

Assim como todos os outros personagens, os personagens acima descritos se vestem alegoricamente como índios. A indumentária é feita à base de penas de galinha, peru, ema e avestruz, com as quais são confeccionados os enfeites para os tornozelos, joelhos, braços e pulsos, além de saieta e cocar. São amarradas ainda fitas verdes e amarelas nas partes do corpo em que são presas as penas. Por baixo da indumentária, vestem-se shorts e camisetas da cor marrom. A coexistência entre vestimentas de “índio” e roupas convencionais não parece ser problemática para os participantes, pois o caboclo é tido como um referencial bastante amplo, como mencionou Angélica Pita em entrevista: *“Caboclo é caboclo, índio é índio. Caboclo pode usar short, camisa [...] Ele já conhece o branco e muitos se misturaram. Aqui em Itaparica nem tem mais, não é como em Porto Seguro que ainda tem índio que usa só tanga ou nada”*.¹⁰

Ao fundo da Aldeia, acomodada junto às Cacicas, coloca-se a Rainha, personagem que dá nome ao Auto e é representada por uma adolescente. Evoca representações de Nossa Senhora devido à indumentária composta por coroa, cetro e manto azul. De modo contraditório, seu aspecto virginal e casto guarda contradições flagrantes, pois não há resistência prolongada ao seu rapto por parte do Capitão do Mato. Este último é o único personagem inimigo dos caboclos, importunando-os desde o momento das danças iniciais no intuito de levar a Rainha da Aldeia, feito que, após sucessivas tentativas, consegue realizar. O Capitão do Mato diferencia-se dos demais pelo uso de roupas convencionais – calça adornada nas laterais com enfeites brilhantes, camisa vermelha e sapato ou tênis – e de uma espingarda de madeira e ferro.

Por fim, há o Caçador, um amigo da tribo que a protege das investidas constantes do Capitão do Mato que se repetem até mais ou menos metade da apresentação. É um personagem menos central, o que se comprova pela não

¹⁰ Entrevista concedida ao autor em 23 de abril de 2010.

representação do personagem entre 2006 e 2009. Não é propriamente um caboclo, pois assim com o Capitão do Mato e a Rainha não pinta a pele, nem usa as indumentárias específicas, mas sim calça e camisa de cores brilhantes.

A apresentação estrutura-se fundamentalmente em torno dos personagens acima, contudo, existem ainda as Cacicas, os Atabaqueiros e os demais participantes. As Cacicas são de duas a quatro crianças, as pequenas “índias” que acompanham a Rainha. Assemelham-se aos demais caboclos pela vestimenta e diferenciam-se destes por usarem um pequeno machado, não pintarem a pele e usarem sandálias de couro. São representadas por meninas entre seis e oito anos de idade. Os atabaqueiros, três ou quatro, são os responsáveis pela performance instrumental. O ritmo executado assemelha-se bastante ao dos Candomblés de Caboclo (PERRONE, 1995), mesmo sabendo que não necessariamente estes tocadores tem ligação direta com a religião de matriz africana. Já os outros participantes não descritos individualmente são os caboclos. Não possuem uma identidade específica no enredo, nem tem protagonismo cênico no Auto, todavia, não deixam de ser importantes, pois dançam, cantam e marcam o ritmo com a sonoridade aguda extraída do choque do arco com a flecha que carregam. O número destes participantes variou bastante, entre 30 e 60, compostos em sua maioria pelos mais jovens.

O enredo se dá no universo dos caboclos Guaranys que vivem em harmonia com a natureza, cantando e dançando. Veneram a Rainha e protegem-na com a ajuda do Caçador das investidas do Capitão do Mato. Tudo transcorre bem, até que o vilão obtém sucesso no sequestro da Rainha quando o Caboclo Mestre e uma parte da tribo saem para a caça e os que permaneceram na Aldeia descuidam da guarda da Rainha ao beberem jurema¹¹ e dormem profundamente. O roubo pode ser interpretado como uma fuga da Rainha, já que ela dá indícios de que talvez queira ser “raptada”, num processo de sedução que perpassou pela ação de um agente externo ao sistema da Aldeia, um encantamento pelo mundo exterior. Ao voltar da caça, o Caboclo Mestre logo percebe a embriaguez dos caboclos e o sumiço da Rainha, entrando em

11 Variedade de bebida alcoólica ritual feita a base da raiz da árvore Jurema. Em algumas modalidades rituais pode ser misturada a vinho, ervas e sangue. Utilizada nos rituais do Candomblé de Caboclo e ainda em rituais de várias etnias indígenas no Nordeste do Brasil. No Auto, não se bebe de fato a jurema, mas simboliza-se com o uso de vinho ou qualquer bebida semelhante.

desespero: “Cadê minha Rainha?”. Ordena então que o Caboclo Adivinhão faça o seu feitiço por meio de folhas, búzios e pólvora e localize a Rainha¹². Depois de localizado o local de esconderijo do Capitão do Mato com a Rainha, são escolhidos alguns dos caboclos mais fortes para realizar a bem sucedida expedição de resgate. O Caboclo Mestre repreende a Rainha pela saída, ao que ela responde que foi forçada. Nesse ínterim, o Capitão do Mato consegue fugir. Novamente, o Caboclo Adivinhão joga seus búzios para localizar o paradeiro do Capitão do Mato e, em nova saída, os caboclos conseguem achar o novo esconderijo do fugitivo. O Capitão do Mato é então reconduzido à Aldeia, onde é punido com a morte pela lança do Caboclo Mestre. Após esta etapa, coloca-se o corpo do Capitão do Mato numa fogueira e antes de queimá-lo é feita uma alusão à antropofagia, só não realizada por conta de a sua carne ser “podre”, de “bicho”. A realização da queima do Capitão do Mato dá-se de maneira cenicamente muito impactante, alcançando extraordinária recepção entre as crianças, pois o corpo do personagem é cercado com folhas de bananeira quando então verdadeiramente ateia-se fogo. Esta cena costuma acontecer no dia 9 de janeiro, como um fechamento em grande estilo do ciclo dos festejos.

Quanto à Rainha, o Caboclo Mestre pretende puni-la com a morte por ter concedido o seu roubo. Os caboclos da tribo pedem clemência e são atendidos. Este momento dramático é representado por um cântico em que os dois primeiros versos são cantados pelo Caboclo Mestre, no qual proclama a punição da majestade traidora; os dois últimos versos são cantados por todos os caboclos, o que evoca o pedido coletivo de perdão pela tribo: “Sem piedade da falsidade, / Essa rainha merece ser castigada. / Tem piedade no coração, / Essa rainha merece ter o perdão.” A Rainha é perdoada e vai de um a um erguendo as frentes abaixadas, concedendo com este ato também o seu perdão. Refaz-se assim a ordem gerada pela entrada do Capitão do Mato na Aldeia e todos dançam e cantam o “Samba da Rainha” para comemorar a ordem restaurada. Por fim, distribui-se jurema para o público em um pequeno pote, num final de grande congraçamento entre Os Guaranys e o público, já apontando para o ritual de fechamento dos festejos.

12 Há inclusive uma explosão, para a qual se usa o recurso cênico da pólvora.

A apresentação pode ser encurtada ou estendida a depender de uma série de contingências como um atraso no início, cansaço dos participantes ou demandas do público. O tempo total pode variar de uma hora, no dia 8 de janeiro, a duas horas e meia na apresentação de encerramento. Deve ressaltar ainda que é comum observar, assim como em outras manifestações populares, que os brincantes conversam, cumprimentam as pessoas que estão assistindo, entram e saem no momento do cortejo, no entanto, o compromisso com o cordão não é comprometido. Isto pode parecer impróprio, mas interagir com as pessoas de fora da Aldeia realiza justamente o sentido do Auto e do cortejo que é a brincadeira, a interação e a integração.

O Auto “A Roubada da Rainha” não pode ser compreendido adequadamente se nos ativermos exclusivamente à linearidade da narrativa. A história é composta por blocos de cenas que podem significar independente uma das outras. É esta característica que permite a versatilidade na execução dos brincantes e, ao mesmo tempo, aponta para uma coesão ao nível mais amplo das representações, pois este aspecto não é problemático nem para os participantes, nem para os expectadores. Em termos gerais, o Auto traz a tona diversas interfaces, a exemplo dos Reisados e Congadas, dos Candomblés de Caboclo – pelas inúmeras referências nas cantigas e indumentárias ao universo místico do Caboclo enquanto entidade –, das brincadeiras de Caboclinhos presentes no Nordeste e, por fim, com o catolicismo de viés popular, em sua constante referência aos santos e Nossa Senhora, conclamando-os a interceder em favor de uma brincadeira sadia e longeva. Este feixe de relações a que se reporta o Auto indica a complexidade da construção de Os Guaranys e demonstra como a encenação é importante como suporte das representações veiculadas pelo coletivo.

Os Guaranys e o Cortejo

A partir da sua fundação, o grupo Os Guaranys incorporou-se rapidamente aos festejos da Independência itaparicana. Sua participação inclui a realização de um desfileantes do cortejo mais geral da festividade, ao qual se acopla como elemento fundamental e culmina com a realização do Auto. Vejamos sua integração à festa entre 6 e 9 de janeiro a partir de breve descrição.

O dia 6 de janeiro é o dia em que o ritual ainda não envolve a imagem do Caboclo; tão somente o seu carro, uma réplica das carruagens de guerra utilizadas pelos lusitanos nos combates de 1822-1823. Ao final da tarde, o carro do Caboclo é retirado do abrigo, chamado “Quitanda”, em que permanece durante todo o ano e é levado até a Praça dos Veranistas por volta das 14h. À noite, por volta das 22h, após fogos de artifício sinalizarem a saída, o deslocamento do carro é realizado por membros da comunidade e funcionários da Prefeitura Municipal. Inicia-se a “Noite dos Fachos”, que tem este nome devido às palmas secas de dendezeiro que são queimadas para iluminar o caminho a seguir em meio à escuridão. O trajeto é acompanhado por uma banda de percussão e sopro, que pratica um repertório variado e entusiasma os presentes. Ao contingente de saída da Praça dos Veranistas, acrescentam-se muitos outros ao longo do trajeto que durará mais ou menos uma hora e meia. A chamada puxada do carro dá-se com a apreciação de grande número de itaparicanos e turistas que juntos formam uma massa humana que se espreme pelas estreitas ruas do Centro Histórico de Itaparica, ao qual ainda se podem somar as pessoas nas portas, janelas e sacadas das casas. Ao fim da procissão, coloca-se o carro do Caboclo em outra quitanda, uma estrutura feita de palha de dendezeiros armada especialmente para a ocasião, de onde será retirado no dia seguinte à tarde já cuidadosamente ornamentado. Os Guarany's não participam desta etapa dos festejos enquanto coletivo, no entanto, tomam parte aí, muitos dos integrantes do cordão como cidadãos itaparicanos.

No 7 de janeiro, pela manhã, acontece no Forte de São Lourenço o toque da alvorada, com fogos de artifício e outrora uma salva de tiros de canhão. Neste dia, Os Guarany's realizam um cortejo que se une ao cortejo mais geral, instituindo-se de maneira tão forte que o roteiro da festa confunde-se com a atuação do coletivo. Desde o início dos anos de 1980, o coletivo sai da casa de Angélica, mãe de Emanuel, presidente da agremiação desde 2007. É na sua casa que se guardam as indumentárias que são anualmente reformadas por ela, com o auxílio de familiares e pessoas da comunidade. Todos os participantes do grupo reúnem-se desde o início da tarde para arrumarem-se devidamente para a festa e ajustarem as indumentárias: braceletes, cocares, saietas e perneiras. Os atabaqueiros, além da preocupação com o seu próprio visual, aprontam seus instrumentos e coordenam entre si os últimos

detalhes. É importante lembrar que é no processo de arrumação que se dá a constituição do personagem base de toda a brincadeira: o Caboclo. Nesse processo, são os mais antigos que fazem as principais ações de montagem do personagem, tal como a pintura dos rostos para que fiquem “da cor de índio”.

Há alteração na dinâmica do entorno da casa. Em todas as residências próximas, pessoas acompanham o processo, já que as portas e janelas da casa de Angélica ficam abertas. Muitas crianças observam e algumas se mostram particularmente interessadas, podendo tocar por um momento os atabaques, lanças e arcos. Recentemente, há razoável solicitação de moradores e outros que vêm vê-los para que façam fotografias com eles, o que reforça ainda mais o sentimento de orgulho e prestígio.¹³



Figura 3. Imagens do entorno da casa de dona Angélica no dia 7 de janeiro

Fonte: Baldaia (2011, p. 154).

Às 16h, aproximadamente, o grupo segue cantando ao som dos atabaques e batidas de arco e flecha e direcionam-se à Igreja de Santo Antônio dos Navegantes, no Alto que tem o nome do mesmo santo, onde cantam o Bendito, ajoelhados ou curvados. Depois da passagem pela igreja, dirigem-se ao edifício-sede da Prefeitura no qual tomarão a imagem do Caboclo por volta das 18h, que será transportada nos ombros de João Joel dos Santos,¹⁴

¹³ Durante todo o cortejo, notadamente nos momentos em que ocorrem pausas, como no *Te Deum*, há um grande número de pessoas fotografando-os ou solicitando fotografias com eles. É comum ouvir crianças pedirem aos pais para serem fotografados como os “índios”.

¹⁴ Participante do grupo desde 1985. Tem um tabuleiro de acarajé próximo ao Mercado Municipal. Até 1999 foi Caboclo Mestre, posteriormente, deixou de representar este personagem, no entanto, ainda “puxa” boa parte dos cânticos. É pai pequeno de um Candomblé na

responsável por carregar a escultura desde 1987, e levada ao encontro do carro. Pode-se ler esta etapa como um resgate ao Caboclo, que agora, como dono da rua, dono da festa, é entronizado finalmente em cima do seu carro. Mencionando este momento, Joel apropriadamente diz que não é ele que leva o Caboclo, mas sim o povo. Este momento guarda seu traço de sacralidade, o que se faz notável pelo cessar dos cânticos e pela quantidade de pessoas mais próximas que fazem preces ao Caboclo e aspergem alfavema. Hildo Peixoto, Caboclo Mestre desde o final da década de 1980, carrega a bandeira brasileira a partir da Prefeitura e a transmite à mão da imagem do Caboclo. Nesse momento, o cortejo agrega a presença dos representantes políticos, prefeito, secretários e vereadores, além de outros coletivos.

A partir daí, o cortejo segue até a Igreja Matriz para o *Te Deum*, percurso no qual os cânticos de Os Guaranys revezam-se com as marchas tocadas pela banda de metais. Alguns dos participantes do grupo que participam da missa colocam-se próximos ao altar, o que aponta para a flexibilização da postura sacerdotal. Afinal, são mais de uma dezena de homens vestidos como caboclos num espaço marcado frequentemente por uma maior contrição. Esta flexibilização pode manifestar-se em algumas ocasiões pela colocação de crianças sobre os diversos níveis do retábulo. Todavia, a posição de centralidade, consolidada nos processos desenrolados a partir da concentração na casa de Angélica, retrai-se em favor de uma certa parceria litúrgica, como num contraponto à formalidade do catolicismo convencional. É neste momento também que, fora da igreja, discretamente, alguns caboclos tomam bebidas alcoólicas e fumam.

Concluído o *Te Deum*, conduz-se o Caboclo à quitanda do Campo Formoso, de volta ao Panteão, de onde só seria novamente movido no dia 9, na volta do Caboclo. Os Guaranys voltam então à casa de Angélica para alimentarem-se. É um momento de grande descontração, quando a familiaridade do comer junto remete à constituição e manutenção de uma série de laços que extrapolam o simples dado fisiológico; enfim, aponta para a coesão de coletivo. Em termos durkheimianos (1991), poder-se-ia dizer que são estes ritos que aprofundam os vínculos de solidariedade social, a partir dos quais a

Misericórdia, próximo à sede do município. Tem 49 anos e doravante será chamado apenas de Joel. Explicaremos mais à frente o processo de aquisição desta preponderância.

moralidade pode fundamentar a consciência coletiva. Em sentido mais pragmático, o evento proporciona a união e a concentração necessárias para o espetáculo dos momentos seguintes.

Passado o descanso de aproximadamente uma hora, os caboclos dirigem-se ao espaço no qual se dá a apresentação do Auto. A brincadeira toma bastante da atenção da comunidade, que participa e vibra com a encenação de uma narrativa amplamente conhecida. As crianças mostram-se extremamente excitadas com o impactante desempenho dos brincantes; os adultos orgulham-se de partilharem com os mais jovens, o que consideram como mais uma das tradições locais. É possível ainda constatar a presença de turistas que assistem o Auto pela primeira vez e manifestam incompreensão em relação à história apresentada, o que sinaliza a complexidade da estruturação do enredo.

Após o Auto, os festejos continuam numa dimensão bastante lúdica. Barracas de comidas e bebidas, bem como outros que vendem pequenas peças de bijuteria e equipamentos diversos, são armadas. Há espaço ainda para os jogos de azar que atraem a atenção de parcela importante do público. Tudo ocorre ao som de concorridos shows de médio porte de bandas de estilos populares como arrocha e pagode.

No dia 8 de janeiro, não há registros de grandes eventos ou divertimentos, a menos que esta data coincida com um final de semana. À noite, por volta das 20h, acontece uma encenação mais curta do Auto, como uma chamada para o capítulo final de uma novela, que se dará no dia seguinte.

No dia 9 de janeiro, no início da noite, os caboclos saem novamente da casa de Angélica e seguem para a Igreja do Senhor do Bonfim, localizada no largo do mesmo nome, onde cantam novamente o bendito, substituindo, na letra do cântico, um santo pelo outro; ou seja, Santo Antônio dos Navegantes pelo Senhor do Bonfim. Ao final, dirigem-se ao local de apresentação. Após a apresentação do Auto, acontece aguardada do Caboclo. Há novamente um cortejo ao som de uma banda de sopros, percussão, foguetes e gritos de “Viva o Caboclo!” e “Salve os heróis de 23”. Com intensa participação popular, canta-se: “Despedida de Caboclo faz chorar / Faz chorar faz soluçar / Faz chorar”. O carro locomove-se para o Panteão, aquitandano centro da praça do Campo Formoso. A imagem do Caboclo, por sua vez, vai para o edifício-sede da Prefeitura. Os Guarany's voltam cantando, sobem o Alto de Santo

Antônio e, em seguida, dirigem-se à casa de Hildo para um fechamento do ciclo festivo de maneira mais íntima. Os brincantes reúnem-se para uma confraternização, em que não faltam bebidas e comidas, em geral, preparadas pela família do anfitrião.

Descrita a participação de Os Guaranys no ciclo dos festejos resta perguntar por que exceto o “cordão dos caboclos”, toda a variedade de folguedos itaparicanos posta em ação nos festejos de janeiro feneceu. Como explicar isso? E mais, como explicar isso tendo em conta que a sua posição nos festejos assumiu cada vez mais um acentuado protagonismo?

OS GUARANYS E O CAMPO DA FESTA

O conceito de campo é um instrumental teórico-metodológico que permite analisar um espaço relacional no qual os agentes e instituições existem e subsistem pela diferença e produção da diferenciação. É um espaço social acoplado a um sistema simbólico, com um regime de racionalidade e que proporciona igualmente um espaço legítimo de discussão, de consenso sobre o dissenso, em que os agentes aceitam os pressupostos cognitivos e valorativos dos campos aos quais pertencem. (BOURDIEU, 2002) Nestes termos, toma-se o conceito de campo para compreender o espaço social na qual Os Guaranys atuam, destacando-se que este campo da festa era pré-existente a emergência deste agente.

No campo dos festejos do 7 de janeiro, vigoravam agentes individuais e coletivos que se utilizavam de um repertório de tradições e memórias que remetem as batalhas pela independência, ao Caboclo ou a modulações de brincadeiras de cunho carnavalesco. A composição da festa de Itaparica desde quando se tem notícia – meados do século XIX –, até mais ou menos o fim da década de 1990, era mais complexa, comportando desde afoxés e bumba-meu-boi a grupos a cavalo. A cena festiva foi ainda mais propícia à diversidade de manifestações, pois é o momento da eclosão de ampla miscelânea de manifestações populares no ciclo que vai de dezembro a fevereiro, de tal maneira que o 7 de janeiro transcorre como o epicentro de práticas culturais comuns a um tempo de festas.

É importante mencionar que havia desde os primeiros dias de janeiro manifestações como afoxés e batucadas, das quais os entrevistados lembram-se dos grupos Fala quem pode, Deixa Falar, Bola Preta, o Cordão do Garrancho e mesmo um Bando Anunciador montado a cavalo para conclamar os festeiros ao 7 de janeiro, presença ilustrativa da proximidade com outras festas em que se utilizava deste chamado. Uma das mais lembradas brincadeiras era a Batucada de Teodorico, feirante do Alto de Santo Antônio que organizou um cordão com outros brincantes que saía nos festejos e tocavam atabaques e tambores num ritmo que se aproximava do samba. Havia ainda numerosos ternos, como Terno das Flores e Terno das Nações, além de Mandus e Marujada. O campo dos festejos se espalhava para além de janeiro e estendia-se por celebrações de rua até o período do carnaval.

Os Guaranys não estavam isolados no campo da festa do 7 de janeiro e o que se sustenta é a engenhosidade da atuação dos seus participantes, principalmente os que gozavam de liderança, forjou a sua centralidade por meio de um processo de institucionalização. O protagonismo da agremiação foi erigido também sob o lastro de elementos em comum a outros coletivos integrantes dos festejos o que favoreceu sua estabilização e posterior agregação de acréscimos no campo dos festejos. Diante das observações feitas entre 2009 e 2013, é impressionante que nenhuma das outras manifestações subsistiu, só Os Guaranys. Para além disto, a permanência e sucesso do coletivo num contexto de empobrecimento do campo festivo demonstra que o grupo soube operar com certos elementos distintivos e efetivos.

A trajetória de Os Guaranys deu-se num contexto em que havia competição por visibilidade nos festejos, o que transcorre dada a própria limitação do espaço hábil e útil para desenvolverem-se nos festejos de uma pequena localidade; o palco das comemorações de Itaparica é muito restrito. Neste sentido, a preponderância do grupo explica-se pela assimilação de certas características que os distinguiram no que estamos chamando do campo dos festejos. Assim, argumenta-se que o cultivo de certos traços distintivos foi percebido pelos itaparicanos como positivo e relevante o permitiu o acúmulo de capital simbólico (BOURDIEU, 2001), que correspondeu no caso específico ao conjunto de rituais de reconhecimento social, compreendendo o prestígio e a honra cívica de exaltação da história e memória itaparicana.

Foi importante na elaboração da encenação e do discurso do coletivo colocar-se em filiação aos heróis das batalhas de Independência; renovar o orgulho dos itaparicanos das glórias de 1823. A esta associação com a tradição local que remete as batalhas, utilizou-se da tradição do Caboclo enquanto figura emblemática central dos Guaranys. Nesse prisma, Lody (1995) ensina que a concepção do Caboclo como mito-herói é facilmente observada na produção do lendário popular, nas práticas dos terreiros de candomblés de Caboclo e em outras tradições orais pertinentes à divulgação da imagem do Caboclo como aquele que veio para defender, lutar e vencer. O coletivo manipulou habilmente a expressividade local, a capacidade de fazer representar a todos, trabalhando com as diversas modulações que a figura do Caboclo permitiu. É este aspecto que faz com que a manipulação da tradição e da figura do Caboclo adquira um significado mais efetivo, pois o Caboclo é uma constante no imaginário cívico popular do Recôncavo, nas palavras de Wlamyra Albuquerque (1999, p. 15): “[...] pode ser visto como uma representação baiana da utopia popular, totem da justiça e da abundância”.

Pensemos ainda que renovar o orgulho de si num momento de declínio socioeconômico e de mudanças aceleradas, coloca Os Guaranys num campo de forças favorável. Justamente no contexto de transformações da segunda metade do século XX, ganha impulso um grupo popular que afirma veementemente, a um só tempo, a singularidade, a força, a bravura e a importância da tradição da população itaparicana. Obviamente, a constituição deste capital simbólico deu-se progressivamente ao longo dos 75 anos da história do grupo.

Qualquer grupo social minimamente organizado passa por uma institucionalização. Isto quer dizer que outros coletivos inseridos no campo dos festejos detinham esta característica. Entretanto, o caso de Os Guaranys aponta um desenvolvimento mais firme, calcado numa diversidade de setores sociais. Orgulhar-se de ser itaparicano é um mote muito poderoso e atinge uma amplitude social considerável. Como consequência, dado que a institucionalização dos outros grupos foi mais tênue, os caboclos assentaram-se sobre um substrato mais extenso, o que corroborou para que se perenizassem. Neste sentido, o volume e qualidade do capital simbólico operacionalizado pelo coletivo, a honra e autoestima do itaparicano, aportou um elemento

fundamental à sua continuidade. Outras manifestações como afoxés e ternos não manipulavam símbolos de caráter tão geral quanto eles, o que favorece Os Guaranys nesta luta de representações. (CHARTIER, 1995)

O caráter poderoso da institucionalização é visível pela objetivação da realidade proporcionada pelo mundo “oferecido” aos novos membros. Amiúde, Os Guaranys atuaram como agente de socialização para os propósitos da festa, conseguindo instituir um conjunto de disposições duráveis nos participantes. O grupo, contudo, não tem nenhuma ação explícita para atrair membros, pois o próprio prestígio de que gozam e sua ludicidade serve como chamariz. Em todo caso, é sabido que integrar a agremiação é algo que exige compromisso e responsabilidade, pois a despeito de ser uma “brincadeira” há uma dimensão forte de respeito e seriedade para com uma tradição de que se participa e se tem a obrigação de perpetuar. Hoje a faixa etária predominante é de 10 a 25 anos, o que denota renovação constante dos membros, ainda mais porquanto não necessariamente os mesmos jovens participam ininterruptamente, o que confere um alcance social ainda maior. Como uma estratégia efetiva, tornou-se mais importante para a agremiação receber novos membros que manter um corpo de brincantes fixo. Dois claros exemplos do que esta sendo exposto são os casos dos integrantes Samuel Alves (“Barra”) e Emanuel Pitta. O primeiro, atual Capitão do Mato, ingressou aos 12 anos de idade e está no grupo a 32 anos; já o segundo, atual presidente, ingressou aos oito anos. Percebe-se que o grupo, enquanto forte vetor socializador, notadamente de jovens, vai se estabelecendo com o passar das décadas o que evidencia o processo de institucionalização.

As relações de parentesco também constituem um motivador do ingresso no grupo. Ter tios, pais, irmãos, vizinhos no grupo é um fator poderoso na atração pelo coletivo. Deve ser salientado que, quando falamos em parentesco, referimo-nos não só à descendência e colateralidade biológica, mas especialmente a vínculos sociais íntimos e duradouros. Isto pode se dar com vizinhos, compadres, amigos, companheiros de trabalho com a pesca ou comércio de artigos variados no mercado. Lembremo-nos de que mais importante que o dado biológico é a percepção de que outrem faz parte “da família”, de uma rede confiável de relações sociais que, por isso mesmo, conta com a prerrogativa e a confiança para assumir certas atribuições ou participar de certos círculos. O parentesco é a transformação do histórico, contingente e

social em algo experimentado como fato, portanto, dado na própria natureza das coisas. Nesse prisma, na história de Os Guaranys, a liderança quase sempre foi ocupada por indivíduos que mantinham certo grau de familiaridade ou parentesco, o que indica um tipo reprodutibilidade do grupo em que os participantes – e fundamentalmente os principais participantes – são socializados em meio ao aprendizado da brincadeira. Sustenta-se, deste modo, que as relações de parentesco fortaleceram os vínculos institucionais.

Num outro plano, Os Guaranys participam dos festejos do 2 de julho de Salvador desde pelo menos a década de 1950, o que denota relativo grau de organização, ao mesmo tempo em que este fato se constitui posteriormente como um fator importante para que o grupo organizasse-se permanentemente. O coletivo na atualidade tem o apoio da Fundação Gregório de Matos para subsidiar sua integração à festa soteropolitana no que se refere ao transporte e à alimentação. Infere-se que a integração ao 2 de julho e a partir da década de 1990, as festividades do Recôncavo e Baixo Sul, é concomitantemente um vetor e um efeito da institucionalização, ao tempo em que os singularizou também em relação a outros coletivos de Itaparica. Percebe-se que o processo de aquisição da centralidade no festejo itaparicano passa por esta projeção em outros locais, notadamente Salvador, o que se soma à já falada manipulação de símbolos que remetem à generalidade.

A institucionalização permitiu contornar os problemas relativos ao financiamento das atividades do grupo, pois mesmo com o crescimento da importância do grupo, sua vida financeira nunca foi fácil. Não existem contribuições expressivas dos órgãos governamentais para com o cortejo dos caboclos e a encenação da Aldeia, mas tão somente a disponibilização do espaço e montagem da estrutura para o Auto. O grupo sempre se manteve com recursos próprios oriundos da contribuição dos próprios brincantes e o constante uso de rifas e livros de ouro, cadernos que passavam de porta em porta para colher doações. A institucionalização possibilitou a organização necessária para que o grupo não se extinguisse por falta de recursos.

A duração contínua do desempenho de Os Guaranys reflete a coesão do grupo, comprovada pela sua permanência, o que ocorreu a despeito da mudança de lideranças, elemento usual de desagregação. Pode-se dizer que a institucionalização não deixou o grupo menos flexível, menos suscetível de adaptar-se a novas demandas. Assim, o desenvolvimento da rede de poder

que sustentou o grupo foi forte o suficiente para não se romper, resistindo a algumas crises, como a migração de lideranças e desentendimentos entre os membros. Enfim, as estratégias implementadas ao longo da trajetória do grupo Os Guaranys garantiram sua duração e destaque, possibilitando-os manter a ocupação do centro no campo em questão, o que, como um efeito positivo e reflexo, favoreceu novamente sua continuidade.

Conclui-se que a institucionalização de Os Guaranys pautou-se especialmente em quatro fatores. O primeiro é a posse do adequado capital simbólico (BOURDIEU, 2001), com a manipulação de símbolos pátrios legítimos. Em seguida, podemos focalizar a importância do recrutamento de moradores jovens de Itaparica para o cordão, o que torna o grupo um agente socializador poderoso, contribuindo na formatação de parte importante do *habitus* (BOURDIEU, 2002), em seu desenrolar festivo. Não menos relevante é considerar, ainda, que a configuração da rede de poder que direciona o grupo deu-se geralmente a partir das estruturas de parentesco. Por fim, cabe a referência à participação nos festejos do 2 de julho de Salvador, a partir do qual se organizara frente a novas exigências.

CONCLUSÃO

As comemorações da Independência de Itaparica é uma manifestação que ocorre em data discrepante ao calendário oficial das festas cívicas nacionais e estaduais; aí reside um dos seus encantos. É fenômeno nas margens sociais, a partir do qual se pode vislumbrar um modo popular e festivo de celebrar o Estado-nação, distante do viés institucional e marcado por um civismo inesperado. Na singular festividade itaparicana, analisou-se a inusitada centralidade adquirida pelo grupo Os Guaranys, que, sem apoio estatal ou de ONGs, forjou uma nova tradição construindo uma releitura do patriotismo, com fortes ingredientes das religiões afro-brasileiras, do catolicismo popular tradicional e remetendo aos combates de 1822-1823.

No campo dos festejos, o grupo Os Guaranys conseguiu manter-se fundamentalmente por ter enfrentado com êxito um processo de institucionalização, conseguindo rotinizar certo número de condutas e padrões na sua atuação, recrutar novos membros – alguns bastante jovens –, construir discursos

coerentes sobre si e os festejos, bem como acumular prestígio por ser o único grupo da localidade a marcar presença na festa do 2 de julho de Salvador. Esses feitos reverteram-se numa capacidade maior para lidar com agentes ligados aos poderes públicos e à Universidade, o que tem se revertido na sua participação em documentários e eventos públicos.

Em suma, o grupo Os Guaranys articulou elementos cívicos, religiosos, artísticos e étnicos disponíveis no âmbito de uma cultura popular, especialmente relacionados à figura do Caboclo, e viabilizaram uma manifestação ativa por mais de sete décadas. Configuraram uma performance no campo da festa do 7 de janeiro de Itaparica que pode ser descrita como uma outra interpretação da história, uma outra brasilidade representada...

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, W. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.
- ALMEIDA, R. *História da Música Brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Briguiet, 1942.
- ALVARENGA, O. *Música popular brasileira*. São Paulo: Globo, 1982.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, U. C. *A baía de Todos os Santos: um sistema geo-histórico resistente*. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 51-67.
- BALDAIA, F. *A Construção de uma Brasilidade: um estudo histórico dos festejos da Independência d Brasil em Itaparica*. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2001.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3. ed. Brasília, DF: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- CASTELUCCI JUNIOR, W. *Pescadores da modernagem: cultura, trabalho e memória em Tairu, BA, 1960-1990*. São Paulo: Annablume, 2007.

- CHARTIER, R. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CUNHA, M. C. *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora UNICAMP, 2002
- DAVIS, N. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- (A) EXALTAÇÃO festiva da mestiçagem: o Caboclo de Itaparica, Bahia . Direção de Milton Moura. Produção. Salvador: Grupo de Pesquisa o *Som do Lugar e o Mundo*: Projeto Baía de Todos os Santos, 2010, 1 DVD, (20min 45s), son., color.
- GUERRA FILHO, S. A. *O povo e a guerra: participação das camadas populares nas lutas pela independência do Brasil na Bahia*. 2004. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
- LIMA, F. R. *Ilha de Itaparica (Brasil): interações entre cultura e espaço. Revista de Geografia*, Barcelona, v. 32-33, p. 153-164, 1998.
- LODY, R. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- MOURA, M. *Lembranças sobre o caboclo Eduardo em Itaparica*. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 10., 2010, Recife. *Anais...* Recife: UFPE, 2010. p. 1-12.
- OSÓRIO, U. *A Ilha de Itaparica: história e tradição*. 4. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979.
- PERRONE, M. C. C. *Os Caboclos de Itaparica*. História, música e simbolismo. 1995. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.
- REIS, J. O jogo duro do Dois de Julho: o “Partido Negro” na Independência da Bahia. In: REIS, J. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 79-98
- SANTOS, J. T. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

CORPOS NÔMADES: O CORTEJO DA FESTA DA BANDEIRA EM PONTA DE AREIA

Fábio Macêdo Velame

Ao se falar e tratar o candomblé, se tem a concepção restrita de que ele se encontra fixado de forma estática e concentrado nos espaços internos dos terreiros. Todavia, o patrimônio afro-brasileiro também está presente fora desse bastião tradicional da resistência. O patrimônio afro-brasileiro encontra-se no cotidiano das pessoas, no dia a dia da cidade, em suas vielas, ruas, esquinas, praças e largos, nos terrenos baldios, nos lugares e horários mais inusitados, assim como em eventos fortuitos e festas, nos mais diversos acontecimentos, encontros e errâncias. Para mostrar como a cidade está permeada por uma rede de lugares sagrados que são utilizados no cotidiano e, principalmente, durante as festas dos calendários litúrgicos do candomblé, será aqui tratado como estudo de caso a relação entre o Omo Ilê Aboulá que é o terreiro matriz, no século XX, do Culto aos Egum (o culto aos mortos, os ancestrais, ver Figura 1) com os espaços do povoado de Ponta de Areia, Itaparica, quando o culto aos Egum transforma a cidade em um templo, a casa de seus ancestrais:

Quem é o dono desta casa?
É o meu pai.
Meu pai Babá Egum.
Babá mora aqui,
está em mim,
habita em meus irmãos,
repousa em meu filhos,
dorme em meus netos.

Babá Egum,
passeia pelas ruas com minhas pernas,
nada no mar com meus braços,
pesca com minhas mãos,
dorme na rede com meu corpo,
mata a fome com minha boca,
sacia a sede com minha garganta.
Babá Egum.
Está em todos os lugares e
não passa por lugar nenhum!
Está em todos os lares e,
não tem chave alguma!
Está em todos e,
não fala com ninguém!

Babá é um errante!
Um nômade no Aiê.
Um viajante do Orum,
Um eterno peegrino presente no:
Corpo,
Gestos,
Olhar,
Respiração,
Voz,
Atitudes,
Decisões,

Posturas,
Vida,
Lembrança,
E, na Saudade,
de seus filhos.
(VELAME, 2007, p. 46)

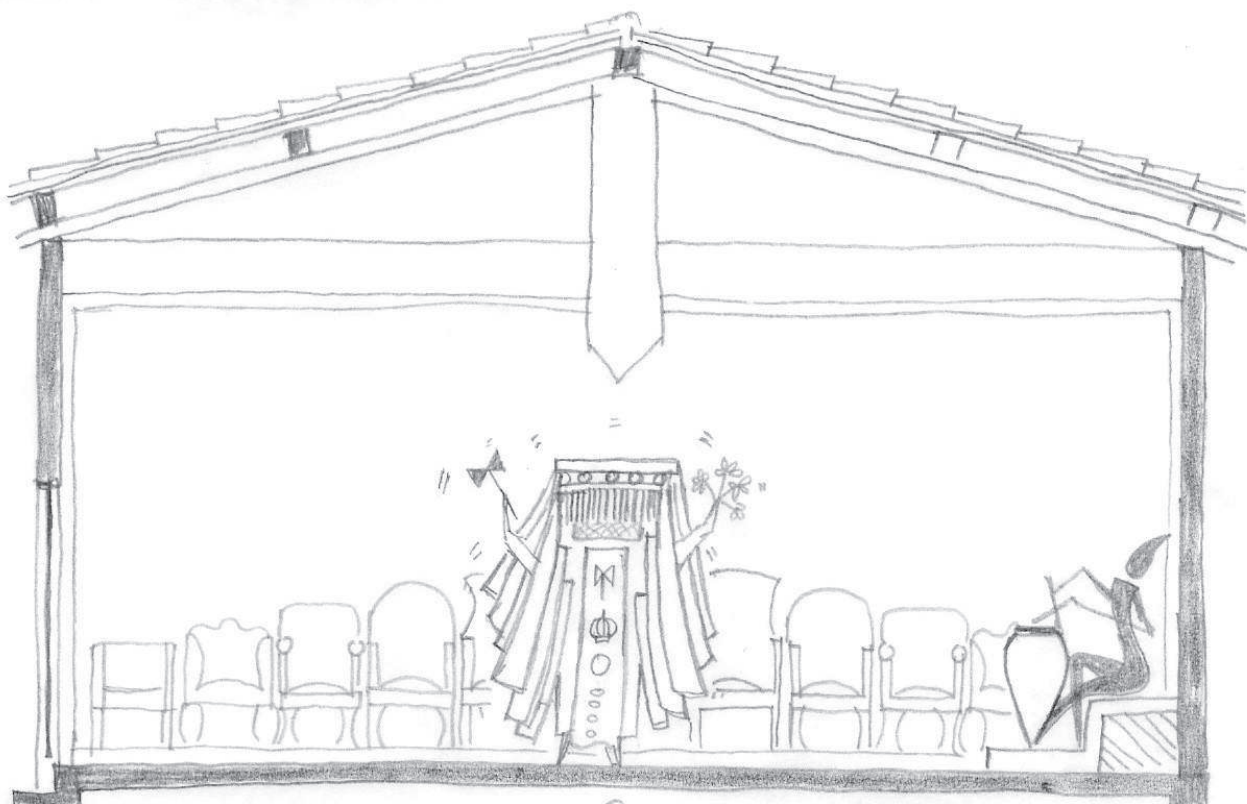


Figura 1. A indumentária de Babá Egum, o Opá, composto de: abalá, kafô, e o banté
Fonte: Velame (2007, p. 296).

Os espaços sagrados do Omo Ilê Aboulá em Ponta de Areia foram oriundos de diversos processos de desterritorializações e reterritorializações pela cidade em virtude das perseguições policiais nos anos de 1940 e da especulação imobiliária nos anos de 1960 e 1970, que originou, nesse nomadismo, a permanência de elementos e espaços sagrados espalhados por toda a cidade. O Omo Ilê Aboulá foi fundado em 1940, na localidade de Ponta de Areia, Itaparica, próxima à praia, num local que, na atualidade, fica atrás da Capela de Nossa Senhora das Candeias. O terreiro foi fundado por Eduardo Daniel de Paula¹, filho de nagôs, juntamente com seus familiares. Entretanto, os anos ao longo das décadas de 1920 e 1930 e o início dos anos 1940 constituíram o auge da repressão e perseguição aos candomblés na Bahia (Braga, 1995), o Omo Ilê Aboulá, nesse cenário, também sofreu uma perseguição voraz da polícia. O terreiro foi invadido, alvejado por tiros e destruído internamente pelos policiais como conta a edição do Jornal *A Tarde* de 21 de junho de 1940 (BRAGA, 1995, p. 31):

A polícia baiana, em feliz diligência, apreendeu anteontem, à noite, na Ilha de Itaparica, em Amoreiras, um casal de pai-de-santo e copioso material da liturgia fetichista. Há dias, queixaram-se ao Dr. Altino Teixeira, delegado auxiliar, os moradores de Amoreiras, contra aquele “terreiro”, que os punha em constante desassossego. Os ‘babalaôs’ eram Antonio Daniel de Paula e um indivíduo conhecido como ‘Paizinho’. O Dr. Altino Teixeira entendeu-se com o Sr. Secretário de Segurança e foi enviada para o local uma caravana de investigadores. Às 19hs de anteontem, a caravana cercou a casa, e em seguida, varejou-a. Eduardo Daniel de Paula, pai de Antonio, o chefe-mor mais conhecido como ‘Alibá’ [sic] e sua esposa Margarida da Conceição, que estavam no interior da casa, foram detidos imediatamente. Continuando as buscas, os policiais encontraram grande quantidade de material próprio do culto fetichista; cadeira de resplendor e acolchoadas, caveiras e ossos; crânios de animais; um cetro de aço enfeitado de fitas de várias cores, tendo na parte superior uma pomba de metal e na inferior um espeto (catapô); uma imagem esculpida na pedra representando um deus barrigudo, muito semelhante a Buda (Deus Nanã); várias máscaras de madeira habilmente escul-

¹ Eduardo Daniel de Paula é atualmente cultuado como o Egum chamado Babá Erim (Babá significa pai em Iorubá) e sua festa é no dia 24 de junho. Eduardo Daniel de Paula foi iniciado no culto aos Egum pelo Ojé Aba Tio Opé.

pidas; um quadro da 'Mãe d'Água'; vários batuques, cabaças, etc. Todo este material foi transportado para esta capital, juntamente com os dois detidos, aqui chegando ontem à tarde. Os pais-de-santo principais, Antonio Daniel de Paula e 'paizinho' Arsênio Ferreira dos Santos, que conseguiram escapar, estão sofrendo severa perseguição por parte de investigadores, que se acham no seu encalço. Eduardo (alibá) o pai de santo que se acha preso, explicou ao repórter, detalhadamente, a função de cada um daqueles objetos, segundo ele, com exceção das cadeiras, datam de muito antes da libertação dos escravos, tendo vindo talvez da África.

Neste período, segundo Balbino Daniel de Paula, atual Alabá² do Omo Ilê Aboulá, também começou um lento processo de ocupação e de adensamento urbano do povoado de Ponta de Areia, onde novas pessoas passaram a construir suas casas próximas ao local onde estava o terreiro. Assim, os membros da sociedade de culto aos Egum perderam a privacidade de realizar seu culto. No final de 1941, Eduardo Daniel de Paula conseguiu, com a ajuda dos membros e amigos da sociedade, comprar um terreno num lugar chamado de Barro Vermelho, em Ponto de Areia. Para lá, conseguiu realizar a mudança do Omo Ilê Aboulá, todavia, mantendo a sua singularidade, repetiram a sua arquitetura na diferença:

No tempo do Barro Vermelho é que era bom, muito bom, as pessoas tinham muito mais respeito, mais disciplina, respeito, já se chegou um tempo lá no Barro Vermelho que só se tinha seis Ojés, tanto era o rigor para entrar na sociedade, não se aceitava qualquer um não, hoje é que está cheio de casas e tem muito Ojés, eu mesmo tive que passar vários anos como Amuixã até chegar a Ojé e quem me confirmou foi Babá Agboulá, eu tive a honra de ser confirmado por Babá Agboulá, hoje em dia fazer Ojé virou negócio, agora que nós estamos no controle e a tendência agora é fazer poucos Ojés para não virar negócio, eu soube que tinha até fita de vídeo de festa de Egum sendo vendida na feira de São Bartolomeu no Rio de Janeiro! de vez em quando aparece um dizendo que é Ojé, mas como eu não vi ele sendo feito agente confirma, mas tempo bom mesmo era o tempo do Barro Vermelho, era uma época de muito respeito.³

2 Denominação empregada para denominar um chefe de terreiro de Egum.

3 Informação fornecida por Balbino Daniel de Paula, Alabá do Omo Ilê Aboulá em Ponta de Areia no município de Itaparica, em 08 de fevereiro de 2006.

Os membros do Omo Ilê Aboulá fugiram das incursões do aparelho de captura do Estado (DELEUZE, 1997). A intendência (a polícia da época) agia determinada e incitada pelos discursos e agenciamentos da Igreja Católica e da sociedade mais ampla legitimada pela ciência e pela legislação da época. A igreja acusava os candomblés de bruxaria, fetichismo, feitiçaria e rituais satânicos. A ciência da época legitimou os discursos de que os membros do candomblé eram pessoas degeneradas, dementes, loucas (FOUCAULT, 2007), doentes mentais, com os ditos casos de “patologias mentais” (as possessões) ou “problemas psíquicos” oriundos dos saberes-poderes instituídos e edificados pela medicina clínica (FOUCAULT, 2004) e, principalmente, da psiquiatria (FOUCAULT, 1979), sendo, portanto, objetos de dessecação científico. A medicina clínica, ainda, acusava membros do candomblé de prática de falsa medicina, de exercício ilegal da medicina, que nada mais era do que a medicina dos pobres e outras formas de saberes. A sociedade mais ampla construiu o discurso dos candomblés como coisa de bárbaros, selvagens, de atrasados, de raças inferiores (o racismo de estado) (FOUCAULT, 2005), coisa de “negros”.

Esses discursos e agenciamentos serviam como forma de legitimação das ações da intendência, das perseguições policiais, para que os candomblés fossem reprimidos, controlados, disciplinados e, conseqüentemente, subjulgados, dominados, “domesticados” e extintos. Um mal social que deveria ser extirpado, um “problema” social que o Estado tinha por obrigação e dever eliminar, pois revelava todo o “atraso” da Bahia, inviabilizando o projeto de modernização e fragilizava o exercício do poder instituído. O Estado, através de suas instituições (escolas, hospícios, manicômios, prisão, código penal, jurispludência etc.), deveria tornar os membros do candomblé “civilizados”, eliminando traços de civilizações africanas dentro de uma parcela da sociedade que se queria europeia.

Realizaram, em 1941, a primeira desterritorialização⁴ do templo localizado até então próxima à praia de Ponta de Areia, onde foi fundado. Essa desterritorialização aconteceu em uma linha de fuga em direção à localidade

4 Deleuze e Guattari (1997, p. 224, v. 5) definem desterritorialização como: “A função de desterritorialização: D é o movimento pelo qual ‘se’ abandona o território. É a operação da linha de fuga.”

do Barro Vermelho, onde reterritorializaram⁵ o terreiro, criando um outro território⁶ para os filhos de Aboulá (ver Figura 2).

Ainda hoje se encontram permanências do terreiro original, próximo à Igreja de Nossa Senhora das Candeias, com a presença de elementos sagradas, com exceção de Iroco (Orixás árvore, divindade do tempo), que foi derubado por um raio.

O Barro Vermelho (ver Figura 2) era um lugar de difícil acesso, situava-se numa área de mata densa, escondido pelo morro do Alto da Bela Vista; era perfeito para as necessidades do bom andamento do culto, ou seja, para a sua privacidade e segurança contra as investidas de curiosos e policiais. Sua visibilidade tinha que ser dificultada, sua localização tinha que torná-lo “invisível” para pessoas estranhas à comunidade e, principalmente, para as incursões policiais.

O Barro Vermelho foi o local escolhido para a reterritorialização do templo, pois dificultava o acesso. Devido a sua localização tática, membros da sociedade conseguiam se revezar na guarda do terreiro. Sempre ficava um membro de vigia no pé da ladeira do Alto da Bela Vista. E, quando se aproximava alguém de fora, policiais, curiosos, pessoas estranhas à sociedade, moradores da ilha que não pertenciam ao clã da família de Paula ou ao culto, era imediatamente comunicado aos demais, que constituíam uma rede de comunicação, informação e proteção. Rapidamente as pessoas presentes no Omo Ilê Aboulá sabiam o que estava acontecendo e tinham tempo suficiente para tomar as decisões e medidas que achavam mais adequadas:

Antigamente a gente tinha que se esconder e fugir para sobreviver então éramos muito fechados e desconfiados, esta história de terreiro de Egum, está história de um lugar

5 Deleuze e Guattari, 1997, p. 224, v. 5) definem reterritorialização como: “[...] valer pelo território perdido; com efeito, a reterritorialização pode ser feita sobre um ser, sobre um objeto, sobre um livro [...]”

6 Deleuze e Guattari (1997, p. 120, v. 5) definem território como: “O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os ‘territorializa’. O território é o produto de uma territorialização dos meios e ritmos [...] Precisamente há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos [...] A marcação de um território é dimensional, mas não é uma medida, é um ritmo [...] A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos.”



Figura 2. Desterritorializações e reterritorializações do Omo Ilê Aboulá ao longo do século XX: 1940-1942 próxima a praia de Ponta de Areia; 1942-1960 no Barro Vermelho; 1960-2007 no Bela Vista

Fonte: Velame (2007, p. 86).

muito perigoso, onde a morte e os mortos rondavam, toda está fama do terreiro de Babá foi criada como forma de sobrevivência, para evitar curiosos, pessoas estranhas do culto, pois ainda tinha a perseguição da polícia, investidas policiais, a pressão da Igreja, aí a gente, os nossos mais velhos, os ancestrais, criaram essas histórias para manter as pessoas afastadas, tinha até uma maneira muito específica de lidar com os estranhos e forasteiros, ficava sempre alguém no pé da ladeira que dava para o Barro Vermelho e quando alguém de fora se aproximava ele mandava o recado e o recado ia de casa em casa pelos membros do culto, ou ele ia rápido até o terreiro e avisava, então o pessoal tinha tempo de fechar a casa e sai, quando os estranhos chegavam lá tava tudo fechado, não encontravam ninguém e assim foi indo [...].⁷

A partir dos anos de 1960, com a intensificação da escolha da Ilha de Itaparica como um local de balneário por alguns estratos sociais da cidade de Salvador e, principalmente mais tarde, nos anos de 1970, pela ação direta do governo do estado com: os planejamentos sistemáticos da Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador (CONDER);⁸ a subsequente implantação de infraestrutura como o sistema *ferry-boat*, a BA-001, que cruza a ilha de ponta a ponta e a liga ao continente através da ponte do Funil; a implantação de construções e serviços urbanos (hospitais, delegacias, postos de saúde, escolas, estradas...), viabilizou-se e potencializou-se a especulação imobiliária em toda a ilha. Assim foi o ocorrido em Ponta de Areia, com a subsequente expansão e crescimento do povoado, alterando-se drasticamente os meios de subsistência, as relações e os modos de vida da sociedade de culto aos Egum, que até então era uma pequena vila de pescadores. Foram geradas novas formas de trabalho, novas relações sociais, religiosas e domésticas entre os membros da sociedade de culto aos ancestrais, como se pode notar pela informação de Balbino de Paula:

7 Informação fornecida por Balbino Daniel de Paula, Alabá do Omo Ilê Aboulá em Ponta de Areia no município de Itaparica em 08 de fevereiro de 2006.

8 Tendência que se consolidou com o Plano Diretor da Ilha de Itaparica de 1978, da Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador (CONDER), que retoma alguns pontos do Plano de Itaparica de Peltier de Queiroz. O Plano Diretor de 1978 considera a Ilha de Itaparica como uma área de balneário, uma opção de lazer e diversão para a população da cidade de Salvador, propondo equipamentos urbanos e infraestrutura para viabilizar este cenário para a Ilha de Itaparica.

Já tem um tempo isto, aqui era uma vila de pescadores, antigamente tinha muitos pescadores, a maioria dos Ojés eram pescadores, hoje você conta nos dedos, só tem uns poucos Ojés pescadores, aí depois do ferry-boat e a pista de asfalto começou a aparecer aposentados e famílias querendo comprar casas e terrenos para morar ou fazer casa de veraneio, as pessoas aqui eram muito simples, a aí começaram a vender suas casas e pedaços de terra que tinham para comprar uma geladeira, um fogão, uma televisão, para ter pouco mais de conforto, e se mudaram para mais perto do terreiro de Babá, no Alto do Bela Vista, ficando mais perto dele para não ter que subir a ladeira nas festas ou quando iam fazer alguma limpeza espiritual, mas como disse eles venderam suas propriedades para ter uma vida com um pouco de conforto, uma oportunidade que surgiu, e eles construíram suas casas lá no Bela Vista.⁹

Novamente, o Omo Ilê Aboulá e seus membros tiveram de se mudar, em virtude de dois loteamentos que surgiram em sua proximidade para atender à classe média, que buscava lotes para construir casas de veraneio; de aposentados que procuravam um estilo de vida mais bucólico e tranquilo; de pessoas que buscavam moradia, pois trabalhavam em outros municípios vizinhos a Itaparica. Estes loteamentos de classe média cresceram invadindo a área da mata sagrada do Omo Ilê Aboulá no Barro Vermelho, chegando até mesmo a fonte sagrada de Oxum (divindade nagô das águas doces dos rios e lagoas) a ser privatizada, pois ela se encontrava em um terreno que foi vendido a terceiros, que passaram a proibir o seu acesso para os membros do culto:

Porque foram abertos loteamentos próximo ao Barro Vermelho, abriram vários lotes, e aí a gente perdeu a privacidade de fazer os nossos cultos, de fazer as nossas coisas [...], sempre tinha alguém passando, ou olhando, aí não dava pra fazer as nossas atividades, foi quando a finada Mãe Senhora, que era a mãe de Didi e ocupava o cargo de Iá Ebé comprou o terreno no Bela Vista, mas a gente perdeu a fonte sagrada, o terreno onde fica a fonte foi comprado e o dono deixava a gente ir lá pegar a água para os rituais, para as nossas necessidades, mas o dono novo, que comprou do outro, não deixa de forma nenhuma a gente entrar lá, e era um lugar não só importante pro culto mas também que faz parte da nossa história de vida, quando era criança as vezes Babá aparecia e a gente corria pra casa, ele pegava as roupas, ou a gente ia pra

9 Entrevista de Balbino Daniel de Paula, 08 de fevereiro de 2006.

*fonte e quando chegava lá tinham coisas das roupas de Babá aí a gente voltava pra casa nem se atrevia a entrar na água.*¹⁰

Em virtude destes loteamentos, além de perder parte da mata sagrada e a fonte sagrada de Oxum, o terreiro do Omo Ilê Aboulá no Barro Vermelho perdeu também a privacidade para realização de seus rituais secretos e até de suas festas públicas. Na primeira metade dos anos de 1960, Mãe Senhora, a Iá Ebé¹¹ do culto aos Egum, comprou um terreno na localidade do Alto da Bela Vista, fazendo a sua mudança; ali o Omo Ilê Aboulá se encontra até hoje (ver Figura 3).

Novamente, os membros do culto aos ancestrais desterritorializaram o templo do Omo Ilê Aboulá, localizado naquele momento no Barro Vermelho, em uma outra linha de fuga, mas dessa vez em direção ao Alto do Bela Vista, onde o templo e os membros da sociedade dos Egum se reterritorializaram, criando um outro território. Segundo Laércio dos Santos, Alabá do Ilê Babá Onilá no Rio de Janeiro e Ojé Abá do Omo Ilê Aboulá:

Chama-se Bela Vista, mais a casa atende de babadolua que é o terreiro que é o dono da casa, eu nunca perdi festa aqui desde quando eu não tinha casa de candomblé eu vivia em São Paulo, sempre andava nas minhas obrigação de dia 6 de janeiro eu tava aqui, dia 8 de setembro eu tava aqui cedo acompanhado meus tios, meus primo, meus irmãos que deus já levou tudo, e sempre to aqui como estou aqui hoje porque se eu não controlo, eu tava aqui ajudando meu irmão tirando alguma coisa de mim pra ajudar, que na sua casa não tem nada e eu ajudando a festa de omolocotum vai sair e no dia 6 de janeiro nós começamos a festa no dia 5 e fomos até o dia 9 foi três dias de festa o pessoal comeu eu dei comida pro povo, teve tudo, bandeira agora dia 20 comprei fogos tudo quer dizer, eu estou aqui né tira nada daqui eu to aqui ajudando qualquer coisa aqui pra casa não cair. (CAETANO; SOARES, VELAME, 2006, p. 89)

¹⁰ Idem.

¹¹ A Iá Ebé é o mais alto cargo feminino da hierarquia do culto aos Egum, é a mãe da sociedade e responsável por todas as atividades relativas aos Orixás.



Figura 3. Vista do barracão no centro do espaço sagrado público do Omo Ilê Aboulá
Fonte: Velame (2007, p. 206).

Novamente este terreiro, lutando pela sua sobrevivência, buscou um outro lugar, onde pudesse cuidar, zelar, reverenciar e invocar seus ancestrais. Um lugar onde, mais uma vez, pudesse transferir o templo, o Omo Ilê Aboulá. Segundo Agostinho dos Santos, Ojé Abá do Omo Ilê Aboulá:

Era Eduardo Daniel de Paula morreu com cento e poucos anos foi o fundador desse terreiro lá embaixo lá no fundo da igreja e depois mudou para o barro vermelho mais a finada a senhora Maria Bibiana do Espírito Santo pediu a babolua que na época não tinha ferry boat era navio então ela vinha no navio soltava em Itaparica e finado Caetano que sempre nas festas de babolua dava coisa dava carne pra dar comida ao pessoal ela que botava lá no jipe e

trazia até ali ao barro branco então ela subia então ela pedindo já to ficando velha e cansada e pediu pra babolua se ele dava o consentimento dela comprar um terreno pra fazer a casa dele mais perto aí ele chegou e disse que dava porque ela disse que ficava cansada então naquela época ela subia aqui pela ponta do barro vinha de tarde com a fresquinha e só tinha um pedacinho de ladeira como é esse pedaço e a ladeira de lá era maior aí babolua deu consentimento a ela então ela comprou esse terreno e deu pra babolua [...] Eu nasci nessa casa eu vim de minha mãe de meu avô minha avó meu pai eu vim dentro da magia aqui da casa e se furar aqui o sangue é de seu Eduardo Daniel de Paula. (CAETANO; SOARES, VELAME, 2006, p. 90)

No bairro do Alto da Bela Vista residem algumas famílias cuja grande maioria é formada por parentes e membros da sociedade de culto aos Egum. Constitui uma comunidade, uma família extensa, ligados por laços consanguíneos e religiosos, descendentes de Eduardo Daniel de Paula, segundo Agostinho dos Santos, Ojê Abá do Omo Ilê Aboulá:

Então naquela época, o pessoal a minha avó era que fazia os partos daqui, mais era todo mundo parente, por que na família todo mundo era parente entendeu? Era filha, era sobrinha, neto então era assim, então ele e Laércio já eram um pouco mais velho do que eu, então ele alcançou mais coisa do que eu, por que quando me aprofundei, por que eu trabalhei em Salvador e depois que eu vim pra cá, e quando me aprofundei na seita e comecei a entrar nas obrigações eu ainda peguei meu tio Antonio que era um veterano e eu já to com quase trinta e poucos anos de oje já [...] Meu nome aqui dentro do babolua é oluidê, e o meu de batismo é Agostinho dos Santos, eu sou filho de dona Ninha de Paula, e filho de Fernando Vitoriano dos Santos eu sou filho da primeira irakekê no tempo da Moreira do Barro Vermelho, e ela morreu aqui nesse terreiro aqui, então sou filho dela, eu Laércio, Domingos mais uns 4 irmão que morreram, morreu Domingos o mais velho, morreu Jaime que também era oje, morreu Sarafim que era oje também, e morreu Benício que também era oje, e o meu irmão caçula morreu ali tocando tabaque ali que hoje é egum que se chama omoilê, essa é a minha família então nós não escreveu com Daniel de Paula por causa de meu pai mais a gente tem Daniel de Paula de minha mãe. (CAETANO; SOARES, VELAME, 2006, p. 96)

Isto é confirmado por Laércio dos Santos, Alabá do Ilê Babá Onilá no Rio de Janeiro e Ojé Abá do Omo Ilê Aboulá:

[...] tem muitos filhos, netos, bisnetos, tataranetos a comunidade é isso aí tudo, depois a senhora vai sair aí e vai ver o pessoal tudo aí fora, o Agostinho mesmo mora aqui em cima e aí tem um mucado de minino que mora tudo por aqui mora tudo perto da roça pra olhar por que a área é aberta e a gente tá fazendo um jeito de fechar entendeu? Pidindo a um, pidindo a outro pra justamente fechar, eu por exemplo, no Rio já pidi pra me ajudar pra ver se eu faço essa cozinha, daqui até setembro eu quero essa cozinha pronta. (CAETANO; SOARES; VELAME, 2006, p. 96)

Nas datas importantes do calendário litúrgico e nas obrigações, boa parte da sociedade, mesmo os que moram em Salvador e outros estados, para lá geralmente voltam, permanecendo no povoado por vários dias, fortalecendo os laços da sociedade, recebendo as bênçãos, os conselhos e as repreensões dos Babás, estabelecendo enfim todo um processo de continuidade da tradição e de sua singularidade cultural.

Ninguém vive, hoje em dia, dentro do Omo Ilê Aboulá, pois lá é a morada dos Egum. O terreiro, durante a semana, fica totalmente fechado para que ninguém entre sem autorização e macule o espaço sagrado. Ele é aberto apenas aos sábados para os rituais semanais dos ossé dos Egum, durante as festas sagradas do calendário da casa e, eventualmente, em algum serviço espiritual feito pelos Ojés a terceiros ou membros da casa durante a semana.

O tempo profano do templo do Omo Ilê Aboulá pertence ao cotidiano. Esse tempo ocorre no povoado de Ponta de Areia, em suas ruas, vielas, praças, mercearias, vendas, bares, praia, ou seja, fora dos seus muros. Entretanto, esse tempo é regido pelos princípios do culto aos Egum. O candomblé, no culto aos Egum, ganha as ruas e está nelas todos os dias em Ponta de Areia, ele está onde os membros da sociedade estão a cada instante.

É no espaço e tempo profano do Povoado de Ponta de Areia que se dá o cotidiano do terreiro Omo Ilê Aboulá, ocorrendo a reprodução das hierarquias litúrgicas e das relações de gênero dos membros do templo na vida social nos espaços públicos e semipúblicos do povoado, assim como na esfera privada do lar. Ocorre, portanto, uma coexistência entre o sagrado e o profano, eles não constituem dois momentos opostos, duais, ou dicotômicos, mas

interagem de formas simultâneas. Essa relação é levada do terreiro para as ruas do povoado de Ponta de Areia, durante as festas das águas. São festas em que o terreiro se espalha por toda a cidade, se desterritorializa do seu território do alto do Bela Vista e em fluxo se reterritorializa pelas vielas, ladeiras, praças, praia e o mar.

A conexão, inter-relação, interação, coexistência e simultaneidade entre os espaços e tempos sagrados e profanos dos membros do culto dos Egum, tanto no terreiro quanto no Povoado de Ponta de Areia, atinge o seu ápice, evidenciando essas relações, com as três festas das águas. Essas festas consistem em celebrações para as divindades das águas: Iemanjá, Oxum e Olocum; e ocorrem nos meses de janeiro e fevereiro. Elas são: a festa da Bandeira no dia 20 de janeiro, a festa dos presentes no dia 2 de fevereiro e a festa da retirada da bandeira no dia 20 de fevereiro. Essas festas são de grande importância para a sociedade de culto aos ancestrais, pois esta comunidade era inicialmente composta de pescadores. Os Ojés mais velhos até hoje desempenham essa atividade. A primeira festa é a da bandeira, que se inicia no dia 20 de janeiro (ver Figura 4). Ela começa por volta das 15h depois do ritual reservado do Padê e do despacho de Exu no barracão como todas as demais festas de Egum.

Depois, todas as pessoas presentes, tanto as mulheres do culto que fizeram a roda para o despacho de Exu quanto os demais membros do culto e as visitas, se encaminham para o espaço sagrado privado ao lado do Lessém (a casa do segredo), próximo à cajazeira de Ogum e ali começam a entoar as músicas de Babá. Logo após puxarem as músicas, eis que se abre a janela do Lessém e aparece Babá Amoró Mi Todo, que com grande festa é recebido por todos que lá estão. Ele, com a grande alegria de estar presente entre os seus filhos, começa a dançar na janela do Lessém, e os presentes aplaudem e cantam em sua homenagem ao som dos atabaques que os Alabés (músicos) trouxeram do barracão. Babá se faz presente com a sua forma de falar, o seu Kê, e com a sua indumentária, o seu Opá:

No Opá estão:
à morte e a vida,
o início e o fim,
a criança e o velho,

todos que já se foram,
todos que virão.

O Opá é o segredo:
proibido,
não dito,
não indagado.

O Opá é o silêncio:
do olhar,
um olhar falante,
numa fala que vem do Orum.
O Opá traz a memória:
a lembrança de quem foi,
de quem foi,
mas que volta,
pra lembrar pra quem ficou
das pessoas que por aqui passou,
dos seus:

Feitos,
Sofrimentos,
Lutas,
Sacrifícios,
Alegrias,
Vitórias.

Pra lembrar para quem fica,
da herança recebida,
da eterna vitória da vida.
(VELAME, 2007 p. 364)

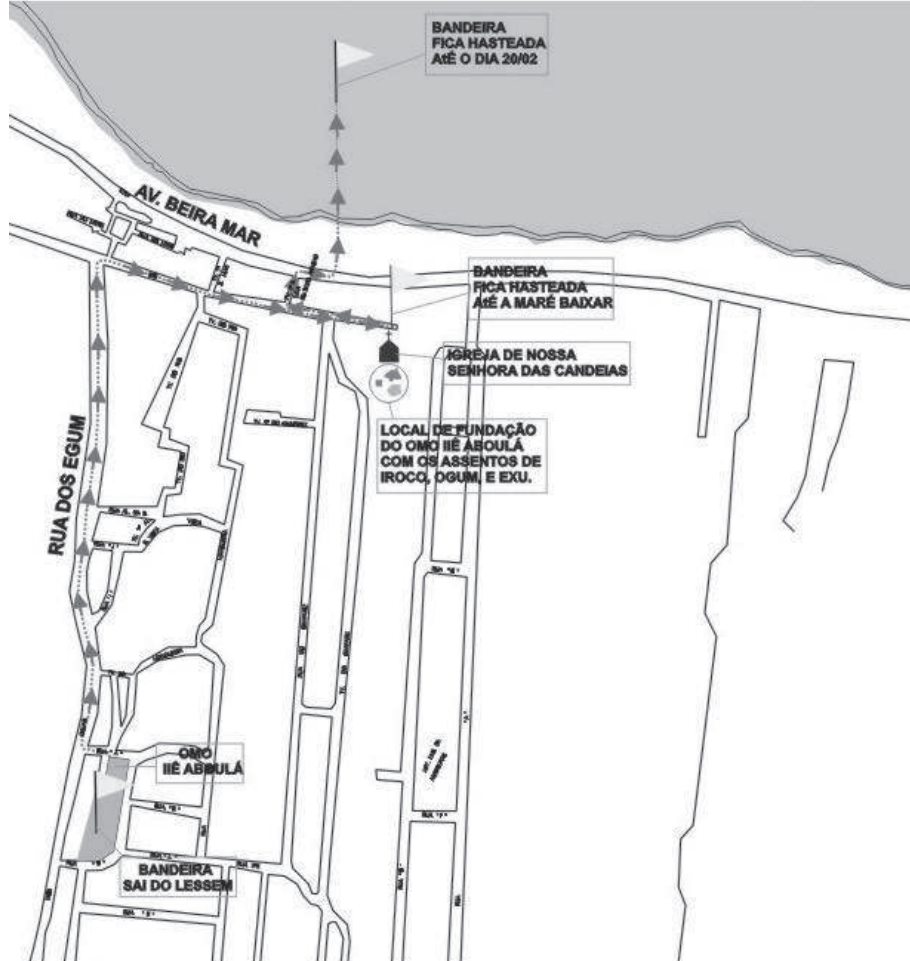


Figura 4. Trajeto do cortejo dos membros do culto aos Egum na festa da bandeira, 20 de janeiro, em uma corrente de axé pelas ruas de Ponta de Areia

Fonte: Velame (2007, p. 311).

Babá então pergunta pelos seus filhos, começando pelas mulheres mais velhas. Estas prontamente vão respondendo com grande respeito e lhe pedem a bênção. Depois ele pergunta pelos seus descendentes diretos e todos eles lhe pedem a bênção. Babá abençoa a todos com o seu axé, balançando o seu bantê através da janela em direção aos seus filhos.

Em seguida, Babá pergunta por aqueles que não estão presentes e manda que alguém vá buscá-los para que ele também leve a bandeira para o seu lugar, cujo o objetivo é simbolizar, lembrar e avisar a todos da sociedade de culto aos Egum de Ponta de Areia que está aberto o período das festas das

águas. Continua a festa ao som dos atabaques, das cantigas das mulheres, dos aplausos de todos enquanto há a dança de Babá Amoro Mi Todo, quando surge a bandeira que sai de dentro do Lessém por uma janela.

A bandeira é um corpo constituída de dois panos pintados com elementos marinhos, em louvor a Iemanjá, que são presos num mastro de madeira roliça de 12 metros de comprimento pintado em faixas alternadas de branco e azul, possuindo ainda um enorme ramo de folhas sagradas em sua ponta. Os Ojés pegam o mastro, o retiram do Lessém através da janela e o entregam às pessoas da casa para que elas o carreguem pelas ruas do povoado. É uma grande honra segurar o mastro, são notórias as brigas entre os jovens que disputam e se digladiam por um lugar que dê para segurar o mastro, pois constitui uma bênção, uma vez que ele possui em si um grande axé (energia vital) porque passou por rituais específicos de preparação no Lessém (ver Figura 5).

Figura 5. Saída do cortejo do Omo Ilê Aboulá

Fonte: Velame (2007, p. 312).



Uma Iá Abá vai na frente carregando o mastro (ver Figura 6), liderando momentaneamente o cortejo, cantando as músicas puxadas pelos Ojés Abás ao som dos atabaques, que são levados juntos pelos Alabés pelas ruas de Ponta de Areia. O cortejo adentra a rua dos Egum, no Bela Vista, arrebatando as pessoas que estão na rua a espiar o cortejo. O cortejo torna-se uma corrente de axé que sai do Lessém e ganha as ruas do povoado através do fluxo dos corpos dos membros do culto a cantar as cantigas sagradas no ritmo dos atabaques.

A corrente se transforma em um corpo nômade em fluxo pelas ruas do povoado. Os Alabés (os músicos), no início da ladeira dos Egum, tomam o seu correto lugar no ritual, que é na frente do cortejo (ver Figura 7). Carregando os atabaques, os Alabés passam a conduzir o cortejo para que o som sagrado dos atabaques junto com as músicas cantadas pelas Erelu (cantadoras de Egum) preservem o axé da corrente criada a partir do terreiro. Os Alabés

Figura 6. Na ponta do mastro são colocadas folhas sagradas

Fonte: Velame (2007, p. 314).



guiam o cortejo pelos espaços profanos das ruas do povoado tornando-os sagrados no instante no qual passam por elas, reterritorializando o terreiro, o Omo Ilê Aboulá, em Ponta de Areia.

No início da ladeira dos Egum, um Ojé Abá (sacerdote ancião) toma a frente do mastro no lugar da Iá Abá cuja idade avançada a impossibilita de carregar um mastro tão pesado pelas ruas do povoado. O Ojé Abá puxa as cantigas sagradas e impõe respeito com a presença de seu corpo ao cortejo, legitimando o ato ritual pelo seu saber e conhecimento do domínio das músicas sagradas entoadas durante a festa da bandeira.

Ele imprime, sabiamente, ritmo ao cortejo e todos o seguem com extremo respeito e admiração, o corpo nômade em fluxo do cortejo segue a direção de suas palavras, tornando-se o rumo do seu fluxo. O corpo da bandeira é constituído por dois panos bordados em seus perímetros possuindo pinturas referentes a elementos do mar, que é a casa de Iemanjá.



Figura 7. Os Alabés na frente do cortejo descem a ladeira dos Egum em direção a Ponta de Areia
Fonte: Velame (2007, p. 316).

O primeiro pano contém pinturas e bordados de estrelas marinhas, conchas, seixos e a lua sobre o mar à noite, com o seu reflexo sobre as vagas prateadas das ondas (ver Figura 8). O segundo pano contém a própria Iemanjá, ressignificada, na forma latinizada de uma sereia, a se embelezar com um espelho sobre um rochedo no mar durante o dia, sob a luz do sol, tendo ainda pintados no pano conchas e cavalos marinhos, os seus servos (ver Figura 9).

O corpo nômade do cortejo com seu fluxo de axé alimentado pelos sons dos atabaques chega a Ponta de Areia, deslocando-se em direção à Igreja de Nossa Senhora das Candeias. O cortejo chega ao largo da Igreja de Nossa Senhora das Candeias cuja etapa do ritual é uma homenagem e reverência a aqueles que já se foram, os ancestrais que fundaram o terreiro do Omo Ilê Aboulá por suas lutas, sacrifícios e perseguições que sofreram. Essa reverência aos fundadores da casa é feita pelo corpo nômade do cortejo girando com o mastro e a bandeira uma vez no sentido anti-horário no largo da igreja,



Figura 8. A primeira bandeira leva pinturas de elementos relacionados ao mar de Iemanjá
Fonte: Velame (2007, p. 317).



Figura 9. A segunda bandeira leva uma pintura de Iemanjá sobre um rochedo no mar
 Fonte: Velame (2007, p. 317).

cantando as cantigas sagradas ao ritmo dos atabaques em louvor, honra e glória aos seus ancestrais (Figura 10).

O que interessa neste espaço, que faz com que o corpo nômade do cortejo desça o Bela Vista e vá em sua direção é o simbolismo do lugar, pois foi aí que o terreiro foi fundado (atrás da Igreja de Nossa Senhora das Candeias, tendo lá ainda uma cajazeira de Ogum e um assento de Exu, sendo que o Iroco que existia foi derrubado por um raio). Foi neste lugar que se plantou o axé do terreiro por Eduardo Daniel de Paula, foi aí que o Omo Ilê Aboulá nasceu e se fortaleceu pela luta que se travou contra a perseguição policial, o preconceito vigente e a especulação imobiliária. O corpo da bandeira é fincado no largo em frente à Igreja de Nossa Senhora das Candeias por volta das 17h.

Os Ojés e os filhos do Omo Ilê Aboulá levantam o mastro e a penetram na terra. Ao ser cravado na terra de Onilé, o corpo do mastro da bandeira crava no largo o próprio corpo do Omo Ilê Aboulá (Figura 11). A bandeira com seu axé reterritorializa o tempo e os membros da sociedade de culto aos Egum



Figura 10. O cortejo dá uma volta com o mastro e a bandeira formando um círculo em sentido anti-horário no largo da igreja
Fonte: Velame (2007, p. 322).

no povoado. A bandeira demarca o território dos filhos de Aboulá, lembrando a todos (a Igreja Católica, os cultos petencostais e os veranistas) que ali seus ancestrais estiveram primeiro, que naquele lugar seus ancestrais fundaram o Omo Ilê Aboulá, viveram e lutaram.

Aquele lugar para eles é sagrado, não importando quantas construções e obras sejam feitas ali, quantas transformações e mudanças ali sejam realizadas, pois o que importa é o lugar, porque o que importa não é o que está sobre a terra, mas sob ela, o “sangue” de seus ancestrais que banharam a terra de Onilé. O largo em frente à igreja se transforma, momentaneamente, através do ritual, em um território do templo de culto aos Egum, passa a ser um espaço do terreiro, torna-se o próprio Omo Ilê Aboulá, fazendo com que



Figura 11. Fincase a bandeira em frente a Igreja da Nossa Senhora das Candeias até a maré baixar a noite quando ela será fincada no mar
Fonte: Velame (2007, p. 326).

os limites do terreiro no Bela Vista sejam ampliados, lançando sua extensão no largo da igreja.

O corpo da bandeira fica no largo até que a maré baixe por volta das 20h ou 21h, quando ela será retirada pelo corpo nômade do cortejo e conduzida para a praia ao som dos atabaques e cantigas sagradas. Depois será levada para um barco, onde os Ojés a fincarão no mar, no lugar em que ela é colocada todos os anos ao som de fogos de artifícios e foguetes.

Ao chegar a noite, o cortejo desterritorializa o corpo da bandeira e simbolicamente o templo, do largo da igreja e as reterritorializam no mar da Baía de Todos os Santos. O corpo da bandeira, ao ser cravado no mar, em frente ao povoado, reterritorializa, mais uma vez, o Omo Ilê Aboulá em toda Ponta de Areia. O terreiro passa a ser simbolicamente, por 30 dias, todo o povoado.

Cada rua, viela, esquina, praça, cada construção e paredes de Ponta de Areia passam a ser espaços do terreiro, pois o corpo da bandeira irradia o seu axé por todo o povoado, axé esse recebido dentro do Lessém no Omo Ilê Aboulá. Essas ruas e casas voltam a ser suas como eram nos anos 1940 quando apenas os filhos de Aboulá moravam na vila de pescadores que era Ponta de Areia, ela traz a presença de Aboulá e com ele a fartura e a vida:

Lá vem ele!

O rei, o rei, o rei,

É ele,

Babá,

Aboulá!

Tudo se alegra

quando o venerável Babá Aboulá

está na terra!

Babá do Opá de veludo

vermelho e branco.

Que trás no Abalá

uma coroa.

Que trás na mão

um Oxé.

Tudo se alegra

quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!

Filho de Oio,
descendente de Xangô
herdeiro de sua justiça,
continuidade de sua realeza,
permanência de sua linhagem,
vigor de sua dinastia,
lembrança de sua ancestralidade.

Tudo se alegra
quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!

É o rei dos reis.
Atrás dele vêm outros reis,
todos em fila para poder festejá-lo,
vem reis nagôs
para poder reverenciá-lo.

Tudo se alegra
quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!

É o rei dos Egum.
Que em vida foram:
guerreiros despatriados,
príncipes escravizados,
sacerdotes fugitivos,
caçadores enjaulados,
reis assassinados,
heróis violentados.

Tudo se alegra

quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!

Quando Aboulá está na terra,
as árvores dão mais frutos,
o mar mais peixes,
os animais procriam,
as crianças nascem,
os mais novos amadurecem,
os mais velhos rejuvenescem.

Tudo se alegra
quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!

Em sua casa,
no Omo Ilé Aboulá
seus filhos com júbilo aguardam,
e perante ele,
todos,
ajoelham-se,
prostam-se,
entregam-se.
É o rei dos mortos e dos vivos.

Tudo se alegra
quando o venerável Babá Aboulá
está na terra!
(VELAME, 2007, p. 20)

O corpo da bandeira, ao vencer as marés das ondas e ao trepidar ao vento encobre com o seu pano, abençoado por Iemanjá, toda Ponta de Areia e impõe a todos que moram nela e àqueles que por ela passam o respeito ao culto aos Egum, o respeito ao venerável Babá Aboulá. O corpo da bandeira lembra

a todos que lá residem que aquela terra é a terra do culto aos ancestrais, é a terra dos Egum.

Depois que o corpo da bandeira é fincado no mar, o cortejo se dirige para o largo da igreja, onde se realiza uma cerimônia pública para a rainha do mar, a mãe Iemanjá. Logo, em seguida, tem-se então o início da festa profana nos bares da praia de Ponta de Areia e em suas praças até altas horas da madrugada. A festa profana flui abençoada pelos Egum, regida pelo sagrado, fundindo o sagrado e o profano nos sorrisos e gargalhadas dos membros do culto que se confundem com as satisfações e alegrias dos Egum por realizarem os rituais conforme os preceitos, da maneira como eles faziam e ensinavam aos seus filhos quando estavam vivos no Aiê.

A madrugada chega, o dia amanhece e lá está a bandeira sobre o mar na maré cheia, exuberante à luz da aurora, dando o seu recado a todos da sociedade de culto aos Egum: *“Começou a festa das águas e preparem-se para a festa dos presentes de Iemanjá”* (Figura 12):



Figura 12. A bandeira em frente à praia de Ponta de Areia amanhece sob a luz da aurora
Fonte: Velame (2007, p. 329).

Babá trago-te presentes,
flores, perfumes, espelhos, jóias.
Para que você possa abençoar.
Para que eu possa levar para a rainha,
a senhora do mar,
a nossa mãe,
Iemanjá!

Porque ela só recebe se:
a sua bênção neles se encontrar,
o seu axé neles repousar,
o meu pedido neles você colocar.

Para que o presente com o seu axé,
pelas ruas de Ponta de Areia, possa: desfilar,
pelas casas dos mais velhos, possa: passear,
pelos lugares dos antigos ancestrais, possa: reverenciar.

Para que Iemanjá,
em seus braços de mar,
possa aceitar os:
pedidos,
desejos,
agradecimentos,
graças,
que só você Babá pode levar.

Porque só em você Babá,
ela pousa o olhar!
Porque só você Babá,
ela pode escutar!
Porque só em você Babá,
ela pode confiar!

Por favor Babá!
Aceite e abençoe os meus presentes,
para que eu possa levar para a rainha,
Iemanjá!
Para que em seus braços de mar,
ela possa aceitar e levar
as minhas esperanças
para o seu palácio,
longe,
lá no fundo do mar!
(VELAME, 2007, p. 329)

REFERÊNCIAS

- BARRETTI FILHO, A. B. Eguns, os espíritos ancestrais: “o culto dos Eguns no candomblé. *Planeta*, São Paulo, n. 162, p. 43-49, 1986.
- BRAGA, J. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRAGA, J. *Ancestralité et vie quotidienne: le culte de Babá egum à Ponta de Areia*. Strasbourg: Ed. Reproduction Moderne, 1986.
- BRAGA, J. Ancestralidade afro-brasileira: religião e cidadania. In: BRAGA, J. (Org.). *Religião e cidadania*. Salvador: UFBA: EGBA, 1990. p. 11-28.
- BRAGA, J. Ancestralidade em Ponta de Areia: mulheres, crianças e o exercício da autoridade. *Revista Bahia*, Salvador, n. 14, p. 29-34, set./nov. 1989a.
- BRAGA, J. Gente de Ponta de Areia: ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira. *Revista Gente*, Salvador, n. 1, p. 19-37, 1984.
- BRAGA, J. O dinheiro do chão e a hierarquia: aspectos da organização sócio-econômica do culto de babá egum. *Revista Padê*, Salvador, n. 1, p. 37-44, jul. 1989b.
- BRAGA, J. O culto de egum em Ponta de Areia, Itaparica, In: REIS, J. (Org.). *Escravidão & invenção da liberdade: estudo sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, [1990]. p. 198-214.
- CAETANO, V.; SOARES, C.; VELAME, F. *Processo de reconhecimento de patrimônio material e imaterial afro-brasileiro do terreiro de culto aos Egum, Omo Ilê Aboulá*. Salvador: Fundação Cultural Palmares, 2006.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1997. (Trans, v. 4).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1997. (Trans, v. 5)
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- MOURA, C. E. M. (Coord.). *Olóorià: escritos sobre religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- SANTOS, D. M. Festa de Mãe d'Água em Ponta de Areia, Itaparica. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 14, p. 65-74, 1976.
- SANTOS, D. M.; SANTOS, J. E. O Culto dos Ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns. In: MOURA, C. E. M. (Coord.). *Olóorià: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981. p. 53-73.
- SANTOS, J. E. *Ancestralidade africana no Brasil: os 80 anos de Mestre Didi*. Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1997.
- SANTOS, J. E. *Projeto Egungum: ancestralidade africana no Brasil*. Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1982.
- SANTOS, J. E. *Os nagôs e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- SILVA, M. R. N. *Negros na rua*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- VELAME, F. M. A. *Arquitetura do terreiro de candomblé de culto aos Egum: o Omo Ilê Aboulá um templo da ancestralidade afro-brasileira*. 2007. 388 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- VELAME, F. M. O lessayn: o coração de um Terreiro de Egum. *Revista Eletrônica da Palmares*, Brasília, DF, v. 6, p. 1-15, 2006.
- VELAME, F. M. Dos orixás invisíveis aos orixás visíveis: um ensaio sobre a mercantilização dos deuses nagôs na Bahia. In: SIMPÓSIO LATINO-AMERICANO: CIDADE E CULTURA – DIMENSÕES CONTEMPORÂNEAS, 2007, São Carlos, SP. *Anais...* São Carlos, SP: USP, 2007.

VELAME, F. M. *As lacunas nos tombamentos de terreiros de candomblé: permanências, reminiscências e vestígios do patrimônio afro-brasileiro na cidade*. In: ARQUIMEMORIA 3: SOBRE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO EDIFICADO, 3., 2008, Salvador. *Anais...* Salvador, 2008. (CD-ROM).

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séc. XVIII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987.

VERGER, P. *Os orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

FESTA NA ILHA DE BOM JESUS: PRODUZINDO IMAGENS, COMPARTILHANDO PERSPECTIVAS¹

Fernando Firmo

A Ilha de Bom Jesus, situada ao fundo da Baía de Todos os Santos, Bahia, é palco da experiência que será narrada no presente texto que trata da produção compartilhada de um vídeo etnográfico a respeito do festejo religioso que qualquer ilhéu considera como o mais importante da região. Antes de enveredar numa descrição de perto e de dentro acerca deste processo, é importante fornecer um cenário epistemológico, dentro da antropologia, no qual a festa vem sendo pensada por autores clássicos e contemporâneos.

O tema mobiliza as Ciências Humanas de modo geral. Em Durkheim (1996), a ideia de festa associa-se à força criadora exercida pela efervescência

¹ Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelos recursos financeiros para a realização desta pesquisa no âmbito do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/Capes). Agradeço também ao Núcleo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA, pela estrutura disponibilizada.



Figura 1. Ilha de Bom Jesus

Fonte: Elaborada pelo autor.

coletiva sobre a própria consciência humana. Em Bataille (1967), o excesso e a transgressão, vistos como eclosões do que é ordinariamente suprimido na sociedade, revelariam o potencial revolucionário da festa; em Callois (1950), a festa liga-se ao sacrifício e ao efeito catártico da violência acumulada pela sociedade que nelase libera.

Nessa ótica, alguns pressupostos básicos conformam um fecundo ponto de partida na abordagem das festas e têm sido experimentados de modo criativo na antropologia. São eles: a ideia de que os rituais são portas de entrada privilegiadas para a compreensão das sociedades humanas e de que o mundo festivo e o mundo cotidiano se complementam de modo múltiplo nas festas (DAMATTA, 1979); a natureza cultural pública e coletiva das festas (GEERTZ, 1989); sua forte relação com formas de organização do tempo (HUBERT; MAUSS, 1905); sua sobreposição com os domínios do lúdico e do estético e sua intensa afetividade e materialidade. (CAVALCANTI, 2009, 2010; GONÇALVES, 2009, 2010) Como rituais, isto é, agregados de comportamentos simbólicos, festas, realizam, com a linguagem dos símbolos, o trabalho dos

ritos. (VALERI, 1994) Articulam, desarticulam e rearticulam aspectos do cotidiano, de experiências históricas e operam de forma múltipla e involuntária na experiência social. Ao final, é sempre a pesquisa e a análise etnográfica que irão nos propor chaves de sua compreensão. As festas podem estimular o trabalho reflexivo, produzir reinterpretações, críticas, reformulações, reiterações; propiciar aprendizagem de códigos sociais; estimular a produção de novas perspectivas. Atraem, encantam e integram participantes. Envolvem ricos e pobres; distintas origens étnicas; sagrado e profano. Não resolvem os conflitos e as desigualdades sociais. No entanto, podem expressar uma face das coletividades que se superpõe a essas diferenças ou mesmo reafirmá-las por meios violentos.

Mesmo diante da imensa atenção que já foi devotada à questão da festa nos estudos antropológicos, Perez (2012, p. 21, 23, 40, 41) nos diz que o termo ainda “[...] performa um campo enunciativo que padece de uma polissemia aguda, seus limites são de tal modo fluidos que seu potencial pode ser e, frequentemente o é, desgastado pelo esgaçamento de seu alcance heurístico”. De acordo com a autora, “[...] falamos todos de festa, mas não possuímos uma teoria da festa”. Na antropologia, “suas tentativas de definição carecem igualmente da abrangência e capacidade generalizante necessárias para tornar festa um conceito”. A própria autora não se propõe a formular uma teoria geral sobre festas, pois sabe o risco desta empreitada e prefere apostar que “[...] festa resiste tanto à formalização excessiva quanto a teorização rígida, por isso, é vão querer atribuir essência, substância, função, significado, mesmo que colocados no plural”, pois “[...] ela não é um mero produto da vida social ou fator de reprodução da ordem estabelecida. Festa para além de festa é a epifanização de um mundo, um mundo outro, o do real do imaginário”. Ainda continuando com o argumento da autora, festa é um:

[...] campo do possível e do desafio, a festa inventa/cria/gesta/imagina outras relações do homem com o mundo, sobretudo, outras relações consigo próprio, outras formas de ligar, pois coloca em ação o excesso e a transgressão, seus operadores de distinção relativamente ao mundo das coisas, da duração e dos determinismos, abrindo outras vias para abordagens correntes. (PEREZ, 2012, p. 40)

Por isso, aqui festa refere-se a uma categoria cine-etnográfica e não um *constructo* dado *a priori*. Mais do que isso, para além de ser trabalhada como fato ou como teoria, a tomamos como recorte, no intuito de estabelecer limites investigativos que nortearam a construção de uma pesquisa compartilhada sobre a festa que resultou na produção de um vídeo. Arrisco dizer que tratou-se da festa como questão cinematográfica, isto é, entende-la como perspectiva. (PEREZ, 2012) Ou melhor, festa como cenário “cine-etnográfico” para engendrar uma narrativa sobre sua tradicionalidade e sua importância para a memória e a cultura local. Cine-etnografia, no contexto desta pesquisa, significou a possibilidade de transformação do olhar, trasmutando-o em algo mais pético; eu diria numa *mise-en-scène* etnográfica a ser filmada.

A proposta de tomar este recorte – festa como questão cinematográfica – como tema investigativo para a produção de um vídeo, partiu de um ilhéu. Quando o conheci e expliquei algumas de minhas expectativas de pesquisa na ilha (em especial, a ideia de produzir um vídeo), Luís Henrique, mestre de cultura de sua localidade, me propôs uma parceria para realizarmos juntos um vídeo sobre a festa em homenagem ao padroeiro e a padroeira local: Senhor dos Passos e Nossa Senhora dos Navegantes. Prontamente, aceitei a parceria.

No entanto, antes de iniciar os trabalhos de captação imagética e sonora, passei um tempo no local para conhecer os moradores e juntos (Luís Henrique e eu), nos meses que antecedem a festa, construímos uma *mise-en-scène*, selecionamos os atores-chaves e elaboramos um argumento para o vídeo: uma narrativa histórica sobre a tradicionalidade dos festejos em questão, bem como sua importância para a memória e a cultura local.² Quando iniciei os trabalhos de captação audiovisual, entre o dia 27 de dezembro de 2013 a 14 janeiro de 2014, ao final de cada dia de filmagem (tanto o trabalho de registro de narrativas sobre a festa quanto o trabalho de captação de imagens de ritos que a compõe), sentava com meus parceiros de campo e projetava o material

2 Nesses primeiros meses também pude acompanhar os preparativos para a festa que dura o ano todo. A festa, organizada pela Irmandade de Bom Jesus, é minuciosamente preparada meses antes de sua realização. As bandeiras de Senhor dos Passos e Nossa Senhora dos Navegantes percorrem toda a ilha em busca de fundos para a festa. É notório como, especialmente, os mais velhos, aguardavam com impaciência a visita das bandeiras, para beijá-las e darem sua contribuição à festa. (PEREZ, 2000)

produzido. Meu objetivo nessa hora era compartilhar impressões e recolher sugestões, críticas, sobre o material gravado.

Portanto, existe um processo compartilhado de filmagem (ou melhor do que e quem é filmado) e de socialização das imagens, no qual os atores-sujeitos filmados contam suas histórias acerca do que foi filmado, dizem o que e como veem as imagens captadas pelo pesquisador. Tal posicionamento inspira-se nas trilhas deixadas por Jean Rouch em filmes como *Eu um negro* (1958), *Crônica de um verão* (1960), *Jaguar* (1967) e *Pouco a pouco* (1971),³ para citar apenas alguns dos mais de 100 filmes produzidos por ele (durante mais de meio século de trabalho no continente africano). Os filmes citados são parte do *corpus* da chamada “antropologia compartilhada” que, do meu ponto de vista, pode ser entendida como uma série de ensinamentos, dos quais destaco: o contato preliminar com o grupo a ser filmado, estabelecer relações de proximidade com os sujeitos de uma pesquisa, criação de uma *mise-en-scène*, participação de membros do grupo como colaboradores e/ou coautores dos filmes, conhecimento das técnicas de montagem e filmagem e o *feedback* (projeção e devolução do material para o grupo filmado).

No caso da produção do vídeo sobre os festejos religiosos da ilha, partindo desta perspectiva, coloquei-me como um parceiro capaz de auxiliar na condução do projeto de gravar imagens. E, neste contexto, “parceria” significou mais do que um compartilhamento de dados no produto final de uma pesquisa: significou compartilhar o próprio processo de elaboração de uma pesquisa visual. Das cenas registradas, passando pela montagem dos planos, a eleição das entrevistas e do que é mais significativo no conteúdo das mesmas, existe um processo coletivo de produção. O mesmo aconteceu com a trilha sonora cuidadosamente composta pela Filarmônica de Bom Jesus e gravada por mim. Luís Henrique, além de ter se tornando um grande amigo, é coautor do vídeo que intitulamos *Ilha da Devoção*, referenciando o apelido da ilha na localidade. Além do mais, foi ele quem indicou as pessoas a serem entrevistadas, ajudou-me na elaboração do argumento, na realização de grande parte das entrevistas e na montagem final do vídeo com seus precisos comentários. Antes mesmo de ser filmado, elegemos que nosso vídeo teria

3 Deixo claro que os filmes citados no texto, no ano original de sua publicação, foram remasterizados em 2006/2007 pela Vídeofilmes. Utilizo estes filmes remasterizados e legendados.

uma introdução e quatro capítulos, que correspondem aos ritos mais importantes da festa: Lavagem, Acompanhamento, Benção das Canoas e Subida.

COM A CÂMERA NA MÃO

Iniciei os trabalhos de captação audiovisual em Bom Jesus, no dia 29 de dezembro de 2013. Antes disso, filmei minha chegada no dia 27 de dezembro. Nesses dois primeiros dias, Luís Henrique e eu acertamos a realização de grande parte das entrevistas feitas. Ao todo, entrevistamos 16 pessoas, dentre homens, mulheres, adultos e jovens. Luís Henrique esteve presente em grande parte das entrevistas, ajudando-me. Das pessoas entrevistadas, selecionamos sete protagonistas: Dona Alice, Seu Antônio, as irmãs Zélia e Zaida, Dona Gogó, sua filha Daniele e Luís Henrique. A partir de suas histórias de vida, entrelaçadas à festa, construímos uma narrativa para o filme partindo de nosso argumento que coloca em destaque a tradicionalidade dos festejos e sua importância cultural na localidade. Com estes personagens ainda realizamos uma roda de memória. Cada um dos presentes contou suas histórias relacionadas as festividades, explicou, a seu modo e estilo, a estrutura da festa, contou singularidades relacionadas aos festejos, elegeu o rito de sua preferência e refletiu sobre esta escolha.

É importante frisar um dado relevante. O fato de que sou o próprio realizador dos registros audiovisuais deve ser lembrado, pois em vários momentos da filmagem havia uma demanda redobrada de minha capacidade: além de ter de demonstrar atenção ao entrevistado e ao que era dito, devia dar atenção também aos equipamentos. (HARTMANN, 2003) O autor fala que em sua pesquisa:

[...] houve momentos em que o narrador era privilegiado e o foco da câmera (ou o enquadramento ou o som) acabava perdido e houve momentos em que o registro sugava minha atenção e eu só viria a compreender a totalidade do que estava sendo narrado e perceber detalhes da performance ao assistir, posteriormente, tais imagens. (HARTMANN, 2003, p. 5)

Quando se trabalha sozinho, nesses casos de realização de entrevistas, o tripé pode ser um aliado para reduzir estes problemas técnicos. Além disso,

é importante deixar claro que o conhecimento do equipamento, associado às técnicas de fotografia, diminui consideravelmente a perda de material áudio-visual que decorre desta sobrecarga de funções.

Neste sentido é que ressalto a importância da realização de uma preparação técnica por parte do antropólogo/antropóloga, que deve conhecer bem (previamente ao início do trabalho de campo) características, capacidades e limitações do equipamento que irá utilizar. Além do preparo técnico, que deve garantir uma qualidade mínima de captação de imagens/sons, creio que outro fator importante é a manutenção de um controle, dentro do possível, ainda em campo, do que já foi registrado. A visualização de todo o material registrado, de preferência, junto com as pessoas filmadas, evita que se volte para casa com uma bela história mostrada apenas do ponto de vista do antropólogo, em imagens fora de foco, com falhas no som, entre outras coisas problemáticas.

Não realizamos nenhuma entrevista nos dias em que havia festejos na ilha, pois meus principais parceiros na realização do filme, nestes dias, estavam demasiadamente ocupados com os preparativos dos rituais. Esta estrutura de realizar as entrevistas antes das festividades foi decidida, previamente, entre os meses de outubro e novembro. Assim como, antecipadamente, decidimos filmar o festejo em quatro atos, tal como ele acontece: Lavagem, Acompanhamento, Benção das Canoas e Subida. Dona Gogó, personagem importante desta etnografia compartilhada, é a narradora principal do documentário. A introdução é composta de uma narrativa de Luís Henrique, explicando os objetivos centrais do vídeo. Logo em seguida, ele passa a palavra a Dona Gogó, que nos fornece um panorama histórico da região. Assim, Luís Henrique (coautor) é também ator importante do vídeo. Desse modo, Dona Gogó, Luís Henrique e outros personagens contribuem para a tecelagem desta “colcha de retalhos narrativos” cujo propósito foi contar uma história (e etnografar seus principais ritos) sobre a tradicionalidade do grande evento religioso que acontece anualmente na ilha.

No dia 31 dezembro terminamos de gravar as entrevistas. Estava ansioso pelo dia seguinte para finalmente conhecer e participar dos festejos que durante os últimos meses tinham sido o foco de minha atenção. Nesta segunda parte da filmagem, tento retratar o ambiente etnográfico dos quatro atos da festa, deixando-os fluir assim como os captei, através de minha câmera

participante, produzindo com minha “câmera-olho” impregnações do real. (ROUCH, 1978)⁴ Apostei, assim como colocou Ferraz (2010, p. 196), que as imagens podem “[...] captar a fluidez das performances culturais e narrá-las novamente [...]”. Procurei me aproximar dessa abordagem destes autores no sentido de tecer uma narrativa, por meio de minha câmera, para compartilhar com as pessoas filmadas a produção de uma história sobre a tradicionalidade de sua festa local. Daqui em diante, passo a uma descrição das cenas que foram registradas na sequência dos quatro atos da festa. No intuito de aproximar esta descrição da versão do vídeo, mesclo a etnografia sobre a captação das imagens dos eventos da festa com os comentários de alguns dos entrevistados. Nesta parte do texto, reflito sobre a realização das entrevistas em um contexto que buscou valorizar a tradicionalidade e a importância cultural dos festejos locais, bem como, sobre o processo de produção audiovisual nesse ambiente.

LAVAGEM

O início da festa em homenagem aos padroeiros da ilha (Senhor dos Passos e Nossa Senhora dos Navegantes) é marcado pela tradicional lavagem da igreja. No dia 1 de janeiro, homens, mulheres, adultos, jovens e crianças ainda guardam com muito carinho as tradições passadas de geração a geração relacionadas a lavagem. Procurando destacar aspectos históricos e atuais do evento em questão, durante as entrevistas, pedimos aos mais antigos moradores que comparassem a lavagem nos tempos passados e presentes. Ouvimos diversas versões sobre origens e significados da lavagem.

Um dos personagens do vídeo afirma que em seu tempo a lavagem era mais bonita. Seu Antônio abre o primeiro capítulo do vídeo: a lavagem. Segundo ele, em seu tempo de rapaz, os homens se vestiam de branco e portavam potes de barro ou latas de querosene ornamentadas com flores

4 Em outro texto, Rouch (1997, p. 21) nos fala que o instante de filmar é como um transe: “o olho direito vê o filme, o olho esquerdo o que está fora de campo. Logo, eu sou disléxico”. É dessa forma que apresentamos uma relação singular e íntima com a câmera e com os eventos filmados, “criando uma forma particular de apreender a realidade e relativizar as fronteiras entre documentário e ficção”.

de *flamboyant* para a lavagem da igreja. A primeira água que era utilizada na igreja, como outras pessoas também afirmaram, deveria ser da casa do devoto. Este costume era um modo de garantir a fartura de água de seu núcleo familiar. Pois o gesto, a um só tempo, tinha a função de agradecer pelas chuvas e pedir abundância de água ao longo do ano. As demais águas utilizadas na lavagem do espaço eram apanhadas no poço da ilha localizada no largo da rua da Fonte. Os moradores locais enfeitavam este perímetro com pés de nicuris. A banda de música saía da fonte, passava pela igreja e dava três voltas na ilha. Uma multidão se juntava à filarmônica para brincar e comemorar o início da festa em homenagem aos padroeiros locais. Seu discurso é saudosista e busca uma festa que não existe mais ou uma tendência de dizer que “as festas de hoje, não são mais as mesmas”.⁵

Alguns, como seu Antônio, afirmam que a festa possui exatos 251 anos. E há quem diga que a festa possui quase três séculos. Desse tempo imemorial para cá, algumas mudanças aconteceram, como afirmou Luís Henrique na entrevista que realizamos para o nosso vídeo, complementando a fala de seu Antônio.

Luís Henrique, coautor e personagem relevante do vídeo, fala dos novos tempos, além de reafirmar o que dizem os mais velhos, sem se prender ao discurso saudosista. Para ele, o significado da festa da lavagem não se alterou e sim, significantes foram acrescentados como as baianas, os ternos, os estandartes, os orixás e outros elementos enfatizando o sincretismo religioso e a diversidade local. Arrisco dizer que Luís Henrique concordaria com o argumento de Perez (2012, p. 32), ao nos mostrar que “[...] mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, ao contrário são condições de sua perpetuação. A tradição permanece justamente porque muda”.

Atualmente, às 5h da manhã inicia-se a lavagem com a alvorada de fogos e o badalar do sino. Logo após, a filarmônica da ilha sai pelas ruas do povoado anunciando o começo da festividade. A igreja abre também às 5h da manhã para receber os primeiros devotos que não perderam o costume de trazer a primeira água de sua casa para a lavagem do templo. Nesse dia, nós

5 Perez (2012, p. 31) faz uma reflexão interessante sobre esta postura saudosista: “na literatura, este tipo de argumento aparece, por exemplo, nas publicações de cunho folclórico, que lamentam a perda das antigas e genuínas tradições”.

percorremos a ilha diversas vezes, acompanhando pessoas de suas casas ou da fonte do largo até a igreja (percurso de aproximadamente 1000 metros). Em seguida, filmei e fotografei o processo de preparação de personagens importantes que compõe a lavagem como guardiões de estandartes, indígenas, músicos, baianas... Estas cenas foram montadas, privilegiando uma sequência que acompanha os personagens saindo de suas casas com seus baldes de água, lavando a igreja e se preparando para o cortejo musical que percorre a ilha.

Mãe e filha ainda compõe este primeiro capítulo dedicado à lavagem. Dona Gogó, mestre de cultura da ilha, reconhecida localmente pelo notório saber sobre fatos de grande relevância histórica e cultural desta terra, nos relata a morte de seu primo Isolino (pai de santo do único terreiro de candomblé que a localidade possuía). Esta senhora contou-me sobre a morte do primo, em sua entrevista, para justificar a homenagem feita a ele durante a lavagem do presente ano. Ela ainda nos relatou como Isolino, um grande artista plástico da comunidade, era apaixonado pela lavagem. De acordo com ela, no dia da lavagem, ele colocava nas ruas “imagens dos orixás, dando um toque de misticismo na festa”. Por isso, fazem questão de manter os orixás nas ruas no dia da lavagem, para lembrar sua memória.

Dona Gogó – nesta parte de sua entrevista – também reclamou do que chamou de “profanação da lavagem”: uso excessivo de bebidas alcoólicas e as pessoas entrarem na igreja com trajes de banho. Daniele, sua filha caçula, que atualmente reside em Salvador, não perde as festividades da localidade e narra o que a lavagem representa para ela: “um dia de alegria, sem tristezas!”⁶

Luís Henrique encerra o primeiro capítulo do vídeo, a lavagem, fazendo um apelo para que os adultos da “comunidade” não se esqueçam de suas

6 Aqui vale a pena lembrar a reflexão de Perez (2000, p. 47), sobre o caráter das festas religiosas no Brasil: “o calor dos trópicos reforça e exacerba ainda mais a dimensão carnal, sensual, da religiosidade lusa, plena de cultura dos sentidos. Idolatria da criatura, da carne, avessa à ortodoxia e ao ascetismo. Uma religiosidade menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias que às cores e à pompa exterior, ou seja, voltada mais para o concreto do que para o abstrato, sempre pronta a fazer acordos e conciliações. Uma tal forma de viver o religioso não é feita para impor uma moral rígida e códigos fixos. A religiosidade brasileira parece ter retido da religião, antes de mais nada, sua dimensão estética e de recreação. Seu ponto forte e pedestal é a efervescência da assembléia”.

tradições e que repassem para os mais novos esses encantos da cultura religiosa local. Do seu ponto de vista, a continuidade da festa depende dos mais jovens.

Neste e em outros ritos que retratavam a ação deste grupo, utilizei-me da aceleração de imagens no intuito de realçar os longos planos de sequência realizados deste tipo de festejo que arrastava multidões, misturando o sagrado e profano, a inversão de papéis. É importante destacar que procissões (dentro de festas religiosas) são as atividades urbanas mais antigas do país. Até o final do século XIX foram os eventos culminantes da vida social de nossas cidades. (PEREZ, 2000, p. 12) O que chama a atenção em todos estes dias de festa é como as procissões reuniam grande parte da população da ilha e de seus arredores. Dia de procissão e de festa é um dia de entusiasmo na ilha. Multidões invadem as ruas e a praça nas proximidades da igreja. A cidade inteira é pura agitação e movimento.

ACOMPANHAMENTO

Dois dias depois, a parte “religiosa” da festa é iniciada com a novena que acontece nove noites consecutivas, às 19h.⁷ Um detalhe que chama a atenção nas novenas é o fato de as músicas da missa serem cantadas em latim (desde os primeiros tempos do festejo, como ouvi de muitos) por um grupo mulheres da localidade. As canções, na maioria dos casos, foram passadas de geração a geração. Decidimos não retratar as novenas em nosso vídeo, por serem um acontecimento paralelo aos quatro rituais mais importante do festejo.

Encerrada a nona missa, no dia seguinte, ocorre um grande evento na localidade: a festa em homenagem a Nossa Senhora dos Navegantes. Assim como na lavagem, os festejos à Nossa Senhora dos Navegantes são iniciados com fogos de artifício às 5h da manhã. Em seguida, um cortejo musical percorre a ilha para despertar seus fiéis. No badalar do sino, pontualmente às 6h da manhã, uma prece é rezada dentro da igreja para que nossa senhora

7 Como muitos ilhéus insistiram em fazer esta marcação, também adoto-a no texto para diferenciar o lado profano e o lado sagrado da festa.

abençoe a procissão marítima. Este festejo compõe o segundo capítulo do vídeo: Acompanhamento.

Logo após as preces, a imagem de Nossa Senhora é retirada de seu altar na igreja. Em procissão, os devotos levam-na até o barco que fará o transporte da santa até a capital, onde tradicionalmente é rezada uma missa em louvor a Nossa Senhora dos Navegantes. Há uma divisão sexual do trabalho neste rito, pois se às mulheres é incumbida a tarefa de organizar a reza, aos homens fica reservado o trabalho de transporte da santa, desde sua saída até seu regresso à igreja. Para colocar o andor de Nossa Senhora dos Navegantes no barco, eram necessários cerca de 10 homens. Apenas a santa pesa quase 200 quilos.



Figura 2. Frame do vídeo *Ilha da Devoção*. Acompanhamento

Fonte: Elaborada pelo autor.

O trajeto de ida, no barco que transporta a santa, é rápido. A banda de música da cidade alegra o barco com variadas canções no percurso que vai da

Ilha de Bom Jesus à Salvador. O público do famoso “barco da santa” é composto de velhos moradores locais, músicos, membros da igreja e da Irmandade de Senhor dos Passos. Geralmente, alguns familiares dos coletivos citados os acompanham. O valor cobrado para ir na “escuna” da santa (embarcação que transporta cerca de 200 pessoas), era R\$ 50,00. Outros barcos que oferecem serviços como churrasco, bebidas alcoólicas e bandas de música o valor pode chegar a R\$ 200,00.

Chegando na capital, o barco atraca na Marinha do Brasil. De lá, segue em procissão até a Igreja de Nossa Senhora de Conceição da Praia (próxima ao Mercado Modelo). A missa em louvor à santa homenageada acontece duas horas depois de sua colocação na igreja de Salvador. Dona Gogó, nesta parte do vídeo, nos explica o motivo do intervalo entre a chegada da santa e a celebração da missa. Segundo ela, em meados do século XX, quando a procissão dos navegantes foi criada, a santa viajava em um “saveiro” e a imagem era pequena medindo pouco mais de 30 centímetros (a imagem atual no andor pesa cerca de 200 quilos). Em Salvador, moradores da ilha aproveitavam a vinda à capital para realizar as compras dos gêneros que não eram encontrados em Bom Jesus com facilidade como artigos de vestuário, calçados, produtos para caça e pesca, dentre outros, pois neste tempo o único meio de transporte entre a ilha e a capital eram os saveiros e a rodovia ainda não havia sido construída ligando Salvador e Madre de Deus (ponto terrestre mais próximo da ilha).

Dona Gogó narra ainda um milagre que aconteceu nessa procissão marítima. Certo dia, voltando de Salvador, um grupo de amigos bateu em uma plataforma da Petrobras. Após o choque, o barco começou a naufragar. Desesperados, os tripulantes começaram a orar e pedir auxílio a Nossa Senhora dos Navegantes. Milagrosamente, o barco aprumou e aquela turma conseguiu chegar à Bom Jesus. Um dos homens que estava no barco ficou muito tocado com a graça alcançada e resolveu dar um presente para a santa: uma âncora de prata, pesando mais de 2 quilos, que se encontra na mão direita de Nossa Senhora dos Navegantes. Na outra mão ela carrega o menino Jesus. Em dias de festa veste seu manto azul especial, bordado a mão, pelas antigas rendeiras locais.

No entanto, segundo Dona Gogó, essa é apenas uma das versões ligadas à doação da âncora de prata que Nossa Senhora carrega na mão direita.



Figura 3. Frame do vídeo *Ilha da Devoção*. Acompanhamento

Fonte: Elaborada pelo autor.

Durante a escuta dessa entrevista, Luís Henrique e eu chegamos a cogitar a possibilidade de tornarmos essa história outro vídeo.

Logo após a celebração ecumênica na Igreja de Nossa Senhora de Conceição da Praia, em Salvador, Nossa Senhora dos Navegantes retorna para a Ilha de Bom Jesus. Para acompanhar o barco da santa, centenas de embarcações (de variados estilos e tamanhos) surgem. Esta procissão marítima é chamada de “Acompanhamento”. Neste festejo, assim como na lavagem, sagrado e profano se misturam.⁸ Alguns me diziam que muitos ilhéus faziam prestações

8 Como coloca Lea Perez ([20--]), aqui temos três modulações essenciais operadas pela festa, a saber: com o urbano, com a religião e com a estética. Festas, notadamente procissões e festas de santos, são no Brasil expressões urbanas e formas de espetáculo por excelência, mostram uma maneira singular de viver a sociedade e de perceber o mundo e de com ele se relacionar.

anuais para pagar o aluguel de um barco no dia do acompanhamento, seja o barco da santa, seja um profano com bebida, carne e mulher.



Figura 4. Frame do filme *Ilha da Devoção*. Acompanhamento

Fonte: Elaborada pelo autor.

A viagem de regresso segue tarde afora. Barcos fazem o trajeto de volta margeando Salvador, lentamente. O barco da santa saúda os moradores das ilhas que estão no trajeto entre a capital e Bom Jesus como Ilha de Maré, Paramana, Madre de Deus, Loreto, Maria Guarda... Perto do entardecer, a procissão marítima chega a seu destino. A imagem de Nossa Senhora dos Navegantes é retirada do barco e segue em procissão até a Igreja de Bom Jesus.

Durante todos esses dias de festividades, os santos da igreja descem de seus nichos e ficam expostos no salão principal da igreja: Nossa Senhora dos Navegantes na porta de entrada e Nosso Senhor dos Passos, próximo ao altar. A igreja também permanece aberta grande parte do tempo da festa,

proporcionando aos devotos um contato mais íntimo e pessoal com os santos. A qualquer hora do dia, é comum encontrar alguém aos pés de seus santos, pedindo ou agradecendo. Ao longo da filmagem, quase todos com quem conversei tinham algum milagre ou “graça alcançada” para me contar. De micro e pequenas coisas, como a aprovação de um filho ou neto no vestibular ou mesmo no ano letivo escolar, a casos graves como pacientes declarados em estados terminais por uma equipe médica que se curaram por intermédio de Nossa Senhora dos Navegantes ou Senhor dos Passos.

BENÇÃO DAS CANOAS

No dia seguinte, acontece uma missa solene em homenagem a Nossa Senhora dos Navegantes, Senhor dos Passos e também a São Benedito, no final do dia. Os ritos são os mesmos dos festejos anteriores. Alvorada de fogos e banda de música pela manhã. A procissão terrestre (também no final do dia) conta com todos os santos que estão na igreja, cada qual em seu andor: Menino Jesus, São Benedito, São Jorge, São Roque, São Lázaro, Nossa Senhora dos Navegantes e Senhor dos Passos.

Diferente do “Acompanhamento” (procissão dos navegantes no mar), evento que geralmente acontece no fim de semana, reunindo além de devotos locais, muitos turistas, esse segundo dia de festa em homenagem a Nossa Senhora dos Navegantes, incluindo também Senhor dos Passos e São Benedito, trata-se de um evento voltado para própria ilha⁹. Os moradores locais são maioria na igreja e no cortejo terrestre.

⁹ Durante os dias de festejo na ilha, a população local, aproximadamente 3.500 habitantes, recebe grande público que lota os poucos estabelecimentos comerciais locais como pousadas e restaurantes. A demanda de serviços aumenta consideravelmente, números de bares, restaurantes e ambulantes. À noite, na praça da igreja, acontece uma quermesse com barracas de comidas, jogos e banda musical. Segundo ouvi de muitos entrevistados, grande parte desse pessoal de veraneio são parentes próximos ou distantes (ou conhecidos de familiares de pessoas que possuem parentela local) de moradores da ilha. Como o local possui apenas duas pousadas (e somente uma funciona regularmente durante o ano), a orla da ilha fica repleta de barracas. Tal cena lembrou-me da descrita por Perez sobre a impressão dos viajantes sobre as festas religiosas no século XIX “chama-lhes atenção à mudança na cena urbana. A cidadezinha vazia e pacata, recebe gente, que de longe vem, para a missa, ficando toda movimento e agitação. As gentes vestem suas melhores roupas. Depois do sagrado, o profano na praça: jogos, circo, desfile pelo passeio público etc.” (PEREZ, 2000)

No final da procissão terrestre, os santos e devotos se dirigem para o cais da ilha, onde ocorre a benção das canoas. Por se tratar de uma ilha que vive basicamente da pesca, é tradição durante a festa os pescadores levarem suas embarcações para o cais na intenção de serem benzidas pelo pároco. Esta parte da festa constitui o terceiro capítulo do vídeo, intitulado: “Benção das Canoas”. A gravação desta parte foi seriamente comprometida devido à chuva repentina que surpreendeu a todos na hora da procissão. Mesmo sob chuva forte, os santos foram às ruas e as outras três filarmônicas que foram convidadas para o evento daquele dia não deixaram de encantar o público. Eu, escondido embaixo de um alpendre, no intuito de proteger o equipamento, deixei apenas o movimento da procissão passar sob minha lente.¹⁰ Por sorte, quando a procissão se aproximava do cais, a chuva nos deu uma trégua. Em poucos minutos, a paisagem se transformou novamente.

Quando mostrei as poucas imagens deste penúltimo rito, sugeri que fizessemos uma chamada pública na ilha para que os *videomakers* locais nos apresentassem seus materiais produzidos a partir de tecnologias distintas como celulares, *tablets*, câmeras portáteis, entre outros dispositivos. Fiz esta sugestão devido à dificuldade de realizar as cenas da subida, primeiro, pela chuva que me paralisou. Segundo, com a expansão das tecnologias digitais imagéticas, qualquer pessoa com um aparelho capaz de captar imagens, pode se tornar um *videomaker* e um parceiro de pesquisa em potencial. Em vários ritos da festa tive que disputar um lugar com estes *videomakers* caseiros, querendo registrar cada lugar ou evento para divulgar em suas redes sociais e nelas se autoafirmarem e dizerem com suas imagens: “eu estava lá”.¹¹

10 Ao longo do texto, espero ter deixado claro a importância da Filarmônica de Bom Jesus dos Passos para a realização das festividades locais. Atualmente, grande parte dos músicos são crianças e jovens. Os adultos também participam, mas são minoria dos quase 50 artistas da banda, que neste ano completou 100 anos.

11 As palavras de Hartmann (2003, p. 10) cabem perfeitamente neste contexto: “este é apenas um exemplo de que há imponderáveis que prejudicam ou impedem o registro audiovisual e por mais que se saiba que aquele momento existiu, que ele foi significativo para o desenvolvimento da pesquisa como um todo, esse momento não constará de nenhuma imagem concreta. Tanto as fatalidades quanto as escolhas arbitrárias demonstram que não se pode registrar tudo, consequentemente, o produto final será uma soma de recortes, mais ou menos representativos, da realidade que se quer comunicar. Mas é importante lembrar que este não é um privilégio do trabalho com imagens, pois com a escrita ocorre um processo bastante semelhante, onde escolhas devem ser feitas na realização da ‘edição’ do texto, determinando o que será ou não comunicado”.

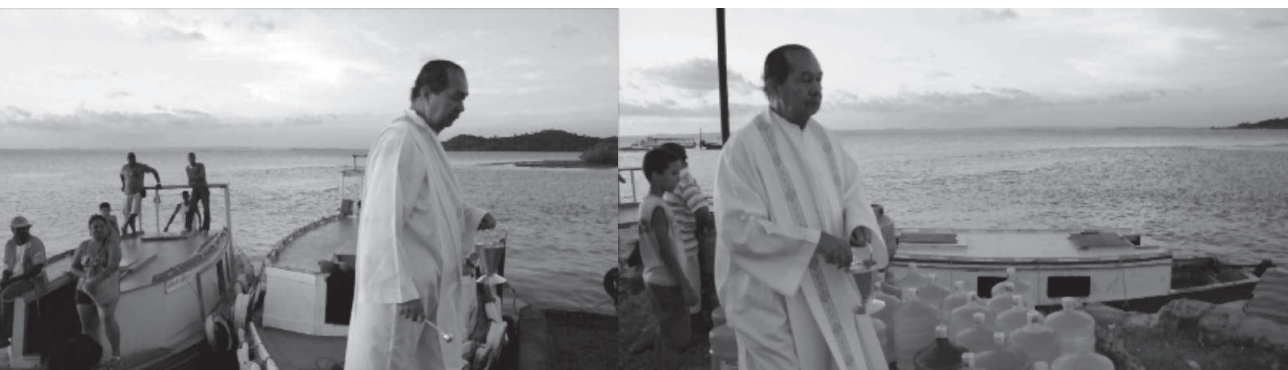


Figura 5. Frames do vídeo *Ilha da Devoção*. Benção das Canoas

Fonte: Elaborada pelo autor.

Ao contar estes imprevistos no dia anterior ao último rito da festa, e sugerir que incorporássemos o “material caseiro” no vídeo, ouvi de Luís Henrique e de outras pessoas presentes que não se deveria misturar filmagens tão distintas, pois isto poderia interferir muito na qualidade estética do “nosso vídeo”, que tinha uma função muito importante: construir uma narrativa sobre a história da tradicionalidade do festejo em homenagem aos padroeiros e sua importância para a cultura local.¹² Compreendi este ponto de vista de Luís Henrique e chegamos a um consenso de ajustar demandas pela estética, pela representação de uma realidade cultural, com as questões antropológicas ligadas, sobretudo, ao processo de produção do vídeo.

SUBIDA

Na manhã do dia seguinte, a ilha acordou triste. Pela manhã, os fogos de artifício, a filarmônica e o sino produziram suas derradeiras sonoridades. O encerramento da festa, conhecido popularmente como “subida”, marca o fim

¹² Em um vídeo etnográfico, entretanto, não está em questão apenas um belo produto visual, ainda que este possa ser um objetivo desejável. A transmissão de um conhecimento, a representação de uma realidade, a comunicação de determinados aspectos de uma cultura, são tarefas de um antropólogo quando se aventura a produzir vídeos etnográficos.



dos festejos da ilha em homenagem a seus padroeiros. Ainda pela manhã acontece uma missa solene em homenagem a Senhor dos Passos. Pela tarde, a última procissão antes dos santos voltarem aos seus nichos.

A “Subida”, composta desta procissão e da colocação dos santos em seus lugares de origem, é o último capítulo do vídeo. Os personagens, nesta última parte, falam de sua devoção e do afeto que nutrem pela festa. Às 18h o sino badala pela última vez na ilha anunciando a subida. Um lamento é entoado durante orito. O coletivo presente se entristece. Choros tomam conta da acústica do espaço. Por todo o lado que se olha, o semblante cabisbaixo de alguém assistindo um ente querido partir, predomina. Neste rito percebi claramente como “os santos não eram entidades frias, distantes. Ao contrário, eram tratados com a intimidade de membros da família, ornados de joias, recebiam atributos humanos e familiares, e participavam da vida doméstica e íntima”. (PEREZ, 2000, p. 7) Por isso, para a gravação destas cenas, privilegio uma abordagem de perto e de dentro com minha câmera – trabalhando com uma objetiva macro – buscando as expressões faciais que denotavam a tristeza que os ilhéus estavam sentindo ao verem a subida de Senhor dos Passos, um santo tratado como um ente da família.

No decorrer do canto (Hino ao Senhor dos Passos), Nossa Senhora dos Navegantes, que está na entrada da igreja, se encontra com Senhor dos Passos e o leva até seu nicho, no altar principal. Uma chuva de pétalas de rosas é arremessada pelo caminho percorrido por Nossa Senhora dos Navegantes e Senhor dos Passos. Ao final da festa, é tradição levar as flores que enfeitam os

andores das imagens para casa no intuito de trazer paz e alegria para o lar. Ao tirar uma flor, tem-se a última chance de agradecer pelo ano que passou e fazer as promessas para o ano que virá! Estas foram as últimas imagens gravadas e corresponde com as cenas de encerramento do vídeo.

OLHARES CRUZADOS

Por fim, gostaria de propor uma aproximação entre festa e cinema. Em ambos os casos, estamos diante de realidades socialmente construídas, que operam em busca de uma verdade. No cinema etnográfico, há muito, Jean Rouch construiu e desconstruiu a ideia de “cinema-verdade”. No caso da festa, a verdade sobre a tradicionalidade que ela traduz deve ser pensada como uma verdade relativa, que ano a ano é construída por sobre os ambros de seus antecessores. A festa, e porque não o cinema, retratam um “[...] momento onde máscaras e teatralidade de papéis sociais adquirem uma outra dimensão, a do movimento, da alegria e, sobretudo, da mistura dos códigos e das pessoas, criando um mundo virtual, de júbilo e êxtase [...]”. Festa e cinema são a “[...] encenação da imaginação [...]” (PEREZ, 2000, p. 27), trata-se do mundo do real imaginado. (GONÇALVES, 2008)

E aqui me lembro das reflexões de Edgar Morin (1997), um dos primeiros a realizar uma reflexão sobre a imagem mobilizando a esfera do “realmente imaginado”. Pois, acredito que produzir um vídeo é “[...] um momento de re-imaginar o real, materializando sonhos, apontando possíveis”. (FERRAZ, 2010, p. 199) Cinema e festa são “a arte do duplo, transições entre o mundo real e o imaginário”. (FULCHIGNONI, ROUCH; 1989, p. 146) Em entrevista publicada em Ribeiro (2007, p. 33), Jean Rouch assim se expressa: “[...] para mim a ficção é tão verdade como a realidade [...]”.

Partindo destas perspectivas, as aproximações entre festa e cinema podem fazer mais sentido. A análise sobre festa da antropóloga Lea Perez (2000, p. 1) embasa ainda mais meu argumento, pois, de acordo com ela a festa é:

[...] um fecundo campo para se pensar a vida humana em coletividade sob sua dupla modulação, a de agregação (estar-junto) e a de imaginário (fabulação, desejo, campo do possível), pois em seus diferentes regimes de empirici-

dade, opera ligações as mais variadas e inusitadas, possibilitando para quem dela participe a vivência (desdobrada em experimentação) de uma existência outra que a do real socializado, uma existência que é própria da festa. Como diz Roberto DaMatta, 'os cerimoniais expressam a área onde, entre outros, se coloca a liberdade de responder ou morrer, e da esperança: a resposta que abre espaço para outras respostas' (1983, p. 31). Ou nos termos de Jean Duvignaud, na festa 'o homem muda a si mesmo porque ele se inventa' (1994, p. 117).

É nesse sentido, de (re)invenção de personagens, de imaginário, que a festa mais se aproxima do cinema. E Jean Rouch (1997) havia se dado conta de que o problema principal no filme etnográfico é a sinceridade dos personagens quando diante da câmera. Todos nós sabemos que em situações de entrevista, a tendência dominante é o entrevistado dizer o que o entrevistador quer ouvir. Por isso, Rouch (1978) dizia que filmava a ficção engendrada por seus personagens como se filmasse a realidade, sem dirigi-la como faz o entrevistador e como ele próprio vai fazer em *Crônica de um verão*, 1960. Além disso, Rouch (2003) reconhece o caráter contraditório do termo "cinema-verdade", na medida em que filmar e, sobretudo, montar um filme, significa realizar algumas trucagens. Por exemplo, acelerar ou ralentar as imagens e, subsequentemente, distorcer, pelo menos factualmente, a verdade (GERVAISEAU, 2009).¹³ E assim o fiz ao condensar uma festa que dura quatro dias em 30 minutos.¹⁴

Como vimos, se transitoriedade e efemeridade correspondem à estrutura profunda e atemporal da festa, ela só se realiza numa sociedade determinada, num tempo particular, portanto, atravessada pela história concreta. (PEREZ, 2000) Hoje sabemos que no filme documentário ou etnográfico, o que importa é a verdade no cinema, pois o cinema-verdade, mesmo se utilizando de longos planos de sequência como o fez Mead e Bateson, não irá

13 Rouch (1971) ressalta que ao tentar resgatar o sentido do uso que fez do termo "cinema-verdade" em parceria com Edgar Morin, este não significa a pura verdade, mas a verdade peculiar dos sons e imagens registradas, uma verdade própria ao cinema.

14 Rouch (1978) cita um exemplo em que ele trapaceia com o tempo buscando acelerá-lo. Em *Os mestres loucos*, (2007), há uma condensação temporal: a cerimônia que dura o dia inteiro é condensada em 45 minutos. Tal exemplo é utilizado pelo autor para defender uma singularidade da verdade no cinema que não é de natureza meramente factual.

alcançar o real, ou uma verdade incontestável de seus personagens, irá captar apenas um fragmento dessa almejada realidade, que será captada assim como a festa, em tempos e espaços que são concretos e históricos. Assim, em ambos os casos, “[...] não se trata de desaparecimento da realidade, da realidade enquanto mundo, mas de dissolução de ligações que organizam o mundo segundo uma ordem determinada que se dá o nome de realidade”. (GRISONI apud PEREZ, 2012, p. 34)

CONCLUSÃO

O trabalho empreendido na produção deste vídeo compartilhado revela um campo frutífero no que tange à abordagem da festa como questão cinematográfica. Não se trata de uma novidade, já que desde os clássicos da antropologia, festas e rituais têm sido tema e objeto de estudo dos antropólogos, especialmente, da chamada antropologia visual. E o retomei justamente com o olhar sobre tais manifestações, pensadas não unicamente de um ponto de vista antropológico. A diferença reside então, numa visão compartilhada na qual buscamos fazer pesquisa não sobre um grupo, mas junto/com os sujeitos que nos recebem em campo. Portanto, a antropologia compartilhada que pratico reside no fato de realizar uma pesquisa levando em consideração não apenas minhas questões epistemológicas ou teóricas, mas de valorizar os projetos locais, e estabelecer um diálogo intelectual com o sujeito que me sugeriu a realização desta pesquisa.

Partindo deste ponto de vista local, os festejos religiosos de Bom Jesus, narrados aqui em quatro atos, propiciam o reencontro das pessoas com a ilha. Os ritos apresentados são espaços de socialização dos saberes. Logo percebi que o objetivo do mestre de cultura que me propôs a realização da pesquisa compartilhada é, atualmente, o de esquadrihar elementos do passado para afirmar uma identidade que atenda à realidade onde estão inseridos, promover a tradução de uma tradição cultural dos seus antepassados e lutar por espaços que possibilitem a multiplicação dessa identidade entre os mais jovens. Aqui é interessante retomar as palavras de Hubert e Mauss (1905, p. 12) nos dizendo que festas “não são coletivas apenas porque uma pluralidade de indivíduos reunidos delas participa, mas porque são atividades do grupo

e porque é o grupo que elas exprimem”. Parafraseando Perez (2000, p. 30), “[...] festa é presentificação da tradição enquanto experiência de vida em sua efemeridade e em sua fugacidade [...]”.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, G. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1967.
- CALLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- CAVALCANTI, M. L.; GONÇALVES, J. R. (Org.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.
- CAVALCANTI, M. L.; GONÇALVES, J. R. Cultura, festas e patrimônio. In: DUARTE, L. F. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 32-49.
- CRÔNICA de um verão. Direção de Jean Rouch. Rio de Janeiro: vídeosfilmes, 2006. 1 DVD (72 min). son., color.
- DAMATTA, R. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EU, um negro. Direção de Jean Rouch. Rio de Janeiro: vídeosfilmes, 2006. 1 DVD (72 min). son., color.
- FERRAZ, A. L. A experiência da duração no cinema de Jean Rouch. *Revista Doc On-Line*, n. 8, p. 190-211, 2010.
- FIESCHI, J. A. Derivas da ficção: notas sobre o cinema de Jean Rouch. *Revista Devires: cinema e humanidades*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 12-30, jan./jun. 2009.
- FULCHIGNONI, E.; ROUCH, J. Conversation between Jean Rouch and Professor Enrico Fulchignoni. *Visual Anthropology*, New York, n. 2, p. 265-301, 1989.
- GAUTHIER, G. *Le documentaire: une autre cinema*. Paris: Nathan, 2002.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 1989.
- GERVAISEAU, H. A. Flaherty e Rouch: a invenção da tradição. *Devires: cinema e humanidades*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 92-108, jan./jun. 2009.
- GONÇALVES, M. A. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

- HARTMANN, L. Do vídeo etnográfico ou de como contar histórias com imagens. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 27., 2003. Caxambu, MG. *Anais...* Caxambu, MG: ANPOCS, 2003, p. 1-14.
- HIKIJ, R. S. Jean Rouch compartilhado: premonições e provocações para uma antropologia contemporânea. *Revista Iluminuras*, Porto Alegre, v. 14, n. 32, p. 113-122, jan./jun. 2013.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. Paris : Félix Alcan, 1905.
- JAGUAR. 1967. Direção e realização: Jean Rouch. Rio de Janeiro: vídeo filmes, 2006. 1 DVD (72 min). son., color.
- (OS) METRES loucos. Direção de Jean Rouch. Rio de Janeiro: vídeo filmes, 2007. 1 DVD (26 min). son., color.
- MORIN, E. *O cinema ou o homem imaginário*. Lisboa: Relógio d'água, 1997.
- NANOOK o esquimó. Direção de Robert Flaherty. [S.l.: s.n.], 2006. 1 DVD (67 min), son., color.
- PEREZ, L. F. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. In: BRASIL 500 anos. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 2000. p. 40-58.
- PEREZ, L. F. Festa para além da festa. In: Perez, L. F.; AMARAL, A.; MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 21-42.
- PEREZ, L. F. *Festas e viajantes nas Minas oitocentistas*. Belo Horizonte, [20-]. Mimeo.
- PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PIAULT, M. H. *Anthropologie et cinema*. Paris: Nathan, 2000.
- POUCO a pouco. Direção de Jean Rouch. Rio de Janeiro: vídeo filmes, 2006. 1 DVD (96 min). son., color.
- ROUCH, J. Cine regards sur Vertov. In: SADOUL, G. *DzigaVertov*. Paris: Champ Libre, 1971. p. 56-64.
- ROUCH, J. Le film ethnographique. In: POIRIER, J. (Dir.). *Ethnologie générale: encyclopédie de la pléaide*. Paris: Gallimard NRF, 1968. p. 324-331.
- ROUCH, J. On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker, the ethnographer. In: FELD, S (Ed.). *Ciné-Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. p. 87-101.
- ROUCH, J. Poesia, dislexia e câmera na mão. *Cinemas: revista de cinema e outras questões audiovisuais*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 7-34, nov./dez. 1997.

ROUCH, J. The camera and man. In: HOCKINGS, P. *Principles of visual anthropology*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2003.

ROSENFELD, J. M. Filmar: uma reconversão do olhar. In: FRANCE, C. (Org.). *Do filme etnográfico à antropologia fílmica*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2000. p. 43-53.

RUBY, J. Exposing yourself: reflexivity, anthropology, and film. *Semiotica*, Berlim, v. 30, n. 12, p. 153-179, 1980.

UM HOMEM com uma câmera. Direção de- Dziga Vertov. Rio de Janeiro: Continental. 1999. 1 DVD (110 min), son., color.

VALENTIN, A. *Contrários*: a celebração da rivalidade dos bois-bumbás de Parintins. Rio de Janeiro: Valer, 2002.

VALERI, V. R. Rito. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi: volume 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994a. p. 325-359.

VALERI, V. R. Festa. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi: volume 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994b. p. 402-414.

FESTAS, TRADIÇÃO E INVENÇÃO EM MATARANDIBA, BAÍA DE TODOS OS SANTOS

*Renata Machado, Carlos Caroso
& Fátima Tavares*

Bem na ponta da Ilha de Itaparica encontra-se a localidade de Matarandiba. Trata-se, na verdade, de uma ilha, mas o visitante dificilmente se dá conta dessa peculiaridade devido à existência de um aterro que faz a ligação com Itaparica. Nessa pequena vila, pode-se encontrar atualmente uma grande diversidade de festas populares que vem ganhando prestígio para além da localidade. A valorização recente das festas faz parte de um movimento mais amplo de reinvenção da cultura local. É dessas transformações que trataremos nesse texto.

SITUANDO O LUGAR: POVOAMENTO E TRANSFORMAÇÕES NO SÉCULO XX

Não se sabe precisamente quando os primeiros moradores chegaram ao lugar, porém na memória local há amplo reconhecimento de que a população atual descende dos primeiros moradores, sem, no entanto, excluir a presença de índios Tupinambás na região. A presença indígena é uma referência muito viva, personificada na figura de “Diba”, o mito do índio morto que teria dado nome à vila. Além da ocupação lusitana e negra, a presença indígena pode ser visivelmente percebida na vida cotidiana da população, seja nas técnicas de pesca, seja nos sambaquis contemporâneos. Como especula Dona Amorzinho, uma antiga moradora de 80 anos, *“Dizem que aqui morava índio, quer dizer os meus avós, os antigos falava isso, mas não sei se é verdade ou não”*.

A história de Matarandiba pode ser melhor entendida a partir de três marcos históricos:

- a) o início do processo de povoamento;
- b) a chegada da empresa mineradora e;
- c) o início da rede de economia solidária local.

Segundo histórias contadas pelos moradores, só nas primeiras décadas do século XX é que se observa um crescimento da população da vila, em consequência do processo de migração. Até então, poucas famílias habitavam esse território. Essa ocupação foi concomitante às localidades vizinhas, a exemplo de Cações, Mutá e Pirajuía, no município de Jaguaripe, e foi dessa região que veio a maioria das famílias (além do distrito de São Roque, no município de Maragogipe, dentre outros). O processo de ocupação da vila teve lugar durante o período em que Matarandiba fazia parte da rota de navegação do navio da Companhia de Navegação Bahiana,¹ que saía do município de Jaguaripe em direção à Cidade da Bahia.

¹ A “Bahiana”, como era popularmente conhecida, fazia também linhas internas para Nazaré, Cachoeira, Mar Grande e Maragogipe. Os navios seguiam por rotas diversas. A partir de 1962, o governo federal começou a estimular o transporte rodoviário. Em 1964, o transporte marítimo entrou em colapso. As linhas internas não rendiam nada, porque eram numerosas e tinham pouco fluxo de pessoas. A solução encontrada para a crise foi a concentração de todas as linhas em um único ponto: no sistema de *ferry-boat*, ainda encontrado nos dias

Além dos navios, os saveiros tiveram um papel importante na história econômica e cultural da cidade da Bahia, suas ilhas e seu Recôncavo. Matarandiba fazia parte desse roteiro, sendo local de fabricação de embarcações. As idas e vindas dos saveiros na Baía de Todos os Santos levavam não apenas mercadorias, mas também pessoas, costumes, ou seja, culturas. (RISÉRIO, 2004)

“A gente não precisa nascer e morrer no mesmo lugar”, comentou Seu Zequinha do Matange,² quando perguntado sobre a sua mudança para a vila de Matarandiba. Enquanto respondia e emendava uma gaiola de siri, contava sobre sua vida marcada por movimentos migratórios: já tinha morado em outras localidades e estava sempre na busca de uma “vida melhor”. Seu Zequinha é um exemplo vivo de um processo que ocorrera há alguns anos atrás. Os moradores atuais foram chegando aos poucos de lugares distantes em busca de trabalho e melhores condições de vida. Foi também o que aconteceu com a família de Dona Nenzinha: ela, o marido e dois filhos pequenos saíram em busca de trabalho e quando chegaram a Matarandiba arrendaram uma pequena faixa de terra e lá montaram um barraco de palha. Eles plantavam mandioca e fabricavam farinha. Outras famílias também recomeçaram a vida dessa maneira, porém em outras atividades produtivas.

Não só os relatos dos moradores antigos afirmam o povoamento da vila nas primeiras décadas do século XX, como também o Livro de Batistério encontrado na Cúria da Freguesia de Santo Amaro do Catú (atual Jiribatuba). Em 1918, pela primeira vez, o padre responsável pelos batismos faz referência à existência de uma Casa de Oração na localidade, confirmando o início do processo de povoamento com o surgimento das primeiras instituições.

atuais. O sistema foi inaugurado na década de 1970. Para mais informações, ver: <http://www.gamba.org.br/wp-content/uploads/2011/06/A-implantacao-do-sistema-ferry-boat-resgate-hist%C3%B3rico1.pdf>.

2 Seu Zequinha reside com a família em uma localidade um pouco mais afastada da Vila. O lugar é referido por alguns interlocutores como sendo o antigo local de plantio e feitura da farinha de mandioca. Ele mora com a mulher e as filhas em um barraco de lona, apesar de ter uma casa dentro da vila. Ao perguntar se havia cogitado a possibilidade de construir uma casa, ele responde: “mas como posso construir, se aqui não é meu”. O Matange tem saída para o mar e é um terreno de propriedade da empresa mineradora (Zequinha, 60 anos, 15 de outubro de 2012).

As pessoas que chegavam vinham também de regiões pesqueiras e acabavam permanecendo nas mesmas atividades; outros vinham trabalhar em construções de alvenaria (as antigas casas de palha estavam sendo substituídas por casas de alvenaria e na vila não haviam trabalhadores nessa área). O plantio nas roças e o corte de lenha também eram atividades bem procuradas pelos novos moradores: a obtenção de lenha para o vapor da Bahiana foi uma importante atividade por um longo período.³ Havia um pequeno estaleiro de propriedade de Martinho dos Santos que necessitava de mão de obra externa. Além disso, vale destacar a produção de cal a partir das cascas de ostras e outros mariscos. “Os sambaquis ameríndios se convertiam em material para engenharia lusitana: os carbonatos de cálcio das conchas, depois de queimados, serviam para fabricação de cal e foram utilizados nas primeiras construções portuguesas”. (RISÉRIO, 2004, p. 22) Por muito tempo se produziu cal na vila, provavelmente até metade do século XX. Além da produção de cal, também existia um navio que retirava manganês dessa região próxima à Ilha da Cal.

Em 1960, uma empresa mineradora inicia atividades na Ilha de de Matarandiba com estudos para a exploração das jazidas de salgema. Nesse período, a Companhia construiu uma estrada ligando a Ilha de Matarandiba à Ilha de Itaparica, realizando um grande aterro marítimo que alterou profundamente o curso natural da água do mar na localidade. Os impactos ambientais oriundos desse aterramento até hoje não foram apropriadamente avaliados, no entanto, é comum ouvir dos pescadores que algumas espécies marinhas deixaram de ser encontradas na região. Logo após a construção da estrada, o acesso à vila passou a ser controlado por meio de um portão e guarita guarnecida para controle da estrada. A Companhia adquiriu extensas faixa de terra da ilha, incluindo também grande parte da vila. “A ilha hoje pertence à ela, comprou tudo, e quem é dono manda”, como afirma um morador de 72 anos. Apesar da expectativa econômica em torno da chegada da empresa na região no que se refere à criação de postos de trabalho, estes até hoje são temporários e em atividades que demandam trabalhadores com menor qualificação e baixa remuneração.

3 Atualmente é proibida a retirada de madeira, seja para lenha a ser usada pelas marisqueiras no cozimento de marisco, seja para artesanato.

O processo de transformação acelerada da Cidade da Bahia (atual Salvador) e o Recôncavo é iniciado com a chegada da Petrobras⁴ e culmina com a implantação do Complexo Petroquímico de Camaçari.⁵ Essa nova configuração incide diretamente sobre uma região do Recôncavo que até então era isolada: a porção norte passa a centralizar as operações industriais e tecer novos laços com Salvador. Forma-se então a Região Metropolitana de Salvador e, conseqüentemente, o crescimento ao norte da Capital. O Recôncavo sul, tradicionalmente reconhecido por sua arquitetura barroca e pela produção do açúcar e do fumo, foi aos poucos abandonado à sua própria sorte.⁶ (RISÉRIO, 2004)

Esse processo de esvaziamento econômico da porção sul do Recôncavo também atingiu a Ilha de Itaparica, já que esta dependia intensamente de outras cidades do Recôncavo. Conforme destaca uma moradora de Matarandiba, “Aqui vinha muito embarcadicho, esse porto ficava cheio de saveiro, esses barco que vinha de Nazaré, vinha tudo carregado, muito rapaz daqui quando não achava barco daqui pra andar ia nos barcos de fora” (Dona Armozinho, 80 anos, 22 de dezembro de 2012). Em 31 de julho de 1962, uma grande região da Ilha de Itaparica emancipa-se do município de mesmo nome, formando o município de Vera Cruz, do qual Matarandiba faz parte.

4 Apesar de Risério (2004) utilizar Petrobras, a exploração de petróleo na região é anterior à criação da Estatal. Em 1941, o governo federal por meio do Conselho Nacional de Petróleo (CNP), começou a explorar petróleo no Recôncavo. Ver: <http://static.scielo.org/scielobooks/jpst2/pdf/brito-9788523209216.pdf>.

5 O Polo Petroquímico de Camaçari iniciou suas operações em 1978.

6 As delimitações do Recôncavo variam do ponto de vista histórico-geográfico. Pesquisadores como Maria Brandão (2007) e Milton Santos (1998), por exemplo, indicam delimitações diferenciadas. Conforme esclarece Brandão (2007), desde meados de 1970 o interesse do governo federal foi crescentemente dirigido à Região Metropolitana de Salvador (RMS), provocando uma redefinição do termo “recôncavo”, que passa a excluir a própria RMS e os municípios ao norte e oeste dessa região, ficando restrito à região sul e mais 14 municípios de regiões próximas. Poderíamos afirmar, então, que os Recôncavos são muitos e, principalmente, que são “moventes”, tendo os seus limites administrativos, econômicos e culturais se modificando ao longo do século passado. Para uma discussão aprofundada sobre essa região. (CAROSO; TAVARES; PEREIRA, 2011)

Atualmente, a vila de Matarandiba localiza-se em terras pertencentes à uma empresa mineradora multinacional. Os limites das terras de propriedade da empresa a torna “protegida”, de um lado, pelo mar e, do outro, por uma cerca que se abre em um portão com uma pequena guarita, sob vigilância da indústria das 6h às 18h. Alguém que passe pela estrada estadual que corta a Ilha de Itaparica longitudinalmente não imagina que atrás do portão existe uma pequena vila pesqueira. Homônima à ilha onde está localizada, a vila ocupa uma pequena faixa costeira do território, sendo rodeada por manguezais e formando um pequeno embaçamento que tem nos outros limites as localidades circunvizinhas de Cações, Mutá e Pirajuía.

Matarandiba apresenta condições de vida precárias com relação aos indicadores de educação,⁷ saúde e, principalmente, habitação. O déficit habitacional tem resultado no avanço de construções sobre áreas de proteção ambiental, a exemplo dos manguezais, rios e fontes. A vila apresenta deficiências ambientais e econômicas e, em consequência, elevados índices de pobreza. (FRANÇA FILHO; RIGO; LEAL, 2011) O mapeamento da produção e consumo local realizado em 2008⁸ identifica a presença de 134 famílias e 479 pessoas. A renda *per capita* mensal é de R\$ 167,75, e a renda familiar é de R\$ 590,48.

Um lugar desenvolvido? Aqui não é desenvolvido. Para ser desenvolvido tem que ter uma fábrica seja de que for, pra dar emprego aos pessoal daqui. Todo mundo trabalhou um pouco na firma [empresa mineradora] e depois foi colocado pra fora e não teve mais oportunidade de trabalhar, se tivesse uma fábrica dava emprego a todo mundo. Até eu mesmo ia trabalhar, se minha idade permitisse. (Morador local, homem, 57 anos)

7 No que se refere à educação, a comunidade conta apenas com duas escolas voltadas para o ensino fundamental. A vila apresenta baixo índice de analfabetismo, 14% dos moradores têm o segundo grau completo e 0,9% tem curso superior completo, mas apresenta uma média de poucos anos de estudo. (ECOSMAR, 2008)

8 O Mapeamento foi realizado em 2008 pelo Projeto de Economia Sustentável e Solidária de Matarandiba (ECOSMAR), através da Incubadora Tecnológica de Economia Solidária e Desenvolvimento Territorial (ITES) da Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Do ponto de vista econômico, a mariscagem e a pesca configuram as principais atividades produtivas, embora sejam exercidas por uma pequena parcela da população. A pesca em Matarandiba é artesanal e ocorre, na maioria dos casos, através da utilização das redes de espera colocadas em volta dos pesqueiros localizados nas coroas bem próximas à costa.

As técnicas artesanais utilizadas na pesca apresentam percalços naturais, gerando, assim, limitações econômicas para o pescador, o que incide diretamente nas dificuldades de manutenção dos equipamentos utilizados, como as redes e panos usados da vela. A falta de políticas públicas para as comunidades pesqueiras, além da inexistência de uma colônia de pesca ou associação de pescadores e marisqueiras na própria localidade, dificulta o desenvolvimento dessa atividade econômica.⁹

O transporte do pescado é feito de maneira precária, não sendo armazenado e condicionado de maneira correta. Como ressalta uma moradora de 72 anos, “Hoje em dia aqui não tem mais esses negócio de gelar o peixe, o pessoal vende aqui mesmo, e muitos que pegam e às vezes levam pra Salvador vão aqui no ônibus, pegam o *ferry-boat* e vão vender em Salvador”. Alguns pescadores costumam sair de madrugada para vender o peixe e o marisco na Feira de São Joaquim em Salvador.

Além dos problemas mencionados, há também a questão da falta de embarcações, redes, dentre outros aparatos técnicos. Nem todos os pescadores dispõem de barcos ou canoas; muitos dependem de alguém que empreste e geralmente esse empréstimo lhe custa o “quião”¹⁰ para o dono da canoa: desta forma, o que sobra ao pescador não é suficiente para venda. Em algumas localidades, essas dificuldades têm levado o pescador a recorrer à pesca com bomba como forma de sobrevivência.

Apesar do crescimento populacional dos últimos anos, o ir e vir nas ruas de Matarandiba ainda guarda o sabor dos tempos antigos, fortemente marcado pela dinâmica da pesca e da mariscagem. A movimentação das mercearias

9 Os pescadores e marisqueiras da vila estão associados à Colônia de Pesca da localidade de Baiacu. Vale ressaltar que o peixe e o marisco não são o principal ingrediente da dieta dos moradores o que dificulta sua venda. Geralmente, os pescadores vendem e compram produtos mais baratos e de valor nutricional mais baixo, a exemplo dos “embutidos”.

10 O “quião” é parte do pescado oferecido ao do dono da embarcação, essa quantidade sofre variações a depender da quantidade que se pesca.

e vendas, o carro do pão, crianças que vendem quitutes no final da tarde ou que brincam no parque no horário alternativo da escola, as rodas de conversa na praça, os idosos sentados na porta, os homens que bebem no fim da tarde. É frequente a movimentação no porto durante o dia, onde alguns idosos costumam sentar no banco próximo ao cais, juntamente com os pescadores. À noite existe uma movimentação maior de jovens e crianças no porto, onde também se encontra uma pequena praça com bancos e brinquedos. Além desse espaço que é bem característico dos pescadores já aposentados, há também o bar de Elenor, popularmente conhecido como “sindicato” (geralmente apresenta grande movimentação durante o dia, mas é no final da tarde que os homens costumam frequentar). Alguns jogam partidas intermináveis de dominó e consomem bebidas destiladas; os mais jovens ficam ao redor também fazendo uso de bebidas alcoólicas.

As práticas religiosas exercem grande influência na rotina da vila, particularmente no período da noite, quando estas constituem uma das principais atividades das pessoas. Seja na Igreja Católica, nos dias de oração, terço dos homens ou missa, ou nas Igrejas Evangélicas, onde são realizadas os cultos, estas são visivelmente parte das atividades noturnas.

A concorrência religiosa é muito presente na comunidade. Apesar do pequeno número de habitantes, em Matarandiba encontram-se seis templos religiosos (um católico, quatro evangélicos neopentecostais e um pequeno terreiro de umbanda).¹¹ A presença de várias Igrejas Pentecostais torna possível a existência de comunidades bem restritas, com poucos fiéis. O único terreiro de umbanda foi fundado há mais de 40 anos por Mãe Célia, que sempre enfatiza nas suas conversas que, apesar de não ter nascido em Matarandiba, foi adotada pelas pessoas da vila. Sua permanência na localidade se deu em razão de ter “recebido o marujo” na Festa de São Gonçalo, sendo o início de sua trajetória religiosa. Atualmente, no terreiro, são realizadas poucas atividades, por conta da idade avançada da sacerdotisa e, principalmente,

¹¹ É importante ressaltar que algumas igrejas têm um número bem reduzido de fiéis. O maior templo religioso da vila é evangélico, concentrando o maior número de fiéis. O templo foi fundado pelo pastor Ermoginho, na década de 1990, em um terreno doado pela empresa mineradora.

por não haver uma linha sucessória.¹² Nesse contexto, a principal atividade ainda em andamento é o presente para Iemanjá feito pelos pescadores e que ocorre em janeiro.

A Capela de Matarandiba foi fundada, provavelmente, no final da década de 1910. No Livro de Batistério de Santo Amaro de Catu (hoje conhecida por Jiribatuba), a Casa de Oração de Matarandiba aparece pela primeira vez em 1918, originando a atual capela. Até os dias atuais, a Capela ainda está ligada à comunidade de Jiribatuba. Apesar de não haver um padre na localidade, a Capela consegue reunir um número significativo de fiéis. É possível também afirmar que houve um aumento do público masculino com a fundação do terço dos homens há alguns anos.

ECONOMIA SOLIDÁRIA E TRADIÇÃO FESTIVA NA REINVENÇÃO DA CULTURA LOCAL

Apesar das carências apontadas acima, o que caracteriza a vila não são os seus aspectos socioeconômicos deficientes, mas a importância que a cultura local assumiu no cotidiano das pessoas. Matarandiba passou a ser reconhecida externamente através do grupo de samba de roda e das festas populares, dentre outras manifestações culturais. Internamente, esse reconhecimento tem resultado na valorização da autoestima e, principalmente, no fortalecimento dos vínculos comunitários e culturais.

Algumas ações foram fundamentais para essa transformação do panorama local: o Projeto Ecosmar,¹³ a criação da “moeda local”, empreendimentos solidários, as associações. Todas essas iniciativas vêm possibilitando um processo de valorização e ressignificação da cultura local. A criação de uma associação cultural, com a retomada de manifestações culturais da comunidade, a exemplo de autos, músicas e danças populares como “Zé do Vale”, “Terno

12 Mãe Célia, sacerdotisa do terreiro de umbanda, conta que tem perdido constantemente filhos de santo para as igrejas pentecostais da Vila, inclusive recentemente havia perdido uma possível sucessora da casa.

13 Economia Solidária e Sustentável de Matarandiba – Projeto Ecosmar. O projeto teve suas atividades iniciadas em 2007 e fazem parte do projeto iniciativas de economia solidária envolvendo associação, culturas tradicionais e empreendimentos econômicos solidários.

de Reis” e “Samba de Roda”, além de festas como a de São Gonçalo também fazem parte desse processo. Neste sentido, é possível identificar aí uma auto-consciência cultural como afirmação de uma continuidade da tradição local. (SAHLINS, 2007)



Figura 1. Samba de Roda “Voa Voa Maria” (Apresentação dia 19 de maio de 2013)

Fonte: Elaborada pelos autores.

Nos últimos anos, a representação política da vila passou a ser protagonizada por dois atores coletivos: a Associação Comunitária de Matarandiba (Ascoma) e a Associação Sócio Cultural de Matarandiba (Ascomat). A confusão que os nomes causam não é apenas coincidência. As associações disputam espaço e representação na comunidade apesar de terem objetivos e ações diferenciadas. A Ascoma é responsável pela gestão da rede de economia solidária, o que inclui a gestão do banco comunitário, infocentro, grupo de ostreicultura familiar, grupo de produção agroecológica, rádio poste e cineclube, além dos projetos educacionais e de saúde. A Ascomat também faz parte da rede de economia solidária, sendo responsável pela promoção das manifestações culturais (festas de São Gonçalo, Aruê, Boi Estrela, Terno das Flores, Samba de Roda, Zê de Vale, dentre outras manifestações) e dos Pontos de Leitura e Memória que funcionam na própria sede.

As associações surgiram no mesmo período, entre 2006 e 2007. A Ascoma é o resultado da insatisfação de grupos minoritários com a gestão dos recursos repassados pela empresa mineradora para projetos sociais. É nesse contexto, e por reivindicação dos moradores, que a indústria química teve a iniciativa de buscar a Universidade Federal da Bahia (UFBA) para implantação de um projeto mais amplo, especificamente o Projeto de Economia Solidária sob a gestão da Incubadora Tecnológica de Economia Solidária e Gestão do Desenvolvimento Territorial ligado à Escola de Administração da UFBA.¹⁴

A Ascomat surgiu também nesse mesmo período, como já salientado, mas passou a fazer parte da rede depois. A criação da Ascomat foi resultante da mobilização das mulheres para o fomento das manifestações culturais e retomada das festas e brincadeiras locais. Na época, segundo relatos de um dos membros, o objetivo era legalizar formalmente um grupo para captar recursos de maneira mais eficiente. Em 2007, essas mulheres começaram a fazer uma pesquisa com moradores antigos sobre a importância do Terno das Flores que não saía pelas ruas de Matarandiba há mais ou menos 25 anos. Após esse mapeamento, o grupo arrecadou recursos na própria comunidade e conseguiu colocar o Terno das Flores na rua novamente. Esse evento foi um marco da mobilização local e o início do processo de valorização do patrimônio cultural da vila. Em seguida, o grupo submeteu um projeto no Ministério da Cultura que foi aprovado no Prêmio de Culturas Populares. É nesse momento que a Associação foi legalizada e passou a fazer parte da Rede de Economia Solidária e Sustentável de Matarandiba.¹⁵ No entanto, a

14 O objetivo da incubadora é a implantação e gestão de redes de economia solidária, conforme indicação em sítio da internet. Microterritórios empobrecidos economicamente, visando o desenvolvimento local de forma sustentável. Nesse sentido, o intuito é a incubação de empreendimentos coletivos, como bancos comunitários, associações, infocentros, cooperativas, dentre outros empreendimentos que surgem a depender do contexto. A rede carrega algumas contradições. O financiamento do projeto é de responsabilidade da empresa mineradora, porém, o objetivo é o desenvolvimento local, a geração de renda e, principalmente, a manifestação de demandas dos próprios moradores da vila através da tomada de consciência e elevação da autoestima. É aqui que a contradição do projeto torna-se mais evidente, ou seja, nos últimos anos a mineradora que tem sido o entrave para o desenvolvimento local, ou seja, estabelecendo uma relação clientelista com a comunidade e em troca oferece uma pequena compensação, se pensarmos na lucratividade com a extração de sal-gema na ilha, travestida de responsabilidade social.

15 No âmbito da Rede de economia solidária, o Banco Comunitário de Desenvolvimento (BDC) e a moeda circulante local ("Concha") assumem o protagonismo das realizações. Os usuá-

partir da existência dessa segunda associação, surgiram inúmeros conflitos e atualmente essas entidades atuam separadamente no âmbito da vila.

INVENÇÃO E TRADIÇÃO FESTIVA

Para dar início ao calendário festivo da vila, entre 31 de dezembro e 1 de janeiro, através do Aruê, a comunidade diz adeus ao ano velho e as boas vindas ao ano novo, comemoração que remonta há mais de 100 anos. O responsável pelo preparo da jangada foi “Senhorzinho” que, ao falecer, passou para seu genro Mauro a responsabilidade pela realização do Aruê, assim como do Boi Estrela, outra festividade do lugar. Atualmente, Mauro encontra-se muito doente e quem promove essas duas manifestações culturais é seu filho, Naná.

Na festa do Aruê é preparada uma jangada de bambu com folhas de bananeiras que formam um arco para receber uma figura: no meio do andor é colocado um mamão com olhos, nariz e boca entalhados no formato de uma caveira, ornamentação que representa o enterro ou o despacho do ano velho. O cortejo sai do Alto do Cruzeiro, na área mais elevada de Matarandiba, antes da meia-noite, percorrendo todas as ruas e becos da vila. Quatro homens seguram a jangada, seguidos por uma multidão que canta: “Aruê, aruê, Aruê, Aruá, enterra o ano velho que o novo vai chegar”. Em volta da jangada as mulheres seguem o cortejo e lamentam com gritos o enterro de mais um ano. Depois que o ano é “despachado”¹⁶ na maré, começa o samba de roda na “restinga”.¹⁷

É possível encontrar similaridades dessa festa com outras manifestações culturais que ocorrem nas localidades vizinhas da Baía de Todos os Santos. Essa festa foi lembrada em conversas com moradores de regiões mais distantes de Matarandiba, como a Ilha de Maria Guarda, em Madre de Deus

rios do sistema concha aderem livremente ao sistema e só podem utilizar as conchas dentro da própria vila. É possível adquirir empréstimos para novos empreendimentos a juros quase irrisórios (esses empréstimos costumam ser na moeda oficial). No caso de um empréstimo pessoal efetuado em concha, o valor solicitado não poderá passar do custo de mercado de uma cesta básica, sendo o empréstimo pago em até um mês sem cobrança de juros.

¹⁶ Expressão nativa para o ato de jogar ao mar a jangada de bambu.

¹⁷ Restinga é um banco de areia localizada na costa, próximo ao porto.

(porção norte da Baía) e em localidades mais próximas, como a Festa da Barquinha que acontece em Mutá, município de Jaguaripe. Assim como o Aruê, a Barquinha sai percorrendo as ruas de Mutá, onde carrega-se um barquinho feito de gravetos, todo enfeitado, que representa o ano velho. Como no relato de um morador:

A gente sai percorrendo Mutá inteiro pra meia noite tá no porto, chama-se “Enterro do Ano”. E tem as músicas: “Boa noite, meus senhores/Boas festas vamos ter/Já está chegando a hora do ano velho morrer”. Aí temos outra barquinha de espera, que é o Ano Novo. Aí a gente sai de retorno, pra sede, ou pra praça cantando: “Vamos, vamos, vamos pelos boxes passeando/Acabou-se o ano velho, o Ano Novo está brilhando”.¹⁸

No mês de janeiro, o Boi Estrela de Matarandiba percorre as ruas do lugar, festejo que representa a farsa da morte e ressurreição do boi. A porta estandarte traz a bandeira com a seguinte inscrição: “Viva o Boi Estrela de Matarandiba”. Seguindo o cortejo, as pastoras entoam os cânticos e a população se reúne para assistir a apresentação. Dentro da roda dançam o boi, o vaqueiro e a porta estandarte que anima a multidão. Com a chamada pelo vaqueiro de “Eh, boi! Eh, boi!”, o boi investe contínuas tentativas de chifradas no vaqueiro que, caindo de um lado a outro, consegue sempre se livrar, até atingi-lo com o ferrão. O boi finge estar morto. O vaqueiro não para de dançar ao redor do boi, fazendo graça. O animal permanece imóvel. De repente, o vaqueiro percebe que o boi se movimenta, estica o rabo, segura os chifres. O boi está vivo! Com um cântico: “*Levanta meu Boi pra comer capim, pro dono da casa não falar de mim, ô pro dono da casa não falar de mim, ô levanta meu boi pra comer capim*”, entoado pelas pastoras, o boi levanta e dança, para a alegria geral, e continua perseguindo o vaqueiro que segue em direção às demais casas da vila. Enquanto isso, todos cantam: “*Clareia a Lua / Clareia Bem / Clareia o caminho / Que o boi estrela já vem / O boi estrela já vem*. (Anônimo)”.

¹⁸ Informações obtidas através de entrevista realizada por Carlos Henrique Cardoso, que constitui o banco de entrevistas do ObservaBaía – Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Baía de Todos os Santos.



Figura 2. Boi Estrela

Fonte: Acervo do Ponto de Memória.

O mês de janeiro é o ponto alto das manifestações culturais e encerra-se com o Terno das Flores. Diferente dos Ternos tradicionais de outras localidades, que ocorrem no dia 6 de janeiro, em Matarandiba é somente entre 24 e 25 de janeiro que o Terno sai pelas ruas. Cantando e dançando de casa em casa, o cortejo recria o trajeto dos Reis Magos em sua visita à Belém.

Outro evento que merece destaque é a tradicional corrida de canoas, que geralmente ocorre no período do carnaval, organizada pelos pescadores locais. Nelson Freitas, morador local e um dos participantes, orgulha-se dos troféus que coleciona na sala de casa.

Em dezembro ocorre mais um festejo importante, o “São Gonçalo”, com mais de 100 anos de existência e sua origem muito bem conhecida pelos moradores. Dona Xandú, que segundo relatos, morreu aos 112 anos, foi quem iniciou os festejos do São Gonçalo na vila. Muito devota do santo e após uma promessa, decidiu percorrer as casas do lugar no intuito de abençoar as pessoas. Carregando o Santo e um guarda-chuva para se proteger do sol, vestida



Figura 3. Terno das Flores

Fonte: Acervo Ponto de Memória.



Figura 4. Corrida de Canoa

Fonte: Acervo Ponto de Memória.

de branco, ela visitava todas as casas e, após os louvores, cantava hinos a São Gonçalo. Atualmente esse festejo conta com cerca de 80 participantes, homens e mulheres usando chapéus de palha com fitas coloridas, camisas lisas, roupas estampadas, cantando e dançando as cantigas, ao som de bandolins, pandeirese e tambores: é o samba que dita o ritmo da festa. Os moradores aguardam ansiosamente pelo cortejo de São Gonçalo com a ceia de Natal já posta na mesa: ao chegar à porta de uma das residências, o Santo é entregue ao dono da casa, gesto que concede sua benção aos moradores. Em seguida, entram as sambadeiras e os músicos e o samba é tocado na sala de casa. A manifestação segue esse mesmo ritual em todas as casas por onde passa.¹⁹

O Reisado Zé de Vale, que ocorre durante a festa do padroeiro da vila, sr. Santo Amaro, no segundo final de semana de cada ano. O Zé do Vale é uma das mais ricas manifestações da cultura popular da vila, pois se faz presente não só a dança e a música, mas principalmente o teatro popular de rua. Nesse Reisado a população dá vida aos mais variados personagens. A história gira em torno do personagem central que leva o nome de Zé de Vale, filho de uma senhora rica da localidade que é preso devido ao seu comportamento “arruaceiro”. Preocupada com a situação do filho, sua mãe vai à procura das autoridades locais, o delegado, no intuito de soltá-lo. Em troca da liberdade de Zé de Vale, sua mãe oferece dinheiro, cavalo, uma barquinha, mas este só é solto quando o pedido é feito em nome da bandeira do Divino Espírito Santo. Toda a encenação dessa história é cantada a partir de pequenos versos.

Durante o ano, festejos menores acontecem na vila de maneira muito pontual, não seguindo um calendário fixo como nas principais festas. São festejos como a Santa Mazorra (doações coletivas para o preparo do feijão após alguma festa) e a festa do cajueiro (comemoração da colheita do caju), dentre outras comemorações. Na vila, também há um grupo de samba só de crianças, conhecido por Os Filhos de Maria. Esse grupo é composto por crianças de três a 12 anos e foi criado por iniciativa das próprias que são influenciadas pela maneira como os adultos sambam, mas produzem sua própria forma de dançar. Nesse sentido, podemos pensar em conhecimentos

19 É importante destacar que Dona Xandú conheceu a festa de São Gonçalo na localidade de Baiacu (também situado em Vera Cruz), tomando “de empréstimo” elementos culturais e adequando à realidade local.

e experiências que se alojam nos corpos, conhecimentos “encorporados” ou “memória encorporada” (TAYLOR, 2012), ou seja, corpos onde se manifesta uma experiência coletiva.

FESTA E REINVENÇÃO: ALGUMAS SUGESTÕES FINAIS

O Terno das Flores, o Boi Estrela e o São Gonçalo caracterizam-se pela movimentação e circulação de bens imateriais. Essas manifestações distribuem bênçãos aos moradores da vila através da realização do percurso pelas ruas, casa e pessoas. Ao passarem de casa em casa, são entoados cânticos de preferência do espectador (o dono da casa) e em troca é oferecido dinheiro para continuidade da manifestação e alimento para os participantes. A circulação do dom está presente na cultura local, onde obrigação e liberdade se misturam. (MAUSS, 2003) Quando ainda não havia uma associação organizada, as manifestações culturais em Maratandiba sobreviviam justamente dessas retribuições oferecidas pelos moradores.

É possível fazer uma analogia das discussões acerca da cultura popular com a farsa da morte e ressurreição do boi, referida anteriormente.²⁰ Pode-se sugerir que “cultura popular” conviveu com especulações pessimistas que tendiam a ver o seu fim, mas o que se tem visto é uma valorização crescente das raízes culturais de grupo minoritários e um processo de reconstituição do passado e das tradições, fazendo com que culturas supostamente em desaparecimento estejam cada vez mais presentes e ativas. Como salienta Sahlins (1997), a cultura opera no contraprojeto da estabilização colonialista, sendo utilizada como forma de marcar identidades e, principalmente, para retomar autonomia do próprio destino dos grupos subalternos, retirado por este mesmo projeto.

20 As discussões sobre a cultura popular e seus usos no campo das Ciências Sociais experimentou intenso desgaste nas últimas décadas, em decorrência das modificações dos contextos teóricos aliados à desestabilização das noções de identidade e cultura. (ABIB, 2005) A noção de modernidade tardia ou pós-modernidade trouxe a ideia de mudança constante e rápida, com consequente reverberação para o conceito de identidade, que deixou de ser compreendida como fixa, essencial ou permanente.

É possível pensar a recente valorização – ou “retomada” como se referem nossos interlocutores – das práticas culturais do ponto de vista de uma “invenção das tradições”? Hobsbawm afirma que “[...] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal.” (HOBSBAWM; RANGER 1984, p. 21) Nesse sentido, para ele, o estudo dessas tradições possibilita compreender principalmente as relações estabelecidas dos grupos com o passado.

Mas a “invenção” do passado pode ser mais dinâmica e possibilitar a compreensão dos grupos com seu presente e futuro. Sahlins (2007) aponta essa questão, fazendo trocadilho com a invenção e a convenção que caracterizam as tradições. De certa forma, afirma, é preciso construir (como projeto) a perspectiva da continuidade para que se possa inventar formas de perpetuá-la, ou seja, tradição e invenção caminham juntas, se reinventando mutuamente. Em Matarandiba isso é verdadeiro: compreender a (re)invenção das tradições festivas é compreender a comunidade de forma projetiva e não apenas na sua relação com o passado.

REFERÊNCIAS

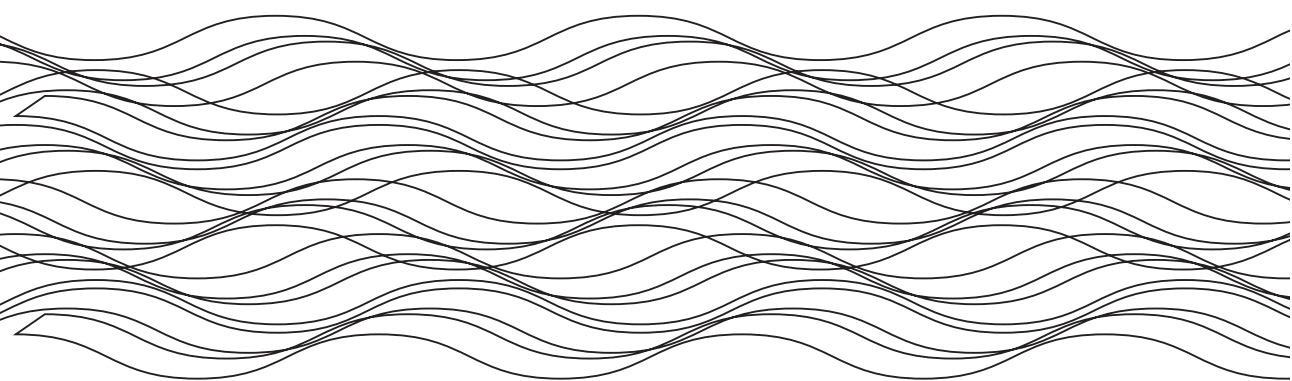
- BRANDÃO, M. A. Os vários recôncavos e seus riscos. *Revista do Centro de Artes, Humanidades e Letras*, Santa Maria. v. 1, n. 1, p. 53-56, 2007.
- CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- ECOSMAR. *Relatório do mapeamento de produção e consumo local*. Salvador, 2008.
- FRANÇA FILHO, G.; RIGO, A; LEAL, L. Moedas sociais e territórios na experiência dos Bancos comunitários de desenvolvimento no Brasil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS, 28., 2011, Recife. *Anais eletrônicos...* Recife: UFPE, 2011. Disponível em: <http://www.sistemasmart.com.br/alas/arquivos/alas_GT07_Genauto_Carvalho_de_Franca_Filho.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2012.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. R. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- RISÉRIO, A. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

SAHLINS, M. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história. In: SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 503-534. 2007.

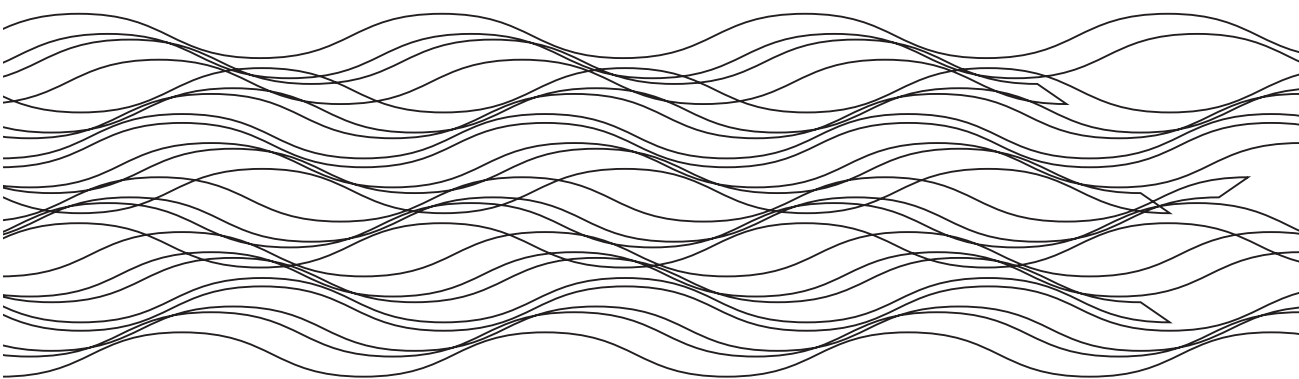
SAHLINS M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2012.

SANTOS, M. A rede urbana do Recôncavo. In: BRANDÃO, M. (Org). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.

TAYLOR, D. *O arquivo e o repertório: performance e memórial cultural nas Américas*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.



DO LADO DE LÁ DA BAÍA



MARÉ SUBIU, MARÉ DESCEU: LOUVORES A SANTO AMARO DE CACHA PREGOS NO TRÂNSITO FESTIVO PARA JAGUARIPE

Célia Conceição Sacramento Gomes

*“a vida é uma festa, eu nasci em festa, é tudo
que a gente tem. Quando eu morrer, se não tiver
uma festa lá em cima, eu invento”.¹*

O povo da Ilha é de maré!

As águas envolvem e sustentam o estilo de vida, os rituais e os princípios organizativos da vida dos habitantes da Ilha de Itaparica. A reverência às divindades, a relação com a construção e o uso das embarcações (de pesca, transporte de pessoas, animais, víveres e materiais diversos) compõem uma parte desta interação com o mar, os rios, os córregos que integram a paisagem geográfica insular.

Nesse contexto de mistérios e caminhos, o mar tece os fios de relações essenciais aos habitantes da ilha. Engendra uma forma de pensar e se situar no mundo que perpassa as práticas cotidianas, as manifestações religiosas e tantas outras expressões dos nativos.

¹ Odete dos Santos Castro, moradora da localidade de Conceição, Vera Cruz – Ilha de Itaparica. Depoimento concedido à autora em 2002.

Neste capítulo pretendo homenagear os mestres saveiristas da Ilha de Itaparica, marcando algumas concepções sobre as festas, que fazem parte de um estudo mais amplo sobre o tema. Os saveiristas são homens do mar, que com suas embarcações a vela transportavam, em tempos idos, a história da Baía de Todos os Santos por mares e rios. Atualmente, as embarcações que foram preservadas persistem na sua missão de levar as práticas culturais e o imaginário do povo das regiões onde eles vivem.

Minha admiração e respeito às mulheres, que são o elo entre o material e o imaterial, parceiras dos homens na labuta cotidiana, na resistência e cultivo aos valores humanos e à festa. Tradicionalmente elas se empenham na busca da alegria e do prazer, acreditando que esse estado de espírito traz benefícios às pessoas no dia a dia e na vida futura, quiçá até em outras vidas.

Em situações extremas, especialmente aquelas relativas às questões de saúde, quando a viagem para Salvador era de emergência, de dia ou à noite embarcava-se o doente sempre com os homens mais fortes do local, porque se faltasse vento eles conduziam a embarcação a remo. Os saveiros a vela tinham seus códigos de comunicação próprios do lugar: habitualmente usavam bandeiras sinalizadoras para avisar às embarcações que passavam ou aos que estavam em terra sobre o desfecho dos acontecimentos. Por exemplo, quando a mulher paria no saveiro; em caso de morte, a sinalização indicava que outra embarcação deveria sair para providenciar a compra do caixão.

Essas teorias nativas são difundidas no contato com os veranistas, com pessoas que estão adotando a ilha como espaço de moradia (alguns tentando escapar do estresse das grandes cidades) ou simplesmente outros que estão aí se fixando por motivo de trabalho (a exemplo dos técnicos do Distrito Industrial de São Roque do Paraguaçu); estes últimos residem principalmente nos condomínios fechados.

A TRAVESSIA

A festa que desejo retratar é a de Santo Amaro de Cacha Pregos, que mobiliza os saveiristas de Itaparica em direção à Jaguaripe. O cenário da travessia em louvor a Santo Amaro tem a Baía de Todos os Santos como espaço basilar; o trajeto acontece na interseção entre o Atlântico, pela Ilha de Itaparica (Cacha

Pregos) e o rio Jaguaripe navegando rio acima, em direção ao município de mesmo nome.

Jaguaripe um dos municípios banhados pelas águas da Baía de Todos os Santos (antiga Freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda de Jaguaripe) foi a primeira vila fundada no Recôncavo baiano, em 1697. A fundação dessa vila bem como de outras nos séculos XVII e XVIII está relacionada a uma política da Coroa portuguesa para manter sob controle redes urbanas que permitiam o acesso ao sertão.

Naquela época estava-se descobrindo ouro em Minas Gerais e no sertão da Bahia. Segundo Azevedo (2011, p. 219), “[...] a transformação de portos em vilas tinha como objetivo controlar o contrabando, a evasão de impostos e os conflitos sociais nessas áreas [...]”. Nas primeiras décadas do século XVIII Jaguaripe produzia tradicionalmente farinha de mandioca e materiais de construção num período em que o Recôncavo era uma região de prosperidade e riqueza.

Azevedo (2011) realiza uma descrição minuciosa da arquitetura da antiga vila e uma delas me interessa por referir-se a circunstâncias concernentes ao imaginário dos ilhéus de Itaparica. Assinalando as características dos edifícios públicos do Recôncavo baiano, o autor destaca a importância da Casa de Câmara e Cadeia que abrigava no pavimento superior o legislativo, o executivo e o judiciário e no andar de baixo a cadeia pública. Prossegue o autor:

[...] trata-se de um casarão recoberto por telhado de quatro águas, que [...] pouco difere de uma casa nobre civil. Mas possui duas particularidades. As enxovias ficavam em um subsolo aberto para o mar, que eram inundadas nas maiores marés e ao seu lado ficava um portal, onde se realizava o mercado com produtos trazidos de barco [...]. (AZEVEDO, 2011, p. 248)

Os nativos mais antigos da Ilha de Itaparica contam que os presos da Casa de Câmara e Cadeia de Jaguaripe eram submetidos à tortura, porque quando a maré enchia e as celas eram inundadas muitos morriam afogados. É interessante notar que essa história é recorrente sempre que eles citam o município de Jaguaripe.

Na festa de Santo Amaro de Cacha Pregos essas memórias parecem emergir, e o que foi sofrimento, privação da liberdade, morte, converte-se em outros atributos como a troça, a alegria, os excessos de comida e bebida,

a carnavalização da vida.² O cultivo desses repertórios coletivos desvela o entrelaçamento de mundos que interagem caracterizando a festa como um acontecimento plural.

A Baía de Todos os Santos foi testemunha de embates e pelejas singulares entre os europeus pela exploração e posse das terras de Santa Cruz, entre os indígenas que guerreavam entre si pela conquista de novos sítios, entre indígenas, europeus e africanos e seus descendentes nas lutas pela Independência do Brasil na Bahia. Desde o começo da ocupação portuguesa, as relações entre esses povos não foram unânimes alternando-se entre as negociações e as hostilidades e enfrentamentos.

Como esclarece Schwartz (2011, p. 17), “o uso das populações indígenas como forças militares na periferia do império, como ‘soldados étnicos’, era [...] comum nas Américas [...]”. Os portugueses encabeçaram o emprego dessa estratégia estimulando as divisões “tribais”; conformavam as populações indígenas que se aliassem aos colonos para o “controle e policiamento” dos africanos escravizados nas colônias. Os indígenas que não aderiram a esse estratagema lutaram com vigor para não se submeterem à autoridade lusitana. Nesse contexto, ocorreu a “Santidade de Jaguaripe”, movimento de rebeldia social e cultural ao colonialismo. Seus adeptos zombavam dos padres e do catolicismo, rejeitando suas crenças e mitos oficiais.

Analisando a Santidade de Jaguaripe, Risério (2004, p. 99) define o movimento de Jaguaripe como “[...] a santidade mais importante de nossa história quinhentista, autêntica seita herética que, comandada por um caraíba já marcado pela catequese jesuítica, desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos [...]”. Esse movimento data da década de 1580 e seu líder foi um índio caraíba de nome Antonio. Risério (2004) aponta o jogo de contradições da Santidade, destacando dois aspectos. Um dos pontos discutidos pelo autor marca o fato que o caraíba rejeitava os ritos católicos, mas incorporava signos cristãos à seita que liderava apresentando-se como feiticeiro tupi e o “[...] verdadeiro papa chefe da verdadeira Igreja que levaria

² A propósito dessa carnavalização, discutida na obra de Bakhtin (2013), esta pode ser caracterizada por “um mundo às avessas”, “[...] a reversibilidade entre a morte e a vida – a permanente vitória da vida, constantemente recriada – é a razão nuclear da alegria característica do carnavalesco”. (MOURA, 2011, p. 90)

os índios para o céu [...]”. Desta forma, a Santidade engendrou “[...] uma espécie de catolicismo tupinambá [...]”. (RISÉRIO, 2004, p. 99-100)

Outro aspecto que caracterizou a Santidade foi a atitude de um importante senhor de engenho da região, Fernão Cabral, amigo do governador Teles Barreto, que atraiu e acolheu os índios para suas propriedades, fingindo ter-se agregado à Santidade, mas o intuito do poderoso era escravizá-los. Uma parte da seita de Antonio deslocou-se para suas terras; como o culto não era de pouca monta, os indígenas se fortaleceram e assumiram o poder. Irromperam rebeliões de outros senhores de engenho, fazendo com que Fernão Cabral perdesse o controle da situação e culminando com a invasão e destruição da Santidade por tropas enviadas pelo governador.

O intercâmbio de modelos civilizatórios, herança da Santidade de Jaguaripe, contribuiu para a diversidade de histórias, práticas cotidianas, formas de expressões poéticas, apropriadas às circunstâncias da vida dos nativos de Jaguaripe. Eles souberam aproveitar fragmentos de suas matrizes para gerar outras concepções de existência. Como bem caracteriza Olivieri-Godet (2011, p. 579),

Além da ilha de Itaparica e a região do Recôncavo baiano serem lugares em que ocorreram acontecimentos marcantes da história do país, sua dimensão simbólica está reforçada pelo fato de estarem na origem das primeiras inscrições poéticas da natureza brasileira.

As práticas culturais constituem-se como referências para o desenvolvimento de relações que são o pano de fundo para fluir o jogo da vida... Remetem a uma reinvenção do fazer cotidiano, expandindo as perspectivas de identificação e pertencimento. Existe uma intencionalidade no viver o momento, fazendo do lúdico uma referência para enfrentar as pressões da vida ordinária. Entrelaçar os fios da festa significa romper com a ordem prevista, invertendo-a para inaugurar outras formas de pensar e agir. Esse parece ser o espírito da festa de Santo Amaro de Cacha Pregos entre os ilhéus.

A FESTA

A Ilha de Itaparica é constituída de dois municípios, Vera Cruz e Itaparica. Cada um com suas próprias vocações se irmanam para festejar o Senhor Santo Amaro de Cacha Pregos no trânsito festivo para Jaguaripe. Santo Amaro, o padroeiro de Cacha Pregos, é também o patrono da Paróquia de Santo Amaro de Jiribatuba.

Cacha Pregos, um distrito de Vera Cruz, acha-se encravado em um dos pontos extremos da costa da Ilha de Itaparica. Começa no rio das Aratubas e seus limites são: ao norte – Itaparica; ao sul – Barra dos Garcez; a leste – Oceano Atlântico e a oeste – o município de Jaguaripe.

O mar calmo, mas com fortes correntezas, requer atenção dos banhistas. O pôr do sol revela-se deslumbrante especialmente quando acompanhado de deliciosa moqueca de baiacu, por exemplo: é uma saudável forma de encerrar um dia de trabalho!

Entretanto, esta aparente mansidão do mar, para quem conhece a barra de Cacha Pregos, é motivo para cautela e “malícia”, na entrada e saída das embarcações. Como nota Cosme Azevedo, morador local:

A barra falsa, essa de Cacha Pregos, não tem lugar certo dela ficar, não é pedra, é areia. Se uma embarcação encalhar e o sujeito não souber trabalhar a areia enterra, a força d'água carrega a areia; tem a força de maré que a barra pode mudar de um dia para outro. A saída da barra nem todo mundo tem coragem de sair porque é coroa e rasga direto; a saída é muito lá fora, se a maré tiver vazia ainda pior.³

No plano oposto ao mar, o porto e o extenso manguezal emolduram a paisagem pontilhada por amendoeiras e árvores como o centenário tamarineiro com sua copa densa e folhagem frondosa verde-escura. Aí se encontra a Praça do Pau Mole, lugar para reflexões e deleite ou simplesmente para deixar o tempo passar. O cenário é bucólico principalmente nas noites de lua com o prateado refletindo no espelho d'água.

Durante o dia as partidas de dominó reúnem os homens que vão relaxar após a labuta do dia a dia da pesca, da construção e manutenção das

3 Cosme Lima Azevedo, 81 anos, pescador. Morador da localidade de Barra Grande, Vera Cruz – Ilha de Itaparica. Depoimento concedido à autora em abril, 2014.

embarcações. Nesta oportunidade, enquanto se desenrolam as partidas, relembram antigas histórias e casos pitorescos do local; fazem bom uso desses encontros para atualizar as novidades da terra.

A travessia Jaguaripe-Cacha Pregos celebrada há várias décadas pelos nativos da Ilha de Itaparica destaca o que é próprio dos ilhéus: uma maneira especial de ver e viver o mundo. Faz alusão à produção de repertórios que articulam a oralidade, a ancestralidade e o imaginário dos participantes. O momento é de socialização; o pretexto é a brincadeira, o ritual, o encontro.

Os saberes ancestrais, transmitidos oralmente às novas gerações qual uma teia, vão oferecendo suporte a essas manifestações culturais. A travessia entre a vida e a morte é encarada como processo contínuo, possibilitando a busca de soluções conjuntas para situações de vida.

Fazendo alusão à oralidade e sua importância no contexto das civilizações negro-africanas, Ki-Zerbo (apud SODRÉ 2006, p. 32): “[...] a tradição oral aparece como repositório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo [...]”. A ancestralidade, um princípio norteador da cosmovisão das culturas negro-africanas que aportaram no Brasil, contribui para a compreensão desse tecido cultural do qual os festejos emergem como possível forma de representação social.

No mês de janeiro os habitantes de Cacha Pregos, no município de Vera Cruz, Ilha de Itaparica, homenageiam seu padroeiro, o glorioso Senhor Santo Amaro. A população local, os veranistas, os habitantes de distintas localidades reúnem-se para as missas, novenas, procissões (marítimas e terrestres), a tradicional lavagem da igreja, corrida de saveiros a vela, serestas e shows com bandas locais e outras.

Cruzar os mares da vida nas alternâncias da maré é uma forma de compreender e se situar no mundo. A brincadeira, com sua pluralidade de expressões e propósitos, instaura vias de acesso para apreender essa dinâmica.

A corrida de saveiros a vela Jaguaripe-Cacha Pregos ocorre sempre terça-feira (uma terça-feira gorda!), durante o ciclo festivo. É o último dia da festa. A data é escolhida de acordo com a maré: os barcos se deslocam de Cacha Pregos na maré de vazante e retornam de Jaguaripe para Cacha Pregos, quando acontece a competição, na maré de enchente.

Os mestres de saveiros detêm a técnica e a habilidade para o corte do pano da vela específica para as características de cada embarcação. Deslizar

com suavidade e atender às demandas necessárias durante a competição dependem da aptidão desses mestres. Geralmente são aqueles que têm muita prática e experiência com o mar e que conhecem essas técnicas porque herdaram dos mais antigos.

Os deslocamentos marítimos na ilha apresentam aspectos locais bem distintos, uma vez que remetem à condição de excelência em navegabilidade. Nos tempos mais antigos, a habilidade para entrar e sair das barras, o conhecimento de ventos e marés e dos pontos de referência em terra possibilitavam a chegada mais rápida para a venda do pescado, portanto, a obtenção de melhor preço. Atualmente, os mestres saveiristas encontram dificuldade para difundir essas práticas, em virtude de existirem poucos interlocutores para dialogar sobre esses saberes e experiências.

Os altos e baixos da travessia assemelham-se às características que dinamizam a festa que, de acordo com as circunstâncias do momento, apresenta maior ou menor vitalidade. Acontecimentos que antecedem o dia dos festejos alteram a presença do público e as formas de participação.

A brincadeira tem início nas primeiras horas da manhã da terça-feira, quando as pessoas que chegam para acompanhar a corrida se encontram na praia de Cacha Pregos, concluindo tarefas como pegar gelo para as bebidas e arrumar os petiscos (peixe frito, empanada de sardinha, pititinga frita, galinha assada, farofa de dendê...). Essas providências são necessárias para entrar nas embarcações e adentrar rio acima para Jaguaripe.

A maioria dos participantes combina com antecedência com os donos das embarcações, geralmente pescadores, a disponibilidade de lugares para fazer a travessia de louvor a Santo Amaro. Se por algum motivo as pessoas não fazem esse acerto antecipado (contribuindo com o combustível do barco e outros acordos discutidos com o proprietário), todos os argumentos são usados para não perder a viagem no horário de saída dos barcos (afinal, missa e maré se espera ao pé!). O fato é que ninguém fica sem lugar para compartilhar a folia.

Como parte dos festejos de Santo Amaro de Cacha Pregos, em 2014 foi realizada a 38ª Regata de Saveiro a Vela de Jaguaripe-Cacha Pregos; as corridas integram um programa anual de regatas da Ilha de Itaparica. Em tempos idos, segundo o nativo Cosme Azevedo:

A festa sempre teve muita gente porque dentro da procissão tinha a regata, sempre teve a regata, mas era só com canoas [a maioria] de Cacha Pregos, Catu, Jiribatuba e Baiacu; eram canoas a vela, com quatro ou cinco pessoa dependurado nas cordas pra fazer beira; uma canoa daquela era um aviã.

Entre as localidades que participam da corrida encontram-se Itaparica, Baiacu, Amoreiras, Manguinhos, Gameleira, Mar Grande, Gamboa, barra a dentro da Baía de Todos os Santos. Coroa, Barra do Pote, Conceição, Barra Grande, Aratuba, barra afora na costa oceânica e Caixa Pregos, extremo sul da Ilha de Itaparica. Os saveiros a vela de um ou dois mastros deslizam e se agitam no vaivém das ondas: Frenesy, Tiganá, Lua de Yemanjá, Brinco da Costa, Encantado, Filhos de Yemanjá, Spartak, Barra Grande I, Barra Grande II, Tigamar, O Zé, Ago, Raízes de L'Arcansar, Ciclone, Bambolê, O Tal, Noroeste, Aurora, Cacha Pregos, Brotinho Legal e outros.

O elemento essencial da festa é o cortejo pelo mar. A movimentação inicia-se no dia anterior à festa, quando os barcos de apoio e os saveiros de corrida saem de suas localidades e seguem para Cacha Pregos, principalmente aqueles mais precavidos, para que não ocorram atrasos nem imprevistos na entrada da barra falsa no dia seguinte.

No primeiro deslocamento, de Cacha Pregos para Jaguaripe, as embarcações seguem enfeitadas com bandeiras e palmas de dendê, com as pessoas tocando instrumentos, cantando e sambando dentro dos barcos. É costume dos participantes passarem latas de cerveja ou refrigerantes para os companheiros de outros barcos, como forma de agrado durante a viagem.

Desta maneira, os circunstantes vão desfrutando a viagem comendo, bebendo, fazendo baticum na palma da mão e com instrumentos de percussão até a chegada. Ao chegar a Jaguaripe, o movimento de gente subindo e descendo a ladeira do porto é intenso; é gente se atolando na lama do manguezal ao sair dos barcos, foguetório, samba de roda, a procissão e a Filarmônica de Jiribatuba, o som do jazz na sede comunitária.

A balbúrdia remete a uma prévia do carnaval. As pessoas organizam ou improvisam grupos de samba compostos de instrumentos de sopro e percussão, pandeiros, cavaquinhos e violões que arrastam os foliões pelas ruas. A multidão espalha-se pela cidade, seguindo o samba e a procissão que retorna

à igreja matriz, sempre acompanhada pela Filarmônica de Jiribatuba.⁴ Os comerciantes dos bares locais disponibilizam chuveiros para o povo se refrescar do calor muito forte.

Cenas inusitadas podem acontecer nesse contexto de liberdade dos circunstantes: um dos participantes das corridas, um profissional liberal, um doutor, num jogo lúdico tomou o lugar da baiana de acarajé e pôs-se a bater a massa, rememorando o tempo em que sua avó vendedora dos quitutes preparava-os para comercializar no tabuleiro da baiana.⁵

Na festa, o corpo se prepara para ser visto por outro, num jogo de papéis que o complementa e transforma. Essa interação é compreendida por Bião,⁶ no campo da etnocenologia⁷ como teatralidade: *“todo comportamento de troca humana em que a pessoa se organiza para ser visto; é uma forma de ligação com a comunidade”*. Há uma preocupação de oferecer-se em espetáculo sendo afetado pelo olhar do outro. O corpo é presença viva na brincadeira. As formas de apropriar-se do espaço, de cantar, de sambar, coreografar sua performance promovem essa troca com o coletivo, exprimindo a ludicidade da brincadeira.

O segundo deslocamento, no retorno de Jaguaripe para Cacha Pregos, é a corrida de saveiros, momento de entusiasmo e tensão, no qual a gestualidade ganha contornos distintos e representativos dos papéis que cada um desempenha naquela circunstância, dependendo da função exercida na equipe. O “cueiro”, por exemplo, tem como tarefa principal esgotar a água do saveiro, quando a água embarca, ou seja, entra por um dos bordos no caso dos ventos fortes. Ele fica agachado ou sentado no meio do barco com um recipiente na mão retirando a água. O termo “cueiro” é originário do uso de uma cabaça cortada no meio, no formato de uma cuia, que era utilizada com

4 Localidade de Vera Cruz – Ilha de Itaparica.

5 Essa carnavalização é assim descrita por Bakhtin (2013, p. 133): “[...] nos dias de festa, sobretudo no carnaval, [...] a praça pública em festa reunia um número considerável de gêneros e de formas maiores e menores impregnados de uma sensação única, não oficial, do mundo [...]”

6 Armindo Bião, em palestra proferida nos fóruns de debate do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da UFBA. Salvador, 2001.

7 Disciplina cujos princípios epistemológicos reúnem os paradigmas da alteridade e da multiculturalidade para trabalhar num contexto interdisciplinar no qual são privilegiados os saberes dos praticantes de cultura.

essa finalidade. O corpo dos competidores, retesados, braços firmes, joelhos semiflexionados, olhar atento denota a condição gestual necessária para enfrentar a maré de enchente, vento de proa e fortes correntezas. É imprescindível vencer os obstáculos, dominar a natureza e conduzir a embarcação de maneira harmoniosa para obter uma boa performance; a maneira de mesclar e enfrentar as situações habituais e o inusitado, “as surpresas” definem o êxito ou não da competição.

Durante a corrida, os mestres seguem nos saveiros motorizados para orientar e dar apoio aos barcos de sua comunidade. Eles concentram sua atenção na visão da disputa, dando volteios em torno dos saveiros a vela, prontos para agir quando a manobra não é bem sucedida, pois a embarcação pode se alagar, emborcar ou sofrer avarias, como quebra do mastro ou da verga. É notável a determinação dos mestres saveiristas, que transmitem as técnicas aprendidas na labuta com as embarcações, o mar e o tempo, para as gerações mais novas. Como enfatiza Américo Azevedo: “*Se alguém se soltar do barandá⁸ (ou barangandã) e cair no mar, ou se tiver excesso de peso e o tripulante pular no mar, o resgate tem de ser rápido*”.⁹

As pessoas que acompanham a corrida nos barcos motorizados estão simultaneamente atentas à disputa e dando ao corpo a oportunidade de relaxar e aproveitar a brincadeira. Elas exteriorizam com gritos de incentivo ou descontentamento, insultos, aplausos e hurras o desempenho dos competidores.

A chegada a Cacha Pregos, para muitos, representa o final da festa. É hora de felicitar aqueles que obtiveram os primeiros lugares na corrida, despedir-se dos amigos e aguardar a brincadeira do próximo ano.

8 Pequeno mastro com cabos no qual o tripulante se apoia para equilibrar a embarcação. Ele fica com o corpo no bordo do saveiro e inclinado para fora da embarcação, quando o vento está forte.

9 Américo Santos de Azevedo, 53 anos, tripulante do saveiro a vela Barra Grande I. Residente na localidade de Barra Grande, Vera Cruz – Ilha de Itaparica. Depoimento concedido à autora em março, 2014.

CONCLUSÃO

Urge destacar que os efeitos das mudanças que ocorrem na contemporaneidade engendram outras formas de protagonismo e estruturação da brincadeira: em certa medida denotam versatilidade, mas por outro lado podem atuar como vetores de vulnerabilidade de aspectos essenciais dessas práticas.

As novidades tecnológicas, o alcance, por parte da população, a bens de consumo antes inacessíveis, o descentramento dos pontos de referência dos ilhéus pelas produções da modernidade, alteram as práticas festivas dos nativos, embasadas por suas práticas cotidianas; entretanto o que prevalece é “o espírito da festa”.

Os mestres saveiristas da Ilha de Itaparica exercem um protagonismo importante e estratégico na realização e consolidação das práticas esportivas e culturais; fomentam o interesse pelo esporte, pela cidadania, pelo trabalho em equipe, o respeito às normas, o fortalecimento da autoestima, especialmente nos mais jovens.

A brincadeira é uma encruzilhada de enredos, narrativas, uma forma de jogar para criar espaços de transgressão e liberdade. Um olhar mais cuidadoso para essas práticas culturais permite compreender a festa como dinâmica de inclusão do homem no seu contexto social e seus desdobramentos no âmbito das coisas comuns da vida.

Mais do que um conhecimento, os saberes dos homens e mulheres que fazem a brincadeira do trânsito festivo de Cacha Pregos para Jaguaripe refletem o processo de apropriação e incorporação de ideias. As experiências de vida e as teorias nativas compõem ao longo do tempo uma trama compartilhada num jogo identitário de ritos lúdicos, que articulam tradição e contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, P. O. Recôncavo: território, urbanização e arquitetura. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 205-252.

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013.
- GOMES, C. C. S. *Teatralidade e performance ritual dos folguedos da Ilha de Itaparica*. Salvador: C. Maguari, 2004.
- MOURA, M. O oriente é aqui: o cortejo de referências fantásticas de outros mundos no Carnaval de Salvador. In: MOURA, M. (Org.). *A larga barra da baía: essa província no contexto do mundo*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 86-129.
- OLIVEIRA, M. M. A defesa da Baía de Todos os Santos. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 129-202.
- OLIVIERI-GODET, R. Imagens da Ilha de Itaparica e do Recôncavo baiano em “Viva o povo brasileiro”. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 575-591.
- RISÉRIO, A. *Uma história da cidade da Bahia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.
- SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 13-40, 2003.
- SODRÉ, J. *A influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do Mestre Didi*. Salvador: EDUFBA, 2006.

“ERA MUITO CARETA MESMO!”:¹ A TRADIÇÃO DOS MASCARADOS DE MARAGOJIBE (1960-1990)

Magnair Barbosa

Dos guizos de carnaval proporcionado pelo “tempo da festa”, podemos tirar muito mais do que risos, gargalhadas e exaltações de alegrias. Em Maragojipe, município do Recôncavo baiano, durante o carnaval sublima-se um espaço festivo onde motivações cotidianas ganham forma através das múltiplas expressões dos caretas. Eles constroem uma nova personalidade para ter liberdade de ação, tendo em vista que nas ruas do município criam, afirmam e transformam relações socioafetivas, assim como reconstróem identidades coletivas.

¹ Conforme o depoimento de Aidil do Nascimento, em 26 de junho de 2010, fundador do trio-elétrico em Maragojipe, mais conhecido por Dica, 84 anos, barbeiro e músico por profissão. Ele identifica o trio-elétrico como o provocador da diminuição do número de caretas durante o carnaval, fato que o mesmo não supunha anteriormente, já que ele objetivava agitar a festa, não mobilizar mudanças no carnaval tradicional.

Etimologicamente, à palavra “careta” está associada à pessoa que se mascara durante o carnaval. (ARAÚJO, 1964; CASCUDO, 1984) Há algumas décadas era comum a vestimenta ser improvisada com a sobreposição de diversas peças de roupa que pudesse ser cortada e suja, podendo também ser confeccionada em forma de pierrô. A máscara era feita artesanalmente, utilizando um molde de barro que dava a forma junto ao papel machê. Outra maneira era recortar meia e fronha de travesseiro, ou pano que desse o formato de “pirulito”.

A possibilidade de ser desconhecido mostra um ângulo fascinante para o careta, já que a arte da trapaça proporciona uma liberdade suprema quanto ao domínio da cena, onde certos maus entendidos e outras pendências acumuladas diariamente podem ser exteriorizados, seja pelo desaforo, palavrão, e até paquera, durante os dias de carnaval.²

A criação de uma nova personalidade e expressão gestual nos remete às imagens burlescas do mundo medieval (BAKHTIN, 1999), pela representação grotesca da vida diária. A linguagem de espetáculo por vezes entoa um tom satírico, pela caracterização de personagens atuando com a finalidade de fazer protesto social, alguns inclusive direcionados à política. A postura brincante dos caretas se conecta aos dias cotidianos, por isso, tendem a inspirar medo, visto sua inclinação a agressividades e violências. A “chacota” se fazia mais intensa quando motivada pelo grupo, composto normalmente por amigos e “camaradas de banca”,³ quando dilemas do ambiente de trabalho, muitas vezes, se transportavam para as ruas. Essa permissividade só faz sentido porque durante os dias carnavalescos os códigos éticos e morais cedem lugar a um “espírito de careta” que passa a interagir com o corpo social.⁴

Como elemento ritualístico, o careta, ao utilizar a máscara, passa por uma minuciosa preparação, que envolve desde a predisposição para se entregar ao personagem à idealização da vestimenta. A mudança da voz também lhe estabelece uma postura sobrenatural, a qual legitima o ritual pela palavra.

2 Conforme depoimento de Alessandro Cerqueira da Silva, 35 anos, professor, em julho de 2006.

3 Termo utilizado pela depoente D. Maria, 82 anos, charuteira aposentada, ao referir-se às colegas de trabalho na Fábrica de Charutos Suerdieck.

4 Bakhtin (1999, p. 6) considerando que “os espectadores não assistem o carnaval, eles o vivem [...] Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da liberdade”.

Segundo Hampatê Bâ, nas sociedades de tradição oral, a palavra carrega força vital, ou seja, se movimenta gerando força, e assim se constitui “agente ativo da magia”. (BÂ, 1982) Tal como se pode observar no seguinte depoimento:

*[...] é muito bom sair de careta né?! É maravilhoso! É fascinante, quando você bota uma máscara de careta, só com uma máscara sem roupa você já se sente outra pessoa, parece que você incorpora um espírito de careta, sua voz muda, você já não consegue falar de outra forma.*⁵

Muitas são as análises que tendem a tratar as festas, principalmente o carnaval, pela via do consenso, onde os sujeitos envolvidos tramam a circunstância visando a realização de um objetivo comum – o conagração. Nesse sentido, são entendidas como válvula de escape, proporcionando fugas programadas e esquecimento da rotina diária. Roberto Da Matta muito contribuiu para a disseminação da festa enquanto espaço de suspensão de conflitos. Entretanto, esse trabalho dialoga com a suposição de que a construção de “um segundo mundo e uma segunda vida” (BAKHTIN, 1999) está intrinsecamente ligada às representações cotidianas de mundo. Distancia-se, portanto, de ideias que tendem a indicar que durante o carnaval as pessoas esquecem a vida diária, ao construir uma nova personalidade. (DA MATTA, 1986)

Mary Del Priori (1994), ao fazer o estudo das festas no Brasil Colonial, indica seu caráter social, político, religioso e simbólico, assumindo a função de proporcionar descanso, alegria e prazer, mas também sublevar paixões, violências, sentimentos, sensibilidades e afetividades coletivas e individuais. Enquanto local de sociabilidades, as festas tendem a desencadear o desregramento social, sublimando espaços propícios às reivindicações, revanches, tensões, conflitos e competições. São necessárias à manutenção da sociedade, visto que garantem seu equilíbrio, por ocorrerem em momentos de desarranjos e rearranjos sociais. (JANCSÓ; KANTOR, 2001) Nesse sentido, o cronista Aloísio de Carvalho, conhecido por Lulu Parola, sarcástico autor da coluna “Cantando e rindo”, não conheceu o carnaval de Maragojipe, mas ao escrever sobre o carnaval antigo de Salvador nos leva a identificar semelhanças entre esses caretas, localizados em regiões distintas, mas conectados, mesmo que por um fio tênue. Parola (1911) disse que o careta era “traductor leal e

⁵ Entrevista feita à Arlan de Jesus Santos, 33 anos, professor, em julho de 2006.

verdadeiro da vida de todos os dias”, já que carrega vivências, sensibilidades e subjetividades por meio do anonimato.

Assumindo funcionalidade dentro do corpo social, o careta de Maragojipe se diverte perante situações sociais exteriorizadas no diálogo com o “outro”, aquele que recebe e responde às mensagens. Como num jogo sem regras, a liberdade reina no lugar de Momo. Desta maneira, as representações da folia são significativas, exaltando a “libertinagem” e a “orgia”, ou seja, a quebra das normas sociais. D. Maria Sacramento, 82 anos, ao relembrar essa época, cita um terno que era bastante conhecido – As moreninhas e folia – parafraseando as iniciativas das suas integrantes perante o carnaval, ela iniciou uma música, com ares saudosos, que indicava a libertinagem praticada nesse cenário: “ninguém se meta que ela gosta da orgia, da micareta!”.

Os primeiros registros encontrados sobre o carnaval de Maragojipe apontam para fins do século XIX,⁶ paralelo aos tempos áureos do carnaval da “Bahia”. Através da oralidade foi possível reconstruir parte significativa do carnaval de Maragojipe, até porque os jornais tendiam a apresentar discursos de poder, afastando-se das experiências vividas pela população e dos significados projetados com o uso da máscara. Até a década de 1960, o carnaval de Maragojipe se equiparava ao realizado em Salvador, primeiro com o entrudo, os bailes fechados, os pierrôs e as colombinas, os caretas, os mascarados e depois com o trio-elétrico. Essa última equivalência engendrou mudanças pontuais na principal forma maragojipana de brincar o carnaval – que era “sair mascarado”.

Mascarado ou não, o folião maragojipano se deleitava com a liberdade permitida pelo interdito às normas sociais. No entanto, eram os caretas que mais aproveitavam desse momento, ultrapassando e transgredindo os limites das regras permitidas e também aceitas pelos agentes políticos. Eram, por isso, atacados, aparecendo nos jornais apenas sob críticas ácidas, diferentemente dos blocos, cordões, ranchos e ternos.⁷ Faziam-se notar nas notícias os bailes realizados nos clubes da Associação Atlética e Radio Club, que tinham por estratégia impulsionar o enfraquecimento, e consequente o

6 O Jornal *Nova Era* dos anos de 1897, 1898 e 1899 apontam para os carnavais promovidos pela filarmônica “Club Filhos da Terpsychore”.

7 Não conseguimos encontrar diferenças para essas classificações em Maragojipe.

desaparecimento, das expressões tradicionais. Foi nesse contexto que as sociedades recreativas, juntamente com a imprensa, encabeçaram verdadeiras campanhas em prol da ordem carnavalesca.⁸ Essa concepção dos mascarados, especificamente dos caretas, se conecta a posturas que tinham por meta civilizar os costumes, até porque se entendia que o interior deveria acompanhar a modernização das práticas iniciadas pela capital.

Nesse contexto, seguindo os caminhos políticos da capital, o carnaval de Maragojipe se declinou a festa-produto impulsionada pelos blocos de trio. O *Jornal Arquivo* (1966), por exemplo, mostrou que o carnaval de Maragojipe com o trio-elétrico passou a ser movido pela “música trepidante, música quente”, lamentando, por outro lado, a não participação das filarmônicas na festa, como era até então de costume.

Aidil Nascimento foi quem primeiro levou o trio-elétrico para Maragojipe, em 1957, inspirado na locomotiva de Dodô e Osmar. Ao improvisar um trio-elétrico para o Bloco da Marinha em Salvador, nos primeiros anos da década de 1950, surgiu a ideia de montar um para agitar o carnaval em Maragojipe, mas primeiro tratou de levantar fundo monetário. Viajou pelos municípios da Bahia, como músico, numa trupe de teatro, depois foi para São Paulo, tocar na Orquestra Tropical Los Garranchos, se apresentando inúmeras vezes na TV Record, além da Radio Club Santo André e do Teatro Arthur Azevedo. Lá foi noticiado como “famoso violonista elétrico da TV Record”. Retornou à sua terra, para a Festa de São Bartolomeu, em agosto de 1956, quando conseguira montar sua própria barbearia. Como maragojipano, tendo as festas por devoção, Dica se casou numa quinta-feira de fevereiro de 1957, um dia depois foi à Salvador comprar o equipamento de som que instalaria no trio-elétrico, lançado no dia seguinte, num sábado de carnaval. Primeiro o batizou de “Trio Oriente”, logo depois de “Trio Maragojipe” e finalmente “Trio Maragós”, cujo nome que pretendia demonstrar a interação e a qualidade do carnaval local em comparação ao que era realizado em Salvador, pelos trios Tapajós e Marajós. Ao lembrar-se da estreia, conta que foi grande o alvoroço popular diante da novidade carnavalesca.

8 No dossiê de registro constam periódicos que tratam do carnaval de Maragojipe desde fins do século XIX se estendendo ao recorte temporal desse trabalho.



Figura 1. Trio-elétrico em Maragojipe

Fonte: Nascimento ([196-b]).

Depois de outras tentativas de civilizar os costumes carnavalescos em Maragojipe, as fontes indicam que nenhuma outra intervenção impactou tanto a tradição dos mascarados quanto o trio-elétrico. Com a eletrificação musical poucos eram os blocos, com suas bandinhas e fanfarras, que se aventuravam a concorrer com o trio-elétrico, diferentemente das décadas anteriores, que eram bem cotados pela população. A órbita do carnaval mudara de rumo, já que o movimento dos caretas também foi modificado, até porque a sonorização do trio-elétrico era incompatível às brincadeiras direcionadas e espontâneas dos caretas.

As fotografias acima demonstram que o espaço de interação dos caretas foi modificado diante da nova pauta do carnaval. Os caretas se tornaram escassos durante os carnavais da década de 1960, os jornais, todavia, não



Figura 2. Trio Maragós

Fonte: Nascimento ([196-a]).

lamentaram esse desapego festivo.⁹ Dessa forma, o trio impactava um carnaval até então acostumado com um ritmo mais ameno, logo para se adequar a um novo cenário e a novas formas de brincar o carnaval, os mascarados passaram por um processo de reconceituação. Segundo o depoente Arlan Santos, componente de um grupo mascarado, nesse contexto o “carnaval de mascarados caiu”, ou seja, o movimento de caretas deixou de estar no centro dos festejos, além de serem em número diminuto a saírem nos carnavais subsequentes.

9 Os periódicos que dão esse indicativo são: *Jornal Arquivo*, 22 de fevereiro de 1968 “Carnaval, reinado da alegria”; *Jornal Arquivo* 25 de fevereiro de 1970, “Carnaval passou tranqüilo”, “Ecos da sociedade”.

Na segunda metade da década de 1970 surge uma nova configuração de mascarados, as “caretas estilizadas”, que passam a chamar a atenção do observador por utilizarem uma roupagem “lorde”.¹⁰ Essa resignificação pode ser entendida como estratégia de sobrevivência, diante de pressões políticas ou talvez uma reconfiguração dos ranchos e ternos, que coincidentemente começam a desaparecer nesse período.¹¹

A memória dos depoentes indicam alguns sinais de transformações ocorridas nesse contexto: *“Agora tá tudo mudado né?! [...] hoje em dia tá tudo mudado mesmo, porque agora o povo compra pano, manda fazer a fantasia [...] porque agora tá todo mundo andando tudo lorde, roupa nova, e a gente não usava roupa nova [...]”*.¹² As lembranças de D. Maria são imprescindíveis porque apontam para o perfil tradicional dos caretas de Maragogipe. Nesse mesmo depoimento, D. Maria revela desapontada as mudanças que se fizeram sentir, tendo em vista o surgimento de uma nova estirpe de mascarados, que adjetiva “lorde”. Eles são acusados de modificar o trânsito festivo das ruas já que o requinte das vestimentas enfraqueceu o movimento dos caretas, que deixaram de se fazer presentes no cenário do carnaval, ao menos nas principais vias da cidade – entre a igreja matriz e a praça. Suas memórias são nostálgicas, pois mostram que vestir-se de careta fazia parte de um rito de passagem, ou mesmo, de preparo para a festa. Para se fazer careta era fundamental incorporar uma personalidade festiva, compor um arranjo, um jogo brincante onde as peças de roupas e a máscara eram requisitos primordiais, antes da inserção do trio-elétrico, dos mascarados estilizados e das novas formas de brincar o carnaval.

O depoente Arlan, componente de um grupo personalizado, indicou que a qualidade da fantasia estabelece credibilidade ao mascarado. Qualifica assim dois trânsitos no carnaval: o tradicional e o industrial. Aos tradicionais

10 Conforme depoimento de D. Maria Sacramento, 82 anos, charuteira aposentada, em 30 de junho de 2006. Esses grupos de mascarados idealizavam suas fantasias conforme uma temática previamente definida.

11 A museóloga Rosa Vieira de Melo reúne no seu acervo particular fotografias de anos anteriores ao recorte temporal trabalhado – 1910 a 1950, para os quais encontramos o perfil dos ranchos, ternos e blocos. Seus integrantes não usavam máscaras até 1960. Essas fotografias podem ser consultadas no dossiê de Registro do Carnaval de Maragogipe, processo nº 008/2008.

12 Entrevista feita à Maria Sales Sacramento Santos no município de Maragogipe em 30 de junho 2006.

designa de “caretas desarrumadas”, atentos a perturbar a ordem com “chacota” ao passo que eleva os personagens “estilizados” a condição de verdadeiros pacifistas do luxo, capazes de equiparar a festa local à realizada em Veneza.

*[...] quando nós nos referimos a roupa desarrumada, são aquelas coisas que estão fora do padrão, a careta não é só a máscara, nós tentamos passar um personagem através daquela máscara [...] careta desarrumada é que eles não tem outra característica a não ser a máscara, é uma pessoa comum mascarada.*¹³

Foi tentando retomar, e porque não resignificar, seu espaço festivo, ora perdido, ora modificado, que alguns grupos lançaram mão da sofisticação como via para motivar a população a redescobrir sua bagagem cultural herdada da tradição dos mascarados. A fotografia acima apresenta um grupo de caretas personalizados de “nega maluca”, integradas ao contexto elétrico. Essa imagem indica que esses mascarados não apenas acompanhavam o trio, como também dialogavam e se apropriaram deste enquanto um instrumento festivo.

Anos após anos, o trio-elétrico passou a arrastar multidões em Maragogipe, ganhando, portanto, maior visibilidade que os mascarados. Mesmo quando o Trio Maragós era contratado para tocar em outros municípios, era comum a população maragogipana esperar o seu retorno na entrada da cidade, normalmente na quarta-feira de cinzas, momento em que acontecia outro carnaval. A música trepidante do trio-elétrico tornou-se, nas décadas seguintes a sua existência, vital para realização do carnaval, visto que dava energia à festa. (O REBATE, 1982; TRIBUNA..., 1982, 1987, 1988)

A diversificação nas fantasias começou a ser disseminada com maior rigor na década de 1990, principalmente com a inserção de máscaras modernas. Se espalhou no comércio local máscaras de plástico e também de borracha inspiradas em personagens midiáticos, principalmente as alusivas a Mister M, ao Gorila, ao filme *Pânico*¹⁴ e a outros mostrengos que inspiram mistério e medo. Então, entre o careta tradicional e o padronizado, surgiu outro, aparentemente como um resultado degradante do careta tradicional. Talvez fo-

¹³ Entrevista feita à Arlan de Jesus Santos no município de Maragogipe, em 2 de julho de 2006.

¹⁴ Filme do gênero terror, EUA, 1996.



Figura 3. “Caretas estilizadas”

Fonte: Nascimento ([197-]).

ram recriados e inseridos no carnaval para reafirmarem a tradicional postura do careta, devendo este incomodar e perturbar a ordem social, pela via do medo, do confronto, do “desaforo” e de brincadeiras, consideradas por vezes de “mau gosto”. Todavia, dentro do espaço festivo do carnaval, esses caretas foram relegados a ocupar a periferia do município, mesmo reduto ocupado pelos caretas tradicionais durante o carnaval, por serem “bizarros” demais para comporem as lentes fotográficas que circundam o centro da cidade.

Ao comparar o carnaval realizado antes da inserção e auge do trio, na década de 1960, e sua decadência enquanto centralidade dos festejos, na década de 1990, Dica revela que “antes era mais animado, hoje é mais bonito”. Ao

concordar com a suposição que foi o trio-elétrico que modificara o trânsito dos mascarados, Dica disse que “antes de existir trio já existia o careta [...] aquela época tinha muita careta [...] era muito careta mesmo!”. As categorias e as formas de brincar dos caretas são, portanto, importantes vias de compreensão das tensões sociais que vigoravam com toda intensidade, embora subliminarmente, durante o carnaval, tal como nos dias comuns. O careta não fazia parte de um único momento anual – o carnaval, mas já havia se aglutinado às experiências cotidianas dos maragojipanos.

Sobreviveu no tempo e no espaço o careta de Maragojipe, passou, todavia, por constantes reconfigurações e fluxos entre as décadas de 1960 e 1990. Atualmente, é orgulho do seu povo, que resguarda a tradição dos mascarados enquanto um bem de valor histórico e cultural. Foi justamente essa prerrogativa que fez o Instituto do Patrimônio Artístico da Bahia (IPAC) iniciar pesquisa histórica para compor um dossiê (processo nº 008/2008)¹⁵ (SANTOS; BARBOSA, 2010) para que o carnaval de Maragojipe pudesse se tornar patrimônio cultural da Bahia. O pedido de registro da festividade foi uma iniciativa do governo municipal, que percebeu a necessidade de afirmar os traços singulares do seu carnaval e apresentá-lo ao mundo.

E assim, o carnaval dos mascarados pôde ganhar as lentes midiáticas, agora com olhos de admiração, e às rotas turísticas. Desde então, muitas são as imagens projetadas do carnaval de Maragojipe, mesmo assim nenhuma delas consegue expor a pulsão e o fervor que é vivenciá-lo. E o careta, aquele “espírito” transgressor que fora apresentado, continua sendo o personagem responsável pela movimentação, já que através da interlocução transforma o outro em sujeito participante da festa. Sem ele, assim como de seus companheiros “monstrengos”, restaria apenas a polidez dos “lordes”, que preferem os *flashes* às provocações intempestivas.

Além dos caretas, que são considerados tradicionais, a cena festiva atual dialoga com a criatividade e originalidade de todos aqueles que queiram se fantasiar. Por isso, a cada dia surgem novas categorias, tendo destaque os travestidos e as inúmeras fantasias infantis. Pelo visto, se depender das crianças, o carnaval movido à marchinha perpassará as próximas gerações.

15 Nesse dossiê constam fotos que perpassam pelas décadas tratadas no recorte desse estudo, através delas podemos identificar as modificações carnavalescas citadas.



Figura 4. Carnaval de Maragogipe

Fonte: Elaborada pela autora.

Independente do reconhecimento por parte do Estado, por ser um bem de natureza imaterial, a continuidade dessa festividade depende da vontade e pertencimento dos detentores dos códigos culturais. Por isso, a salvaguarda do carnaval de Maragojipe está primordialmente nas mãos daqueles que direcionam seus dias comuns e ritualizam suas festas.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, A. M. *Folclore nacional: estas, bailados, mitos e lendas*. São Paulo: Melhoramentos, 1964.
- BÂ, A. Hampaté: a tradição viva. In: KI ZERBO, J. (Coord.). *Metodologia e pre-história da África*. São Paulo: Ática; [Paris,: Unesco, 1982.p. 181-218. (História geral da África, v. 1).
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 4. ed. Brasília, DF: Ed. UnB; São Paulo: Hucitec, 1999.
- BONVINI, E. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. *Projeto História*. São Paulo, n. 22, p. 37- 48, 1981.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CUNHA, M. C. *Carnavais e outras f[r]estas: ensaios de história social da cultura*. São Paulo: Ed. UNICAMP; CECULT, 2002.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DA MATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DEL PRIORI, M. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- JANCSÓ, I; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v.
- JORNAL ARQUIVO, [S.l.: s.n], mar. 1966, p. 2.
- JORNAL TRIBUNA DO POVO. Araras, SP: [s.n], fev. 1982.
- JORNAL TRIBUNA DO POVO. Araras, SP: [s.n], mar.1987.
- JORNAL TRIBUNA DO POVO. Araras, SP: [s.n], fev. 1988.
- NASCIMENTO, A. *Caretas estilizadas*. [197-]. 1 fotografia, color.
- NASCIMENTO, A. *Trio Maragós*. [196-a]. 1 fotografia.
- NASCIMENTO, A. *Trio-elétrico em Maragojipe*. [196-b]. 1 fotografia.

NORA, P. A problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PAROLA, L. O Careta. *Jornal de Notícias da Bahia*, Bahia, 27 fev. 1911.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*. São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

(O) REBATE. Macaé, RJ: [s.n], jan./fev. 1982

SANTOS, N. A.; BARBOSA, M. O Carnaval de Maragogipe. *Cadernos do IPAC*, Salvador n. 3, p. 27-42, 2010.

VIANNA, H. Do entrudo ao carnaval na Bahia. *Revista Brasileira de Folclore*, n. 13, p. 283-298. set./dez. 1965.

NOTÍCIAS SOBRE AS FESTAS NO TERREIRO DO PINHO GEGE DAHOMÉ, A TERRA DAS COBRAS EM MARAGOJIBE-BA

Vilson Caetano de Sousa Júnior

RUMO AO PINHO...

Saindo de Maragojipe em direção à vila de Santo Antônio da Aldeia, o visitante deve seguir à direita, rumo à comunidade da Fonte Grande, logo à sua frente ele encontrará caminhos que se estreitam e se alargam, sobem e descem por variantes rasgados no massapé por tratores particulares. Depois que ele descer uma segunda ladeira, ele já começa adentrar nos limites da comunidade. Ou caso prefira, diante da dureza das estradas que em boa parte do ano não possuem fácil acesso, ele deve seguir pela BR 420 em direção à São Félix e tomar uma estrada que fica na entrada chamada “entrada do bambu”, e fazer o restante do percurso caminhando, passando pelo sítio de Raimundo e, depois, pelo sítio de sr. Roque. Após este sítio, o visitante vai se deparar com uma cerca. Adentrando esta cerca, já é possível avistar as

primeiras casas de pessoas ligadas à comunidade e mais à frente, o visitante enfim, chega ao Pinho, “na terra de Daomé,” nome como as pessoas da comunidade referem-se a ele.

A expressão “terra de Daomé” diz respeito ao antigo reino africano do Dahomé formado na primeira metade do século XVII.

O antigo reino do Danxomé corresponde à região sul da atual República Popular de Benin, situada no Golfo do Benin, na África Ocidental. Constituiu-se na primeira metade do século XVII, fundado por um grupo de Ajá que saíram de Allada e instalaram-se no planalto de Abomey. Lá encontraram uma sociedade de linhagens que vivia da agricultura em nível de auto-subsistência, dividida em minúsculos reinos governados por reis ou chefes da terra, que eram descendentes dos fundadores das primeiras comunidades. A tradição diz que os imigrantes *compraram* dos chefes locais o lote de terra que foi o embrião do futuro reino do Danxome, pelo preço de 200 búzios. (LÉPINE, 2000, p. 7)

O terreiro do Pinho reúne 10 famílias e agrega aproximadamente 250 pessoas em torno de uma comunidade religiosa afro-brasileira. Ao adentrar na comunidade, o visitante pode avistar uma placa alusiva à data de sua fundação: 25 de dezembro de 1658, fixada logo abaixo de um busto do poeta abolicionista Castro Alves. Segundo informações, a placa foi colocada ali na década de 1950.

O COMEÇO DA COMUNIDADE

Segundo a comunidade, a história do Pinho liga-se diretamente a luta contra a escravidão e a construção de espaços criados pelos africanos e seus descendentes para viver a liberdade. Segundo relatos, um grupo de africanos teria chegado até aquela localidade, liderados pelos ancestrais e constituído um verdadeiro quilombo, ou instaurado uma nova terra, a terra de Daomé, conforme pode-se ler escrito nas camisas de algumas pessoas que transitam pela casa em dias de festa.

Na cidade de Salvador, os vários povos embargados nos portos localizados na região chamada Costa da Mina vão receber a denominação de jeje. Trata-se

de uma grande área cultural, denominada “área dos falantes gbe”, que engloba o antigo Reino de Benin, os reinos de Ardra, Oyó, Achante e Daomé. Um estudo mais detalhado sobre esta terminologia foi elaborado pelo professor Luís Nicolau Páres no trabalho intitulado “A formação do candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia”. Segundo ele, dentre os demais grupos, os de língua fon tornaram-se dominantes a partir de meados do século XVI até finais do século XIX a partir da expansão do Reino de Daomé.

As primeiras levas de escravos da área gbe para o Brasil datam, portanto, desse período, que vai de 1570 a 1647. São esses os escravos que, vindos de Allada, foram recrutados em regimentos paramilitares durante a guerra da independência contra os holandeses em Pernambuco. (PÁRES, 2006, p. 42)

Em cidades como São Luís do Maranhão, Salvador e Recôncavo baiano a denominação jeje aparece com frequência ao lado de outros termos formulados pelos traficantes ou adotados pelos africanos em seu diálogo com a sociedade. Um estudo sobre estas autodenominações, ou divisões entre os próprios africanos no Brasil Colônia, foi realizado por Mariza de Carvalho Soares (2000) no trabalho “Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, o século XVIII”, ao analisar os “pretos minas” da cidade do Rio de Janeiro.

A autora demonstra que mesmo não havendo uma homogeneidade nos nomes de procedências dos africanos uma vez que a denominação era regida pelo tráfico, indo de nomes de ilhas, portos, reinos a pequenos grupos étnicos, os africanos eram capazes a partir de sua cultura de criar novas configurações de identidade. Assim, na documentação das irmandades da Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia estudados por ela, a autora observa dentre os negros mina três classificações: *makki*, *sabarus* e os *dagomés*. (SOARES, 2000) “*Dagomé* refere-se provavelmente aos fons ou a outros grupos já sob o domínio do reino de Daomé. Os *makki* são os mahis. Savaru corresponde a Savalu, uma cidade vizinha da região dos mahis”. (PARÉS, 2006, p. 80)

Os jejes trouxeram consigo tradições culturais ligadas à terra, aos reis, vistos como verdadeiros pais e chefes da linhagem e aos ancestrais que por sua vez eram representados pela natureza e pelas dinastias, ou simplesmente religiões estruturadas em torno dos voduns, princípios universais que

explicavam o devir e a própria vida. A partir destes conceitos, no momento de constituição de modelos religiosos, conforme bem demonstrou Vivaldo da Costa Lima (1977), homens e mulheres profundamente conhecedoras de suas culturas foram redefinindo alguns aspectos étnicos a fim de construir algo contemporâneo às suas tradições, nos ajudando a entender o que convencionalmente chamamos de nações de candomblé.

O terreiro do Pinho se autodeclara jeje daomé, denominação conhecida pelo povo de candomblé que afirma que embora o jeje seja um só, ele se divide em Daomé, Savalu, Mahin e Mudumbi, conforme ouvi do antigo Prior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade de Salvador, sr. Pedro Soares. Esta história está narrada no livro *Orixás, santos e festas*, de Sousa Junior (2003).

No reino do Daomé, o culto ao vodun estava imbricado na organização social e política. Eram os voduns quem conferiam autoridade aos reis e lhes legitimavam. Segundo um dos mitos fundantes, o próprio reino teria sido fundado sobre o corpo de “Dan”, chamada também de “Dange”, a serpente que morde a própria cauda, símbolo do crescimento, desenvolvimento e fertilidade.

A imagem da cobra ocupa lugar central nos candomblés de nação jeje. O terreiro do Pinho é também chamado de “terras das cobras”, assim como a cidade de Maragojipe é conhecida como terra de São Bartolomeu, também chamada pelo povo jeje, de terra do Daomé.

Bartolomeu teria sido um dos apóstolos de Jesus. Seu nome que ora é apresentado como sendo Bar Talmay, ou Bar Ptolomeu, significaria também aquele que suspende as águas. Grande propagador do Evangelho teria partido para Arábia, Pérsia, Ásia Menor e Índia onde enfrentou vários deuses. Bartolomeu teria sido crucificado e ainda com vida esfolado, motivos pelo qual Michelangelo teria pintado na capela sistina sua imagem representada com um manto vermelho, cor do seu martírio, um alfanje numa de suas mãos e na outra a sua própria pele.

Em Portugal, São Bartolomeu era padroeiro dos carnicheiros, daqueles que trabalhavam com couro e “profissões relacionadas com a indústria de peles ou de animais relacionados a elas.” Talvez este fato nos forneça pistas para entender a relação estabelecida, a menos em Maragojipe, entre São Bartolomeu e a serpente, ou entre este santo católico que pode um dia muito

bem representar reis africanos e Dan, seu vodun principal que morde a própria cauda, à semelhança da serpente que se acredita contornar a Ilha de São Luís do Maranhão, ou a cobra prateada que brilha como o sol e às vezes tem uma crista de galo que ainda hoje pode ser avistada de longe em algum descampado da cidade de Maragogipe.

Outro aspecto que devemos chamar a atenção é que os próprios reis africanos eram considerados manifestações dos voduns e, portanto, responsáveis pela manutenção da ordem. Desta maneira, os reis recebiam culto especial ao lado de lugares da natureza, como árvores e o oceano, caminho às vezes sem volta para maioria dos africanos, e fenômenos como a chuva, o trovão etc.

A COMUNIDADE DO PINHO

Um minucioso trabalho etnográfico sobre esta comunidade ainda está para ser feito respeitando a sua dinâmica de vida. O Pinho é uma comunidade fechada. Trata-se de um grupo religioso organizado à semelhança de sociedades secretas. O Pinho é uma comunidade secreta, iniciática e isolada não apenas da cidade de Maragogipe, mas de todos os modelos litúrgicos de culto de origem africana encontrados na Bahia. Talvez tenha sido esta espécie de fechamento para o “olhar estrangeiro” que tenha protegido algumas práticas culturais jejes que ainda hoje podemos perceber mesmo de forma fragmentada. É, pois, nas festas que algumas destas práticas se recompõem. Esta espécie de “isolamento” proposital, facilitado, ora pela distância, ora pelas condições da estrada, ou mesmo pelos próprios voduns, vem permitindo ao Pinho dar continuidade às suas tradições, muitas delas reinventadas e redefinidas o tempo todo.

O documentário de 50 minutos do cineasta Antônio Pastori feito em 2005 sobre as manifestações culturais negro-africanas em Maragogipe constitui uma das únicas imagens sobre esta comunidade.

A história do Pinho repousa em memórias, constituídas de reticências, fugas de pensamento, narrativas interrompidas pelo silêncio, nos relatos de algumas festas, ou mesmo pelo segredo que cerca as “coisas do Pinho”. Trata-se de depoimentos de jovens que guardaram da sua infância fatos que ao serem narrados, “nem parecem que foi ontem.” Ou ainda de mulheres, hoje

sexagenárias, mães de famílias que nasceram, cresceram e conviveram com os voduns no Pinho que ainda hoje “circulam em dias de festa, como pessoas no meio da gente”, ou pelos depoimentos de Maria Rita Miranda, de 72 anos, Dona Rita, como é conhecida a atual zeladora do Pinho, ou simplesmente pelos próprios voduns que interrompem a entrevista do pesquisador o tempo todo pra contarem a sua própria história.

O Pinho não era nem uma fazenda, nem um sítio, ele era mato, quando os escravos, que ele traduzia com Caveoçu que é um orixá, já havia manifestado naquela pessoa, escolheu aquele quilombo ali, aquele lugar. Então, começou com sapé, eu via a minha avó contar. Ela contava assim: começou com palha, entendeu? Pra depois ter a construção na casa, que tanto a casa, ela em geral tem parte que ela não é de bloco, ela é de taipa. Entendeu? Então taipa que foi rebocado, então ficou como uma parede de bloco. Entendeu? Então ela contava essas coisas. O fundador tem uma pedra na entrada da mata que é uma espada. Na entrada da mata tem uma espada mesmo de Oyá, a primeira que vem de frente, pra entrar na mata tem mais coisas e muitas coisas. Como lá os orixás, a casa dos orixás são tudo do lado de fora no tempo, ainda tem a mata ainda... que tem coisa pra desvendar lá dentro.¹ (Mauricio 28 anos)

Neste suscito relato, Mauricio, neto de uma das filhas da casa do Pinho já falecida, “nascido e criado na comunidade”, além de trazer uma espécie de “mito fundante do Pinho” – uma mata ocupada pelos escravos – acrescenta na sua narrativa a figura de uma liderança que trazia consigo: Caveoçu. Certamente o vodun Heviossô ou Quevioçô.

Conforme demonstrou Pierre Verger (1999), Quevioçô ou Hevisossô é o vodun daomeano que controla os raios, trovões, ventos e tempestades. Nos candomblés jejes, Quevioçô é o nome da família de voduns considerados nagôs, demonstrando clara relação que desde cedo alguns reinos yorubas mantiveram em nível de trocas simbólicas com os povos vizinhos.

Outra informação que merece ser destacada é a que diz: “a casa dos orixás são tudo do lado de fora”, outra característica preservada nos candomblés jeje, onde as representações simbólicas dos voduns abrigam-se sob árvores, chamadas de *atinssá*.

¹ Entrevista realizada em 31 de maio de 2013 na cidade de Maragóipe.

Aquela mata toda é o terreiro. Tem a fonte de Dan. A fonte de Dan era onde eu tomava água direto, tomava cada surra da minha vó, ali é fonte sagrada. Tem Agué que é lá na mata, que lá o Agué é a mata toda, a folha toda, né? (Mauricio, 28 anos)

No depoimento aparece ainda a figura de Oyá, orixá do rio Niger, que no Pinho se apresenta na forma de uma pedra semelhante a uma espada situada na entrada da mata do terreiro. Isso demonstra que o orixá Oyá, ancestral da atual zeladora do Pinho, exerce posição de destaque na vida do terreiro desde a sua fundação.

É ela quem governa todos os orixás. Ela cansa de dizer que orixá nenhum é mais do que ela, quem é mais do que ela é só Kossú. É Kossú, é Deus. Mais do que ela é só Kossú, mas orixá nenhum não é mais do que ela. Ela fica no trono dela, só sai do trono dela com necessidade. Tá vendo, só sai do trono dela com necessidade e ela só não vence o que Kossú não dá o direito a ela, o que Kossú dá o direito a ela nada empata [...] Seu Jogorobossu é o dono, mas ele cansa de dizer que ele é dono e Oyá também é, e que toda responsabilidade, ele não tem nada haver com nada ali. A responsabilidade toda está entregue na mão de Oyá. O que Oyá fizer tá feito!² (Dona Rita, zeladora, 72 anos)

O africano Jerônimo é apontado pela comunidade como fundador do Pinho, ele teria chegado ao local, com a ajuda do vodun Quevioçô liderando outros africanos, e fundado “a terra das cobras”, ou o Pinho Daomé.

Já vi minha avó falar[...] já vi uma pessoa falar de Jerônimo. Já vi minha avó falar também em Micoxê. Esta palavra, já ouvi minha avó falar essa palavra, Micoxê.

Micoxê é certamente o nome africano que a comunidade guarda do fundador. Todavia, o vodun daomeano que ocupa lugar de maior destaque no Pinho é Jogoroboçu. A festa de Jogoroboçu, celebrada no dia 31 de dezembro, é uma das mais importantes. A preservação de tal nome pela comunidade do Pinho nos ajuda a responder uma série de interrogações sobre a origem dos africanos que formaram a comunidade. Chamado carinhosamente de Vovô, no Pinho, Jogoroboçu em dias de festa dança com “camisa de botão, de gola, camisa de homem, debaixo de uma bata. Usa também saia, anágua e pano

² Dona Rita é a atual zeladora da comunidade do Pinho. Entrevista foi realizada no dia 11 de maio de 2013 em sua residência, na cidade de Maragójepe.

da costa amarrado na cintura. Usa bata branca, camisa branca e saia floral”. Sai na sala com um lenço na mão e um sino, conta dona Leidijane Mendes, 41 anos.

O vodun Jogoroboçu vai ser também encontrado na Casa das Minas:

Casa das Minas é o nome pelo qual é conhecido o mais antigo terreiro de tambor de mina de que se tem notícia no Maranhão, sendo provavelmente o que deu origem a esse culto em terras maranhenses [...] É também chamada de Casa Grande das Minas ou Casas das Minas Jeje por ter sido fundada por negros jeje, denominação dada a grupos étnicos provenientes do sul do Benim – o ex Daomé – vindos em grande número para o Brasil no século XIX (FERRETTI, 2009, p. 10)

Segundo Pierre Verger (1999), a Casa das Minas chamada Querebentã de Zomadônu teria sido fundada por membros da família real de Abomey vendidos ao Brasil como escravos entre os anos de 1797 a 1818. A rainha Nã Agotimé, lembrada pela comunidade pelo nome de Maria Jesuína, teria assim instaurado em terras maranhenses o culto de um vodun da família real do Daomé.

Segundo Sérgio Ferretti (2004), Zomadônu é um vodun da família real do Daomé, que é constituída por nobres, reis ou príncipes.

Na Casa das Minas é o dono da casa, foi o vodum protetor da fundadora e das primeiras mães [...] No Daomé, o culto de Zomadonu é o mais importante do reino dos fons. Seu nome significa não se põe fogo na boca’ [...] Vem a terra no corpo de crianças anormais, com espírito especialmente forte, que simbolizam um descontentamento. No antigo daomé, quando nascia uma criança deformada, havia o costume de joga-la no pântano. O rei Akabá (1680 -1708) e a rainha Kouandê tiveram um filho anormal, Zomadonu que tinha seis olhos e desapareceu no rio. (FERRETTI, 2004, p. 209)

Na Casa das Minas Jeje, o vodun Jogoroboçu é um dos filhos de Zomadonu, gêmeo de Apoji. Como no Pinho, este vodun é considerado um príncipe, um jovem de 15 anos, ou ainda um menino celebrado no dia 31 de dezembro.

Vovô é a gente que chama assim. Isso desde antigamente. Os ancestrais que botou esse apelido nele de Vovô, mas o nome dele não é Vovô, é Jogoroboçu. E ele não é velho, não

é moderno, nem é coroa. Ele é rapaz. Ele é um rapaz, ele é um rapaz, rapazote, assim como deixa eu ver [...] E a gente chama Vovô, Vovô, Vovô, aí ficou Vovô, Vovô, Vovô. Eu tenho dito porque a mãe da zeladora que faleceu, é tia Roxa, que conversava... aí sempre quando ela tava conversando no fundo do quintal, aí eu como tava mocinha ficava cá debaixo na escada ouvindo, eu não participava da conversa, que ela tava conversando com minha mãe, mas ouvia. (Leidijane Mendes, 43 anos)

O vodum principal da casa é Vovô. É o pai maior. Como minha avó dizia que Vovô é um menino, Vovô era um menino que foi brincando com o carro, carrinho de brinquedo, minha avó falava isso, que ele viveu com o carrinho de brinquedo que a mãe deixou ele brincar enquanto estava lavando roupa, então ele viu uma luz, nessa luz ele se reencarnou, sumiu, só ficou o carro. E aí ela me falava isso. Vovô foi um menino, que ele é um orixá criado por um rei, por Xangô.³

No Pinho, Jogoroboçu é chamado também de “pai celestial”, era o vodun de Tia Roxa e passou antes mesmo dela falecer para a sua filha consanguínea Dona Maria, zeladora que antecedeu Dona Rita de Oyá. No Pinho, ao contrário de outras comunidades jejes, a liderança que está à frente da casa não recebe nomes especiais como *gaiaku*, *doné*, ou *nandogi*, a ela reserva-se apenas o nome de zeladora, ou tia.

Ao lado de orixás nagôs a exemplo de Ogun, Oxun, chamada pelo nome de “a moça das águas”, Odé, Oyá, Oxala, Obaluaiyê, aparecem nomes dos voduns: Dan, Sobô, Agué, Azoani e um que não conseguimos identificar chamado Rumbadá.

O Pinho é um espaço de interdições. Assim que o visitante adentra a clareira onde se avista a casa, depara-se com várias placas que diz: “Não ultrapasse”, ou ainda uma mais curiosa que reproduz o ditado popular: “o que o olho viu, a boca piu.” Trata-se de interdições impostas pelo grupo social aos “de fora” a fim de preservar a sua intimidade e sacralidade. Na porta, a zeladora aguarda os visitantes com uma quartinha, espécie de pote de barro, cheia de água, que é passada fazendo movimentos circulares sobre a cabeça do visitante, e em seguida, a água é logo arremessada. Trata-se de um ritual de proteção da comunidade contra qualquer infortúnio que possa ter vindo

³ Entrevista realizada em 28 de maio de 2013 na cidade de Maragójepe. A sr.^a Leidijane é parente consanguínea de uma das filhas de santo do Pinho, já falecida. Cresceu na comunidade.

com a visita. Adentra-se ao recinto geralmente descalço. O assoalho de toda casa é de terra batida e “embostada.” Embostar significa espalhar como um cimento o esterco do gado dissolvido em água sobre o chão de terra batida. É hábito antigo e comum nos candomblés jeje e cumpre também a função mágica religiosa de proteger a comunidade.

Bastante ilustrativo o depoimento de dona Leidejane sobre o cotidiano do Pinho no seu tempo:

Os homens carregavam água, as mulheres também carregavam da fonte de Tino, mas os homens traz no jegue. Lá pra beber e pra comida água do rio, a gente pegava da fonte de Tino água pra gasto, pra lavar roupa, lavar prato, tomar banho, entendeu. A gente também pegava São Gonçalinho pra arrumar a sala. A gente saía umas quatro horas para quatro e meia para a mata pra pegar São Gonçalinho. Cada uma vinha com um feixe de São Gonçalinho pra poder arrumar a sala em dias de festa. Eu por exemplo, eu fazia o quê? Eu era a parte da faxina da casa, eu limpava a casa toda: porta, janela, o nicho, arrumava pra botar a cortina... os bolos quem fazia era eu pra os menino tomar café, que dava uma pausa no meio da festa. Os homens toma café. Os tocadores e os homens toma café, e depois que os homens voltava a gente mulheres, ia tomar o café, fazia mingau, mingau de milho. Então cada um tinha uma função na casa. Pilava no pilão, fubá, tudo eu pilava, quando eu era menor era outra pessoa, depois que eu fui ficando adolescente, mocinha, 17, 18, 19 anos era eu que pilava. O chão eu embostava, ali todas as mulheres embostava, os homens traziam as bostas e a gente botava na bacia com água pra poder embostar o cimento, chamava embostar ou cimentar, ‘vai cimentar tal dia’, sempre era no mês de novembro. É sempre era no mês de novembro que embostava a casa porque no mês de novembro não faz nada lá no Pinho, então a única coisa que a gente fazia era o quê? limpar, vasculhar, embostar a casa, coisas assim, todo ano. Todo ano é embostar a casa. Do pasto, falando é simples, coisa é assim botar a mão na lida, é e o cheiro, deixa secar, fica todo sequinho, você fecha o olho assim parece que você tá no pasto. Toda, quarto, tudo, a casa toda.

Já há algum tempo, a luz elétrica chegou ao Pinho e com custo conseguiu consentimento dos vodus da casa. Porém, ainda hoje não se escuta rádio, nem se assiste televisão. A comunidade é alcançada irregularmente apenas por uma operadora de telefonia celular. A água, todavia continua sendo o principal desafio, água para beber e água para gasto. O acesso à água no

Pinho é difícil, distante e a comunidade que mora nas imediações do terreiro é quase toda sexagenária.

A sua atual zeladora fala com orgulho que, embora com todas as dificuldades, o Pinho nunca parou de funcionar, à semelhança de outras casas que soube notícia, ou viu nascer e fechar as portas por não se ter condições de dar continuidade: “O Pinho tem muitos anos. Nunca ficou parado não, de uma rumbona passava para outra, de uma rumbona passava para outra.” Rumbona é um dos nomes que as iniciadas recebem no candomblé jeje.

AS FESTAS DO PINHO

O terreiro do Pinho possui um ciclo de festas disperso durante o ano. Antigamente, explica Dona Rita, atual zeladora do Pinho, algumas festas duravam de três a sete dias. Nos dias atuais, o tempo destas festas foi reduzido por conta de vários fatores, dentre eles, o envelhecimento da comunidade, a disponibilidade das pessoas e outras dificuldades como a situação das estradas etc.

No dia 25 de dezembro comemora-se o aniversário da casa, mas é do dia 31 de dezembro para 1 de janeiro que acontece a maior festividade. Nestes dias festeja-se Jogoroboçu, o dono da casa. No dia 1 de janeiro prepara-se um amalá, comida à base de quiabo com azeite de dendê, cebola e camarão e serve-se às pessoas.

Depois deste dia, na véspera do dia de Reis, 5 de janeiro, faz-se festa para Oyá. No dia de Reis, mesmo, 6 de janeiro, é comemorado Sobô. Sobô dança em sr. Crispim, um senhor sexagenário, gêmeo, filho de Tia Iaiá, uma das zeladoras do Pinho. Neste dia também Jogoroboçu chega.

O terreiro do Pinho pausa as suas atividades após carnaval na quarta-feira de Cinzas e reabre apenas no sábado de Aleluia.

Domingo de Páscoa é a festa da família de Dan. Em junho, no dia 23 para o dia 24 também tem festa. Nesta ocasião se costuma armar uma fogueira e “enfeitar” com uma árvore no centro onde se pendura milho, coco e outros frutos da época. As pessoas ajudam preparar esta árvore e colocam juntos na fogueira. Todos têm que ao menos tocar a mão no arvoredado e fazer um pedido. Depois disso, a fogueira pode ser acesa ao som de “viva São João” e

músicas dedicadas aos voduns. No dia 29 de junho tem um amalá para os meninos e outra fogueira. Em agosto comemora-se Azoani.

No Pinho não há presença de culto a caboclos. Segundo relatos, anos atrás estes recebiam oferendas e cânticos numa área reservada na mata longe da casa dedicada aos voduns no dia 2 de julho, ocasião em que se arma também uma fogueira. Segundo dona Rita, a festa do dia 2 de julho à noite, celebrada com uma fogueira, é uma reverência que o vodun fundador da casa teria com Santa Isabel.

O Pinho possui uma iniciação diferenciada que embora não tivemos muita informação está longe de se parecer com as descritas pelos estudos afro-brasileiros que incluem dentre outras coisas, a raspagem da cabeça. No Pinho, a iniciação segue ritos próprios. O Pinho na atualidade não inicia homens, apenas mulheres. É provável que este fato tenha se tornado regra nas últimas décadas, pois encontramos sr. Crispim, que já mencionamos, “dançando” com Sobô.

O Pinho também possui uma liturgia própria onde se é possível perceber facilmente a utilização de elementos diversos tomados emprestados aleatoriamente pela comunidade como um esforço de preencher as lacunas deixadas pelo tempo, ou pelos tios e tias que foram embora e levaram o ensinamento consigo.

No Pinho, os atabaques são tocados deitados e a melodia é mais cadenciada do que a dos candomblés que encontramos na cidade de Salvador. Encostadas numa parede que fica de frente à entrada do barracão, sentadas sobre esteiras, ajudando a compor a orquestra e marcar as cantigas, ficam mulheres tocando cabaças de todos os tamanhos, enfeitadas com búzios, instrumento chamado pelos yorubas de *xequerê* que na comunidade recebe o nome de gô.

No Pinho, os visitantes sentam em cadeiras, enquanto os bancos de madeira são reservados aos filhos e filhas da casa. Não se é permitido fotografar, gravar áudio, nem muito menos filmagem.

Não tivemos acesso também ao cardápio ritual da comunidade. Apenas fomos informados de uma pequena lista que incluía: o mugunzá, bolos, acarajé, frutas, pipoca, vinho e amalá.

O jogo de búzio não parece ser a forma adivinhatória por excelência do Pinho, o que pode ser explicado por um modelo de culto onde os voduns

chegam quando querem para orientar, aconselhar e advertir as pessoas. Algumas pessoas ainda lembram, porém, nomes de tios e tias que eram capazes de “dizer qualquer coisa”, “que sabiam tudo”, apenas arremessando coquinhos de dendê.

Embora “apareça” para o “olhar dos de fora” como algo isolado, o Pinho está, à sua maneira, integrado ao mundo dos candomblés. Isso é relembrado através da recordação de festas para onde corriam muita gente, ou do nome de casas que no momento de sua fundação contaram com a ajuda do Pinho ou ainda da curiosa história conservada na comunidade de uma de suas zeladoras que teria sido enfeitiçada por uma jaca recebida de presente de outra mulher vinda da cidade vizinha de Cachoeira.

E aí minha avó contava esse negócio que a mãe de santo que matou a do Pinho, mandou uma jaca preparada [...] Nesse dia tinha a cantiga da jaca, porque tem. A jaca tem cantiga, tem a cantiga da jaca que eu num me lembro, senão eu cantava pra você escutar. É, então nessa cantiga se, quando cantava essa cantiga não podia comer a jaca e se você comesse a jaca você não podia cantar essa cantiga. Então ela comeu a jaca, então como a jaca tava preparada, nessa cantiga ela passou mal, passou mal com o preparativo que tava ali e aí foi embora. O nome eu não me lembro. E a mulé correu pela fonte por isso que se chama a fonte de Dan, com o bastão na mão. Então o povo atrás, disse que o povo correndo atrás: ‘pega essa mulé, pega essa mulé’, ela jogou o bastão pra trás. Esse bastão virou uma serpente e não deixou ninguém passar pra pegar a mãe de santo. E essa mãe de santo sumiu. (Maurício, 28 anos)

Este relato poderia ser o ponto de partida das histórias que a comunidade do Pinho conta de si mesmo. Ele nos ajuda a perceber relações de conflitos que envolvem poder e prestígio, mas também nos fornece elementos para entender o significado da jaqueira, árvore originária da Índia e largamente encontrada no Brasil no contexto afro-brasileiro. A história nos permite ainda, por fim, fazermos um caminho de volta até o momento inicial quando esta comunidade foi fundada no meio do mato, por africanos escravizados liderados por um vodun ou simplesmente darmos um mergulho na fonte de Dan como a mulher que a semelhança dos reis do Daomé, foi protegida pelo seu bastão transformado na grande serpente que risca o céu na forma do arco íris e fez do Pinho Daomé, “a terra das cobras.”

REFERÊNCIAS

- FERRETTI, S. *Querebentã de Zomadonu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FERRETTI, S. Voduns da Casa das Minas. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Culto aos Orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 197-224.
- LÉPINE, C. *Os dois reis do Danxome*: varíola e monarquia na África Ocidental 1650-1800. Marília: Unesp, 2000.
- LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés jeje nagôs da Bahia*: um estudo das relações intra-grupais. 1977. 208 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- PARÊS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.
- CASA de Santo, Maragojipe. Direção de Antonio Pastori. [S.l.; s.n], 2005. (50 min). Documentário.
- SOUSA JUNIOR, V. C. *Nagô, a nação de ancestrais itinerantes*. Salvador: FIB, 2005.
- SOUSA JUNIOR, V. C. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontro do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003.
- SOARES, M. C. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, o século XVIII*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos e no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999.

A PURA FESTA

Ordep Serra

Gente chegava de todo o lado: do Angolá e da Ponta de Souza, do Arrasta-Couro e da Rua do Rio, do Cai-já... Das aforas para dentro, de todo o canto rumo ao centro. Fui atrás dos Siriloucos, voltei com Vovó do Mangue. Só as Cabeças, Doce Pecado... Burrinha, balizas, bumba, capoeira de Zé Cocão. No meio da folia, reparei numa lourinha muito bonita, que parecia, ao mesmo tempo, divertida e atarantada. Uma turista, com certeza. Estava com um casal. Me aproximei, puxei conversa com muito jeito, numa hora em que o par amigo entendeu de agarrar-se aos beijos. Ela se afastou um pouco e foi então que fiz a abordagem.

A mina me perguntou que festa era aquela. Nunca tinha visto coisa semelhante. Chamava-se Júlia, era do Paraná, tinha chegado no começo da semana a Salvador, onde se hospedou com amigos baianos que conhecera em São Paulo. Veio com eles a

Maragogipe, meio por acaso: tinham lido no jornal uma vaga notícia da festa. Sim, estava gostando muito, mas não entendia direito de que se tratava. E seus amigos pareciam entretidos demais para explicar.

Soltei um lero:

— É uma tradição religiosa muito antiga. Coisa séria, compreende? Festa de santo. Axé de igreja, pataki de apostolórum. Estamos na primeira parte do ritual, a Procissão da Lavagem.

Ela me contestou:

— Nunca vi procissão desse tipo! Com samba, com o povo aos pinotes, todo o mundo rindo e brincando... Coisa séria?!

Eu retruquei prontamente:

— É por causa do Santo. Ele gosta, exige, só aceita a reza se for assim.

A mina insistiu:

— Porque?

Tive de improvisar. Religião eu conheço pelas beiradas; não pratico nenhuma. Dá-se, porém, que minha família é cheia de devoções: catolicismo e candomblé, Hare Krishna, Bahai, budismo com Nova Era, tem de tudo em nosso baú. Tio padre, avó Ialorixá, primo crente, irmão espírita, comadre seichonoiê, nada me falta. A lourinha do Paraná, pelo jeito, era inexperiente em matéria de fê.... e de Maragogipe. Eu também mal conhecia esta

cidade, tinha chegado na véspera; mas sou baiano, sou afro, não me aperto com teologia, nem com Lavagem. Doutrinei:

— Em vida, nosso padroeiro era muito farrista. Farras devotas, naturalmente, como aquela em que Jesus Cristo transformou a água toda da casa em vinho. Foi nesse dia que São Bartolomeu abraçou o cristianismo. Nunca ouviu falar nele? Não é possível! Se trata de um maioral, um apóstolo, o Bamba de Maragogipe. Pelo nome, já se vê a força. Aqui, ele reina. E quem manda no mangue, manda no mundo! No dia da missa, tem a reza simples: a procissão de padre, com Bartô no andor. Hoje, é a Lavagem, conforme já falei. Neste exato momento, porém, o santo quer folia. Então, venha comigo e trate de sambar. Tenha fê em Deus!

No que acabei de dar-lhe esta primeira explicação, o cortejo já se movia rumo à igreja. Passei o braço nos ombros da lourinha e continuei:

— Bartô está nos evangelhos. Era um caboclo dos antigos: andava com Cristo, na turma dos doze. Tinha essa lei de amai-vos uns aos outros, mas não dava moleza. Era brabo: só andava com facão, segundo mostra sua imagem. Pregava firme, no calor da fé: “Se não vos amardes nesta vida, sereis esfolados na outra!” Então é melhor que a gente obedeça.

A mina me olhou ainda intrigada, com uma leve expressão de dúvida:

— Me explique essa história da Lavagem. Vão lavar o que?

Eu pontifiquei:

— A igreja, os altares, os santos e as santas. Até os anjos vão tomar banho. Nós, também.

Aí ela riu e se dispôs a seguir comigo.

Nesse exato momento, vinha passando a Terpsícore. Acompanhamos a filarmônica. Na multidão, muitos cantavam, seguindo a melodia do dobrado:

São Bartolomeu
Veio da Bahia
Coberto de flores
Cheio de alegria

Mas de repente este canto se interrompeu e passaram todos a gritar, com entusiasmo:

BUCETA!

Júlia me encarou com ar de interrogação, toda vermelha:

— Que loucura é essa?!

Eu não tinha a menor ideia. Não conhecia esse ritual, nunca tinha visto nem imaginado coisa semelhante. Estava tão espantado quanto ela.

Claro que conheço o tipo básico da cerimônia: sou de Salvador, vou sempre à Festa do Bonfim. Já vi a devoção das baianas que lavam o adro da capela de Itapoã com água de cheiro. Também já participei da Lavagem carnavalesca do Beco de Maria Paz. Sei que meu povo mistura tudo: meu pai me contou que antigamente travecas vestidas de baianas faziam um arremedo da

Lavagem santa nos degraus de uma biblioteca, na velha Praça Castro Alves — em plena Terça Feira Gorda! Sei do sagrado e sei do profano... Aquilo, porém, era novo demais para mim. Pra falar a verdade, fiquei muito surpreso com o cortejo apostólico de Maragogipe e sua estranha ladainha de uma nota só. Mas não revelei meu espanto. Respondi serenamente à pergunta da mina:

— É a tradição!

A criaturinha coçou a cabeça, cheia de assombro, sem crer no que via e ouvia. Mulheres e homens, crianças e velhos, todos gritavam a mesma coisa. A gritaria absurda só parou diante da igreja. Ela indagou:

— Rapaz, e agora? O que vão fazer? Que zorra é essa, meu bem?

Um senhor de cabelos brancos esclareceu:

— É a Lavagem da Buceta!

Júlia estacou:

— Ah, não! Assim também é demais. Se é para isso que vão à igreja, eu tô fora. Tudo tem limite!

Então eu propus uma cervejinha e nos dirigimos a uma barraca. (Os amigos da cabelo-de-milho já tinham desaparecido na multidão que seguia clamando rumo ao templo). Assim que nos abancamos, a garota falou:

— Sempre sonhei com a Bahia, que só agora vim conhecer. Estou adorando. Mas não vou negar meu espanto: esta terra é muito

doida. Povo pirado! Não entendi sua religião, muito menos essa festa. O pior é que estou curiosíssima.

Por sorte, ia passando por ali o Arcanjo, um amigo meu que conhece Maragogipe e as tradições do Recôncavo: um puta historiador. Ele veio sentar-se conosco e explicou com paciência:

— Aqui se festeja São Bartolomeu no mês de agosto, de ponta a ponta. No Primeiro Domingo, sai o Bando Anunciador. Estamos no Segundo, dia da Lavagem, o ritual mais popular, que dura toda a manhã. Lava-se o adro da igreja e o samba come solto. Seguem-se as novenas. A grande festa sacra, com a missa de pompa, acontece no Vinte e Quatro: é o verdadeiro dia do Santo. Mas tem um repeteco no domingo seguinte. E na segunda, faz-se o Louvorzão. Também há festa nos Terreiros.

Meio encabulada, Júlia insistiu:

— Não entendi aquela aclamação que todo o mundo estava fazendo. De que se trata?

Meu amigo deitou ciência:

— Este costume é histórico. Principiou com uma brincadeira do povo, que gozava uma grande sinhá daqui. Ela se chamava Tibúrcia. Era moça pobre, uma cabo-verde muito da bonita. Casou-se com um alemão que era dono da fábrica de charutos, mandava no lugar. Ficou de nariz empinado, virou madame, sabe como é? Branca e fidalga, desconhecendo os irmãos. Antigamente, na festa, o povo miúdo arreliaava os poderosos com louvores ao que tornou a sinhá soberba; mas cantava disfarçando: Quando eu vinha do rio / Eta rapaz! / Me encontre com Tibuç... / Eta rapaz! Com o tempo, a coisa evoluiu para uma proclamação mais clara e Tibúrcia ficou esquecida: hoje, o povo grita logo o nome da bendita flor.

Mal o Arcanjo bateu asas, Júlia me disse que continuava intrigada. Eu fiz meu comentário discreto:

— Arcanjo é um cientista, homem do positivo. Mas sua teoria não dá conta do costume. Se trata de uma milonga muito mais profunda.

A garota concordou:

— Penso que você tem razão. O povo todo na praça gritando a palavra proibida, numa festa religiosa... Aí tem mistério! Olha, eu mesma acho esse nome feio, o que a gente estava gritando. Mas de repente, ficou bonito. A alegria era tanta que o danado se encantou. O povo aclama com sinceridade, com uma força muito viva...

Eu aproveitei sua deixa:

— Nosso povo é pirado, como você diz, mas também é inspirado. Tem artes profundas, sabe adivinhar o divino. A Lavagem... Não faça pouco, não pense mal: o maragogipano está certo. Não pode ter nada de sagrado sem a maravilha que nós aclamamos. A porta do mundo, a casa do amor...

— Do jeito que você fala, fica até uma coisa bonita — Júlia admitiu.

Eu fiz um ar de mistério e acrescentei:

— Sabe de uma coisa? Tem uma história sagrada que explica esse costume, segundo a teologia baiana. Mas só conto se você tiver fê. Pois além de Bartô, que é santo forte e meu xará, ela envolve os Encantados, os Voduns, os Orixás da Mãe África. Santos Altíssimos, por sinal: o Velho Oxalá, nosso Criador;

Ogum Guerreiro, que abre os caminhos; Exu, que é bom, mas é perigoso... Tem a ver ainda com o Eledá que junta o céu com a terra, mergulha nas profundezas, bota seu anel nas nuvens, une o princípio com o fim, mundo macho e mundo fêmea. Ele tem convênio com Bartô. Mas cala-te, boca! Silêncio, língua desatinada! O que estou falando?! Deus me perdoe! Mussuro, mussuro... Essas coisas não se diz a gente incrédula.

— Eu tenho fê, juro que tenho! — a moça garantiu, de mãos juntas, morta de curiosidade. Então eu bebi um gole profundo, rezei na espuma e Deus me ajudou:

— Naquele tempo, quando Oxalá decidiu a criação, estava em Sua companhia o anjo Bartolomeu, que mais tarde encarnou e virou apóstolo. Era ainda um anjo principiante: era ordenança de Ogum. Pai Velho chegou na boca do nada e se entregou ao trabalho. Fez um jardim com muitas árvores; depois, pegou o facho de seu filho general, que Bartolomeu levou-Lhe; cortou na lenha seu aperê, sentou-se e meteu as mãos no barro. Fez a bicharada. Quando cansou, tomou um trago que Exu Lhe serviu (um tanto por gentileza, um tanto por arrelia). Depois do gole, que esvaziou a combuca, Obatalá fez o homem (o macho, quero dizer), aproveitando as sobras do macaco. Saiu assim, assim... Meio tosco, não é? Um trabalho de principiante, Deus me perdoe.

— Não acho, não! — protestou a moça. — Gosto do design.

Eu pedi pra ela se aquietar, exigi que deixasse de assanhamento: história sagrada não se interrompe. Fui logo atendido e continuei:

— Passado um tempo, o Pai foi ouvir as criaturas. Homem queixou-se, que não tinha fêmea. Oxalufã pegou barro novo,

trabalhou com muito capricho, fez um serviço bonito. Quando já estava acabando, Compadre chegou com o vinho, muito forte. Pai Nosso bebeu até cair. Deixou a Mulher incompleta, toda fechadinha. Soprou alegre no seu nariz, passando espírito bu-liçoso. Então Ogum fez sua parte: entregou a encomenda e foi depressa para a casa sem telhado, mexer com ferros e fogos. Distraiu-se completamente (pois Rompe Mato é assim, toma o trabalho por diversão). Oxalufã continuou a dormir. Daí a pouco, o Homem voltou cheio de queixas: que era um escravo do desejo e os bichos todos o arreliavam, pela bronha da punheta. O Velho do Céu ainda dormia... Bartolomeu acudiu. Pensou, pensou, falou com a moça: “Venha cá, que lhe falta um corte!” E pegou o facão do Guerreiro, que estava aos pés do Criador. A moça ficou com medo da operação, mas logo imaginou um jeitinho: bebeu o sobejo da boca do Pai. Dormiu que nem Ele, de carraspana. E Bartolomeu fez o talho.

Júlia sorriu, encantada. Trocamos dúzias de beijos, brincamos juntos o tempo todo, fizemos café com leite... e sua fê me convenceu. Ela ficou na Bahia, casou-se com um preto muito do herege, pariu um neguinho louro, e depois fez santo: Oxumarê. Embora eu não tenha religião — juro por meu Orixá! — hoje acredito sinceramente na história que lhe contei. (SERRA, 2011)

O leitor por certo está intrigado. O texto que acabou de ler evidentemente nada tem de etnografia. É mesmo ficção, como logo se percebe. O que faz no corpo deste livro?

Tentarei explicá-lo. Desde logo reconheço que há motivo para estranheza. E tenho de confirmar: o que você leu há pouco eu mesmo chamo de conto. Acho natural que os leitores o considerem deslocado numa coletânea de ensaios etnográficos.

Agravante: o conto nem sequer é inédito. Faz parte de um livro chamado *Ronda: oratório, malungo*, obra que encerra um pequeno grupo de narrativas:

uma novela e uma dúzia de *short stories*. Premiado em concurso literário nacional pela Academia de Letras da Bahia, esse livro foi publicado pela Editora 7 Letras, em 2010. O texto que agora reapresento tem o nome de “Bartô”. Assim se chama o personagem que faz papel de narrador.

Confesso: sou o autor desse conto. Mas entre o autor e o narrador há outra figura. Já vou explicar.

Embora os textos que compõem o *Ronda* possam ser lidos de forma destacada, eles de algum modo se entrelaçam. O livro se divide em duas partes de que a novela intitulada “Bembé” constitui a primeira. A segunda parte tem por subtítulo “Crônicas de João Felício”. Tal como Bartô, este João Felício vem a ser um personagem secundário de Bembé, em que aparece de modo fugaz. Vê-se então caracterizado como um moço curioso, muito interessado pelas histórias do Recôncavo da Bahia, onde nasceu e vive. Bartô, o herói do conto, vem a ser amigo de João Felício. Se a gente aceitar a classificação dada por este último ao texto que ficticiamente escreveu, o conto que leva o nome de seu camarada deve ser chamado de crônica. Imagino que ele terá ouvido a narrativa de Bartô e feito seu registro. Plausível, não? Na verdade, não pensei nisso enquanto escrevia o livro, mas acho que esse jogo já sugere não ser o assunto pura ficção.

A classificação dos gêneros literários sempre foi escorregadia, incerta. Particularmente nesse caso, ela chega à beira do impraticável. Mas entendo que crônica tem sempre qualquer coisa de documento. Quando nada, imita a historiografia. E a etnografia.

É o que pensa João Felício.

Melhor dizendo, eu penso que ele pensa assim.

Eis um indicativo: ao descrever nosso cronista, o protagonista de Bembé (um velho arguto) diz que ele faz narrações “sarapintadas de verdade e fantasia”.

Será que acertou?

A dúvida cabe. Amigos já me disseram que ao ler esse conto acharam a história absurda. Pensaram que ela foi, no todo, fruto de minha desaforada imaginação. Concederam que não inventei Maragogipe nem sua festa de São Bartolomeu, mas julgaram que fantasiei, senão a estranha Lavagem, a espantosa aclamação no centro da intriga. Houve mesmo quem a considerasse inverossímil. Um leitor mais benévolo admitiu que podia tratar-se de uma

ocorrência singular, gravada em minha perversa memória e retrabalhada de um jeito especialmente fantasioso.

Claro que há fantasia no conto. Mas a surpreendente aclamação não é fruto de minha inventiva nem tem origem numa ocorrência singular, verificada apenas uma vez. Constitui um episódio que se repete periodicamente, ocorre no processo festivo com plena regularidade. Tem lugar todo o ano, no contexto das celebrações do padroeiro de Maragogipe. Ou seja, a Lavagem da Buceta integra, de fato, o ciclo maragogipano das festas de São Bartolomeu. Não consta da programação oficial com esse nome, mas todos sabem que ela ocorrerá: esperam-na alegremente e sua realização nunca falha, nem lhe falta o clamor extravagante, já tornado tradicional. (A propósito, não fui eu quem dei a essa Lavagem o nome consagrado. É assim mesmo que o povo a chama).

Que eu saiba, ninguém realizou ainda uma etnografia do evento a que me refiro. Já andei estudando as festas populares baianas, de Salvador e do Recôncavo, mas dessa nunca tratei assim, enquanto etnógrafo. Em todo o caso, a única referência à curiosa Lavagem encontrável em um estudo antropológico foi mesmo feita por mim, *en passant*: acha-se em um ensaio que escrevi a quatro mãos com o etnomusicólogo dr. Xavier Vatin (SERRA; VATIN, 2011). Nesse texto fomos pouco além de mencionar a efeméride maragogipana e seu rito mais singular.

Encontro aqui uma desculpa: na ausência do competente registro etnográfico, o jeito que tive foi apelar para o único documento disponível sobre a tradição em apreço; tive de recorrer à crônica de João Felício, ou seja, à narrativa do seu amigo Bartô.

O nome que dei a este personagem narrador (Bartô) de certo modo o liga à cidade onde se passa a história: Maragogipe tem por padroeiro São Bartolomeu, epônimo de um grande número de homens lá nascidos. Trata-se, porém, de uma coincidência. Bartô revela que é soteropolitano e conhece pouco Maragogipe. Finge ser um grande *connoisseur* das tradições locais do Recôncavo, mas isso não passa de um artifício de sua estratégia de paquera: bem se vê que ele fica surpreso quando sucede o clamor tradicional na Lavagem maragogipana. (A propósito, se um dia alguém fizer uma etnografia da paquera baiana, abordando, em um dos capítulos, os métodos empregados por rapazes de Salvador e do Recôncavo para atrair a atenção de belas

turistas de outras regiões do Brasil, ou do exterior, verificará que a estratégia de Bartô faz parte do repertório. Aqueles que a aplicam em geral não têm qualquer ligação com terreiros, pouca coisa sabem sobre o candomblé e seus mistérios. Mesmo assim, os Orixás benevolmente os ajudam em certas conquistas. Por aí já se vê que a crônica de João Felício costeia, de fato, a etnografia. Ele bem pode ter praticado a observação participante).

Confesso: tal como Bartô, fiquei muito surpreso quando testemunhei o rito de que lhes falo. Reagi de forma parecida.

Primeiro, veio o espanto. Depois, não contive uma gargalhada diante do que me parecia uma loucura completa, linda e coletiva. Por fim, aderi com entusiasmo àquela aclamação.

Não tenho costume de falar palavrões. Só em circunstâncias especiais, como jogos de futebol muito tensos (ou uma topada, um discurso de ratazana política ou coisa parecida), faço apelo a algum impropério mais forte. Às vezes também uso expressões como “puta que o pariu!” para exprimir simples admiração. Isso não é insólito no coloquial de minha terra. Raras vezes, porém, terei recorrido à palavra repetida em altos brados pelo coro espontâneo da Lavagem de Maragogipe.

Como todos sabem, ela vem a ser um dos muitos nomes populares usados para designar o sexo da mulher, nomes geralmente considerados infames. Mas o grau de infâmia com que eles são marcados não é o mesmo para todos. No conjunto de um vasto rol de sinônimos, o termo acima evocado vem a ser, acredito, o que se considera mais escabroso, não só na Bahia como em todo o Brasil. A palavra “chochota”, empregada para designar a mesma coisa, parece bem menos indecente: faz-se até aceitável na conversação de familiares e amigos, inclusive entre pessoas “bem educadas” de ambos os sexos. Pode ser usada carinhosamente. Já a forma “buceta” é tida por muito mais “feia”.

Não sei a razão. Aliás, só posso atribuir à minha educação o fato de que eu mesmo sempre tive “buceta” por “nome feio”. Não tenho outro motivo. A meus ouvidos, a forma sonora nada tem de desagradável. E acho bonito o referente.

No conto, eu dei a essa palavra a grafia que melhor corresponde ao modo como nós a pronunciamos no dialeto baiano; mas “boceta” é a forma original. Segundo se pode ver no verbete correspondente do Dicionário Houaiss

(HOUAISS 2001, p. 474), “boceta” de começo designa um simples artefato: uma “caixinha redonda, oval ou oblonga, feita de materiais diversos e usada para guardar pequenos objetos”. O Houaiss (2001) ilustra este significado com emprego da frase exemplar “uma boceta de confeitos”, mas registra outros: caixa de rapé, bolsa de borracha para guardar fumo e, finalmente, vulva. Lembra ainda que esse nome é dado a uma espécie de tangerineira e a um aparelho de pesca. O dicionarista evoca, por fim, a “boceta de Pandora”, fórmula hoje inusitada no Brasil. (Recordo-me de um mestre português que usou essa expressão falando para um auditório brasileiro sobre famoso mito hesiódico: espantado com as risadas de seu público, no mesmo instante ele decidiu nunca mais empregá-la, pelo menos neste país).

O emprego da metáfora fundadora do novo sentido de “boceta” até parece coisa de *prétieuses ridicules*. No entanto, penso que a caixa de rapé pode ter sido o gatilho da perturbadora conotação: em falares brasileiros (tanto no Recôncavo como no sertão baiano, por exemplo) “tabaco” remete a sexo, pode mesmo designar a vulva. Talvez a aproximação se deva ao cheiro forte do tabaco.

De qualquer modo, uma coisa é certa: “buceta” ou “boceta”, a palavra é muito censurada, cingida às zonas escuras de interação, ou seja, a espaços considerados antissociais como são os da xinga e da galhofa rude, no “ne-fando” campo semântico da porneia, do que se faz e diz escondido. Ocorre com maior frequência nos domínios onde prospera a conduta estimada incorreta, a prática socialmente reprovada. Qualifica-se esta palavra de “suja”, “obscena”. Seu emprego se dá sob o signo da transgressão, da impureza, do desabuso, da licença. Enfim, é nome que não se diz em público por questão de compostura. Na ficção, essa palavra já se tornou publicável, mas em certos meios ainda causa escândalo. Continua a ser severamente policiada na mídia.

Não admira, pois, que seu uso num rito público cause espanto. Parece bem natural a reação da moça paranaense da história, que corou ao ouvir tal “palavrão” gritado com entusiasmo por tanta gente. Entende-se, também, que ela tenha ficado intrigada e reclamado uma explicação dessa estranha conduta coletiva. A primeira que lhe deu Bartô foi superficial, um tanto vazia, sem dúvida insuficiente. Mas a rigor não foi errada, só incompleta. De fato, aquela aclamação não era coisa do momento. Como Bartô adivinhou, já

se fizera de praxe. Ainda que tenha surgido de modo espontâneo, tornou-se uma prática regular, periodicamente repetida na mesma circunstância, por participantes de um ritual festivo. É mesmo tradição.

Já a explicação do Arcanjo, com mais conteúdo, não foi industriada por ele, não é invenção do autor do conto. Trata-se de anedota corrente em Maragogipe. Assim os nativos explicam a origem do costume. A história pode muito bem ter acontecido, embora disso não haja documento.

São comuns no Recôncavo os motejos com duplo sentido, em que a combinação maliciosa de palavras usuais resulta em porneias. Um samba de roda bem conhecido pode servir de exemplo:

*Eu nunca vi comer o molho
Sem machucar alho dentro
Eu quero efó, dê no que der.*

Volto ao mote que o Arcanjo glosou. O nome “Tibúrcia” é efetivamente pronunciado “Tibuça” pelo povo humilde da região. “Eta” é um interjeição muito comum em seu dialeto. A elisão do último fonema de nomes assim terminados com a vogal inicial do termo seguinte em uma sentença qualquer (pronunciada com certa rapidez) ocorre com frequência na fala comum. Pode dar-se casualmente... Ou muito de propósito. A escansão das frases na quase-narrativa que compõe o núcleo da anedota evocada pelo historiador arcangélico traduz a intencionalidade do motejo.

Por outro lado, como bem sabe quem conhece o povo pobre do Recôncavo, a figura da pessoa de origem humilde que “sobe na vida” (ascende a uma classe de renda mais alta) e se torna “metida a besta” vem a ser alvo constante de zombaria. A história de Tibúrcia é perfeitamente verossímil. Isso não significa que ela explique de modo suficiente o costume, embora uma circunstância do tipo da evocada possa ter sido o gatilho de sua instauração (via calembour). De acordo com o douto personagem, “Com o tempo, a coisa evoluiu para uma proclamação mais clara e Tibúrcia ficou esquecida: hoje o povo grita logo o nome da bendita flor”. Mas devo corrigi-lo: a história de Tibúrcia continua sendo lembrada, a pequena recitação que a evoca é usualmente repetida nessa circunstância. Mas já muitos dispensam o artifício da frase ambígua e seu malicioso jogo de palavras: fazem logo uma aclamação explícita e jubilosa do nome interdito, da coisa encoberta.

A lourinha da crônica inventada teve uma segunda reação ao clamor surpreendente: cedeu a um sentimento que também experimentei. (Curioso: ao recordar suas palavras, percebo que ela acabou aderindo à aclamação. Juro, só agora o notei. Meu espanto com essa descoberta me leva a destacar a frase denunciadora): “Olha, eu mesma acho esse nome feio, *o que a gente estava gritando*. Mas de repente ele ficou bonito. A alegria era tanta que o danado se encantou. O povo aclama com sinceridade, com uma alegria muito viva.”

Essa mudança de percepção vem a ser o fundamento real da conjectura que ela fizera pouco antes: “O povo todo na praça gritando a palavra proibida... Aí tem mistério!”

Desconfio que foi esse o pretexto taticamente bem aproveitado pelo sábio Bartô para a construção de sua pequena história sagrada. Ele percebeu que a moça era sensível a mistérios, que fora tocada pelo forte apelo da Bahia no imaginário nacional, onde figura qual terra “mágica”, rica de deuses e encantos. Partiu daí a explicação teológica que o ardoroso jovem achou para o costume intrigante: Bartô criou *ad hoc* um pequeno mito.

Ficção, por certo: ele confessa aos leitores que o inventou. Mas nessa invenção o amigo de João Felício não procedeu de forma arbitrária. Embora declare que conhece religião “pelas beiradas” e revele que não pratica nenhuma, Bartô mostra-se bem informado a respeito do espectro religioso de sua terra: afinal, ele o observa em sua própria parentela. Catolicismo e candomblé lhe são literalmente familiares: ele tem tio padre e avó ialorixá. A história sagrada que o jovem “agnóstico” industria contamina mitos transmitidos através dessas duas tradições: a narrativa hebraica do Gênesis e o *pataki* da criação dos viventes por Obatalá, segundo a lenda nagô. A variante criada por Bartô de fato se articula muito bem com as versões conhecidas na Bahia desse mito iorubano e, simultaneamente, com a trama análoga encontrável no primeiro livro do Pentatêuco. Além de sincrética, essa variante fictícia tem ainda o caráter de mito etiológico, pois foi elaborada com o propósito de “justificar” um procedimento ritual.

No presente estudo, é esse procedimento que interessa. Mas cabe uma explicação do apelo “dúplice” ao mito, pois o leitor que não conhece o Recôncavo talvez estranhe o encaminhamento dado à questão pelo improvisado teólogo. Porque terá ele evocado um mito africano a propósito de um acontecimento que tem lugar numa festa católica?

É verdade que ultimamente “sincretismo” se tornou um termo politicamente incorreto na Bahia. Depois de ter sido usado durante muito tempo pelo clero católico (e por estudiosos desavisados) para rebaixar os cultos afro-brasileiros, hoje ele vê-se renegado por grandes sacerdotes do candomblé, desejosos de afirmar a originalidade de sua religião. No passado, o povo de santo muitas vezes usou a capa do catolicismo para celebrar seus ritos, eludindo a perseguição com este subterfúgio; muitos chegaram a conformar-se com a aparente subordinação, dizendo que a sua religião era a católica e o candomblé vinha a ser a sua “seita”. É muito positivo que isso tenha acabado e sobra razão aos que repudiam essa atitude. Mas não se pode negar a associação entre mitos, ritos e doutrinas de ambas as religiões na Bahia, no Brasil. De resto, se o sincretismo fosse mesmo um fator capaz de tirar a autenticidade (ou a originalidade) de uma formação religiosa, a católica não poderia, de modo algum, ser considerada uma religião. Difícil imaginar rito mais sincrético. Hoje, abalizados teólogos desta e de outras confissões da mesma origem reconhecem que o cristianismo vem a ser, na verdade, um grande sincretismo.

A propósito, torna-se impossível negar que o povo do Recôncavo continua associando São Bartolomeu a Oxumarê, um Orixá muito festejado nos terreiros maragogipanos no período que corresponde ao ciclo festivo do padroeiro católico. E o catolicismo popular dos baianos do Recôncavo está fortemente marcado por sentimentos, atitudes e valores que procedem de matriz africana. Chego a dizer que esse catolicismo *sui generis* pertence, de certo modo, ao campo religioso afro-brasileiro.

Em suma, a noção de sincretismo pode ser mal empregada, quando o preconceito a vicia e a análise se afigura inepta. Mas numerosos estudos histórico-antropológicos sobre diferentes sistemas religiosos pelo mundo afora mostram que em si mesma ela nada tem de negativo – e “funciona” de forma esclarecedora.

Outra questão se revela mais intrigante. Que tem a ver com o domínio religioso o procedimento em exame?

Eu o classifiquei como um rito. Justifico: trata-se de uma conduta padronizada com intensa carga simbólica e afetiva que se perfaz em uma circunstância especial e em cujo desempenho os atores se envolvem com periódica regularidade. Vem a ser, ainda, uma performance coletiva a que os

protagonistas atribuem sentido distinto do conferido por eles ao mesmo ato, quando este se pratica na vida de todo dia. Desde logo, ele não é eventual, mas programado.

Relembro: a “aclamação” a que me refiro acontece em uma festa. E subliho: enquanto praxe coletiva, ela não ocorre na vida “normal”, cotidiana. Só na efeméride se forma o coro bizarro.

Hoje estamos bem acostumados com a ideia de ritos profanos (RIVIÈRE, 1995), mas creio que é necessário repensar a categoria, defini-la melhor. O rótulo costuma ser usado (também) para ritos que não se deve classificar assim, pois nada têm a ver com o campo religioso. Ora, como digo em outro estudo (SERRA, 1979), “profano” corresponde a uma dimensão desse campo, ao domínio fenomenológico em que tem vigência a noção oposta, correlata e simétrica, de “sagrado”. Ritos há (e são muitos) que apesar de sua forte carga simbólica não têm qualquer relação com a sacralidade, com o domínio da religião. Já esse de que trato vem a ser claramente profano: realiza-se em uma circunstância marcada pela referência ao sagrado. Tem lugar, insisto, em uma festa religiosa. Deriva seu impacto afetivo e seu alcance simbólico justamente dessa circunstância. Em outro momento, semelhante conduta espantaria, por inesperada, mas com certeza não faria o mesmo efeito. Nesse contexto – em que é esperada – ela impressiona muito mais, em função do contraste que a realça.

Pelo menos desde que Evans-Pritchard (1929) tratou de performances coletivas de “obscenidade prescrita” (assim ele as rotulou), os antropólogos têm dedicado crescente atenção a práticas do gênero e estudado fenômenos correlatos. Na esteira do citado mestre, outros grandes africanistas, a exemplo de Max Gluckman (1935, 1963), Mary Douglas (1966), Pierre L. Van den Berghe (1963), Victor Turner (2013) *et caeteri* exploraram o vasto campo assim descortinado, em que abriram novas trilhas. Não se demorou a perceber que fenômenos dessa natureza têm lugar em diversas regiões do ecúmeno: não faltam hoje exemplos oriundos da etnografia de sociedades asiáticas (p. e. Obeyesekere, 1990 para o Sri Lanka) e de culturas americanas (Kensiger, 1995 e McCallum, 1989 e 2001, *vis-à-vis* povos indígenas da América do Sul). Seria longo o périplo de quem quisesse avançar nessa busca numa escala transcultural.

Historiadores da religião tampouco se surpreendem com a incidência dessa classe de condutas no seu campo de estudos: conhecem muito bem procedimentos “obscenos” que eram de preceito em ritos sacros. Basta evocar o exemplo clássico dos *gephyrismoí* nos Mistérios de Elêusis ou, mais amplamente, a *aiskhrología* comum em vários ritos demetriacos: esses fenômenos, que têm sido bastante estudados, são conhecidos há séculos. (SERRA, 2005) Não longe do domínio que estou a considerar, eu mesmo registrei, em espaço religioso, conduta desse mesmo teor: foi quando estudei, em terreiros de candomblé baianos, os desempenhos dos chamados “erês” e o abuso verbal em que eles incidem normalmente em períodos “de margem” como vêm a ser os dias de Leri ou os que se sucedem imediatamente aos ritos iniciáticos celebrados no *runkó*, na clausura dos terreiros.

Mesmo que o rito em exame nestas páginas – o clamor “fescenino” durante a Lavagem de Maragogipe – não se encaixe de maneira precisa em uma das categorias evocadas (*prescribed obscenity* ou *institutionalized licence*, *bawdy ritual*, *tothasmós*, *aiskhrología* religiosa, bufoneria liminal, *mock rite* etc.), por certo tem a ver com o campo sociológico em que elas assinalam zonas próximas, mais ou menos diferenciadas. A fim de esclarecê-lo, torna-se imperativo um breve exame do ritual da Lavagem.

Para começar, recorrerei a um verbete da velha Enciclopédia Barsa. Tratando da festa baiana do Bonfim, ele traz um esclarecimento importante sobre a origem do rito da Lavagem. Como informa o autor,¹

Entre as promessas mais comuns da cultura religiosa luso-brasileira, destaca-se esta de lavar, varrer e enfeitar igrejas e altares. Silveira Martins, na Câmara dos Deputados, no Segundo Reinado, fazendo o elogio, como líder do governo, da Princesa Isabel, a herdeira do trono, afirma que por devoção e promessa [ela] ‘tinha o costume de varrer, de vassoura em punho, a Igreja de Petrópolis, como qualquer criada de servir’. (BONFIM, 1965)

Pouco adiante, lembra o mesmo articulista que “em Portugal e na Espanha este ritual chegou, algumas vezes, às raias do abuso, sendo então proibido em longas e repetidas exortações de bispos e arcebispos, desde o século XVI.

¹ Reporto-me ao artigo “Bonfim” da Enciclopédia Barsa, edição de 1965. O autor da glosa está identificado apenas pelas iniciais A. X. T.

Ora, a Lavagem do Bonfim é um ressurgimento desta velha tradição em parte reprimida.” (BONFIM, 1965)

É verdade que os membros das classes dominantes (os nobres, os abastados) mostravam (ou afetavam) humildade lavando os templos em contexto de promessa. Como regra, porém, não dispensavam a ajuda dos servos. Os escravos ficavam com o trabalho mais pesado. Em compensação, nessas ocasiões o povo miúdo gozava de certa licença, que tudo fez para ampliar.

A breve situação de *communitas* instaurada no processo era de molde a provocar a indignação do clero católico, sempre zeloso da hierarquia. Para começar, a Lavagem do templo veio a ser um ato religioso (cumprimento de promessa) alheio à liturgia canônica em que os sacerdotes e acólitos detêm o protagonismo; um ato que, embora transcorrendo no templo, se fazia sem a participação de clérigos. A autoridade religiosa era assim ignorada. Dava-se ainda uma inversão no plano simbólico: nos ofícios regulares da Igreja, o povo acorria (acorre) ao templo para purificar-se; na Lavagem, o templo era purificado pelo povo. (SERRA, 2005) Como também observei no estudo que acabo de citar, no processo da lavagem dos templos a azáfama do serviço feito com alegre entusiasmo, à base do improvisado, com muita gente a acotovelar-se, geralmente tornava inevitável, ou quase, que os fiéis se molhassem uns aos outros (como nos Entrudos) e se estabelecesse uma atmosfera risonha. Os prelados reagiram a essa jubilosa “anarquia” com o mesmo escândalo com que vieram a proibir as danças nos templos em certas festas de padroeiros – festas que cedo “se carnavalizaram”, tanto em Portugal como no Brasil, destacadamente na Bahia.²

2 Jean de Léry assistiu a uma festa religiosa em Salvador, em 1660, em que viu padres, freiras, fidalgos e gente do povo a dançar de mãos dadas, em pares ou em roda, no interior do santuário. Mais de dois séculos depois, Le Gentil de la Barbinais admirou-se com a folia de São Gonçalo que testemunhou na capital baiana. De acordo com seu relato, nessa devoção tanto pessoas do populacho como nobres dançavam aos pulos no templo, batendo uns nos outros, de brincadeira, com uma pequena imagem do santo. (Ver a propósito Verger, 1981 e também Serra, 2005). Não se trata de uma novidade baiana. Na Europa medieval dançava-se muito na igreja. George Minois (2003 p. 75) lembra que havia “danças litúrgicas por toda a parte na Idade Média, sobretudo perto das festas de Páscoa e do Natal. Na catedral de Sens, o clero dança a cada grande festa, com aprovação do Arcebispo, que não se nega a participar dessas sarabandas [...]” Sabe-se, de resto, que é no meio dos cônegos das catedrais que nasce a *Festa Stultorum*.

No tocante à Lavagem, um outro elemento se lhe associou no meio baiano, modificando o teor da festa e criando mais um fator de atrito com o alto clero da ICAR. É que o rito foi reinterpretado pelos negros de acordo com o código mítico-litúrgico do candomblé. A releitura assim feita enriqueceu a festa, inclusive em termos religiosos, e a consolidou. Por isso mesmo as Lavagens são hoje uma tradição tipicamente afro-brasileira. São suas protagonistas as baianas, ou seja, sacerdotizas do candomblé paramentadas com seus trajes típicos. Elas transportam em jarros votivos (“quartinhas”) água retirada de fontes sagradas existentes nos terreiros e com ela perfazem o rito lustral. Usam também vassouras nesse afã de limpeza. Já não lavam mais a nave, pois a Igreja não permite; limitam-se ao adro do santuário visado. Dirigem-se ao templo à frente de um alegre cortejo: seu séquito se compõe de uma multidão alegre que as acompanha cantando, bebendo e dançando. Tão logo chegam ao seu destino, as baianas efetuam a lustração do adro, homenageando o santo católico e simultaneamente o Orixá a ele associado. Muitas pessoas procuram molhar-se com a “água de cheiro” que as boas senhoras vertem sobre suas cabeças, ato correspondente a uma bênção. É esse o momento culminante do festejo, que todavia prossegue com folguedos, comes e bebes nas barracas, uma verdadeira folia.

O componente de folia é comum a todas as festas de largo baianas. Elas recebem esse nome porque têm lugar no espaço fronteiro a um santuário, ou seja, no chamado largo (uma praça) e em suas imediações. Toda festa de largo pressupõe a celebração de ofícios sacros no interior do templo (católico) e também a ocorrência de outros desempenhos, muito distintos, no seu exterior, nas suas cercanias: basicamente folguedos populares e um comércio episódico que eles ocasionam. Esse tipo de festa transcorre, pois, em dois “domínios” contíguos, a que corresponde a oposição de sagrado e profano. No interior do templo – sagrado por definição – transcorre uma solenidade que exige circunspeção e recolhimento, impõe decoro, conduta pacífica e reverente, com atenção voltada para o eterno; no largo, prevalecem a conduta informal e espontânea, marcada por sensualidade, irreverência, alegria e certa licença, estando a atenção voltada para o que é passageiro. A Lavagem acontece em festas de largo e demarca uma fronteira entre os domínios opostos (sagrado-profano). Seu ato nuclear, a um tempo devocional e simples, despido de maior cerimônia, feito à imagem de um serviço humilde,

outrora se desenvolvia de modo informal no espaço solene da nave. Hoje se realiza no limiar da igreja. Sua liminariedade fez-se agora evidente até mesmo em termos espaciais. A rigor, essa lustração vem a ser um rito religioso que tangencia o profano e com ele se comunica.

Para os baianos, a Lavagem prototípica, a mais importante de todas, vem a ser a do Bonfim. Ela foi objeto da interdição episcopal que se estendeu a todos os demais templos baianos: em 1889 o arcebispo dom Luis Antônio de Sousa proibiu sua realização, provocando revolta no povo. A pedido dessa autoridade eclesiástica, a Guarda Cívica interveio para garantir o acatamento do brusco interdito. A Lavagem passou a limitar-se, então, ao adro e às escadarias do templo. Segundo comentei em ensaio já citado (SERRA, 2005, p. 71),

A proibição teve consequências que o episcopado não previu: limitada a lustração ao adro, acentuou-se, na percepção religiosa do povo, o sentimento da significatividade desse espaço ambíguo do umbral e consolidou-se a ideia de uma alternativa aberta no cerrar-se da porta católica: o rito do candomblé surgiu como a via disponível para o sacramento quando as sacerdotizas negras assumiram o desempenho dessa reduzida Lavagem, então solenizada e reinterpretada segundo os cânones de seu culto, em que o simbolismo dos limiares é muito acentuado.

A instituição das festas de largo remonta à Europa católica, ou seja, às festividades que lá, desde a Idade Média, eram celebradas em honra de santos padroeiros ou em outros momentos destacados da liturgia. No velho continente, essas efemérides mantiveram pelo menos até o século XVII o caráter dúplice resultante da contraditória articulação de sagrado e profano. Por vezes verificava-se um autêntico confronto entre, de um lado, a perspectiva do alto clero (que coincidia com a da classe dominante) sempre a insistir na hierarquia, na ordem estabelecida, no cerimonial solene – e, de outro, a cultura popular, a visão de mundo dos subordinados, com ênfase no corpo e nos desejos, na *communitas*, no humor levado aos gestos excessivos e aos tons grotescos. (BAKHTIN, 2008) Assim é que, em paralelo com cerimônias canônicas, também ocorriam *mock-rites* como o *Risus Paschalis* bávaro (proibido por Clemente X, em 1676) ou a *Festa Stultorum*, encenada no começo do ano, por altura das comemorações litúrgicas da circuncisão de Jesus: uma espécie de carnaval de motivação religiosa que se irradiou a partir do norte da França,

alcançando diversas regiões da Europa.³ Sabe-se que mesmo procissões solenes de dias santos canônicos se carnavalizaram, a exemplo do que sucedeu com a de *Corpus Christi*. Bakhtin bem o mostrou na admirável obra já citada.

Não admira que as Lavagens tenham tomado esse caráter. Na Bahia, elas penetraram em ciclos festivos de celebração regular e formaram tradição. Surgiram até versões seculares e *mock-rites* baseados nesse rito. Eu mesmo descrevi uma paródia carnavalesca da consagrada Lavagem do Bonfim, paródia esta que era encenada por travestis em plena Terça-Feira Gorda, na Praça Castro Alves, então um ponto “quente” do carnaval baiano. Assistindo-a, podia-se até pensar que a irreverência dos protagonistas da lavagem momesca das escadarias do antigo prédio da Biblioteca Pública traduzia sua oposição ao mundo religioso, seu despreço pelo ritual que mimavam de forma cômica, seu desejo de zombar do sagrado. Mas isso seria um grande engano. Conheci bem um dos promotores da “cerimônia” bizarra que o povo aplaudia sempre, entre gargalhadas, mas irritava a polícia: o falecido pintor Babalu, meu saudoso amigo, liderava a brincadeira. Babalu era um homem religioso, devoto do Senhor do Bonfim e de Oxalá, um respeitado pai de santo.

Não são necessariamente irreligiosas as pessoas que acompanham as baianas no cortejo das Lavagens cantando, rindo, bebendo, namorando, fazendo chistes. Ao contrário. Devotos sinceros de São Bartolomeu participam jocosamente da curiosa “procissão” que encantou a lourinha de Bartô. Não é seu propósito, de modo algum, avacalhar a celebração do padroeiro, como talvez pensasse um observador desavisado. Longe disso. Goza-se da licença oportunizada por uma festa popular que tem uma dimensão religiosa e também incorpora folia.

3 Ver a respeito Cox, (1974, p. 11); Heers, 1987, Hughes (1985), Wulf (1970, 2000). Esta espécie de carnaval perdurou até o século XVI, no norte da França e em outras regiões. No seu transcurso, até padres geralmente piedosos e cidadãos ordeiros se mascaravam, entoavam cantigas humorísticas de duplo sentido, dedicavam-se a sátiras e folguedos. Membros do baixo clero se fantasiavam com os paramentos de seus superiores e arremedavam os rituais solenes da Igreja e da Corte. Então se costumava escolher também um rei palhaço ou um bispo guri para presidir o festejo e chegava-se a ponto de mimar de forma zombeteira a celebração da missa. Um mimo espetacular dessa ordem era a Festa do Asno de Rouen em que um folião oficiante, fantasiado de padre com máscara de burro zurrava sua paródia de missa cantada em face de um altar de comédia. A propósito, ver também Souza Netto, 1999.

Chamou-me a atenção na bonita Lavagem maragogipana uma coisa que escapou a Bartô (a crônica de João Felício não a registra): a atitude de moças que se divertem à larga no cortejo, rindo e fazendo chistes, desafiando os homens numa zombeteira provocação. Isso me lembrou certos ritos de que a etnografia “sulameríndia” tem registro.

Não é a mesma coisa, por certo: nos rituais indígenas em que fui levado a pensar ocorre uma autêntica disputa entre os gêneros, com mútuas zombarias em que o órgão genital de cada sexo (descrito/simulado através de imagens um tanto bizarras) torna-se objeto de “ataque” derrisório pelos membros do sexo oposto.⁴ Esses impropérios (que também têm qualquer coisa de celebrativo) são programados de forma “canônica”, constituem momentos litúrgicos *per se*. Já a aclamação da Lavagem maragogipana resulta da cristalização de um ato coletivo espontâneo que se impôs explorando uma oportunidade: inseriu-se no corpo de um rito no qual não era previsto nem esperado.

A Lavagem, em si, já corresponde a uma “invasão” do campo ritual controlado pela Igreja, que não a aceita de modo algum, apenas tolera, de má vontade, sua realização. Tolerar, é bom que se diga, por não ter como acabar com ela.

Há um toque de rebeldia no procedimento em juízo. A moral sexual que se impôs com o catolicismo ao Recôncavo negro, à Bahia pobre, é, de fato, muito restritiva. Por longo tempo, a carne foi denunciada nos púlpitos como inimiga da alma. A renúncia formal ao sexo enquanto condição de exercício do sacerdócio na ICAR era ostentada como sinal de sua virtude. Ainda é: figura uma justificativa, entre outras, do poder de que o clero se investe. Vê-se bem que a Lavagem desafia a igreja e o clamor desaforado escarnece de um código moral estabelecido, que ela ratifica.

O povo dá-se uma licença. Mas este comportamento não é obsceno. A obscenidade envolve um propósito agressivo de humilhação, um conato de rebaixamento, uma vontade de degradar (ou degradar-se), um abuso ostensivo. Não há esse componente no ato em exame. Bem ao contrário, ele tem um efeito catártico. Eu o senti do mesmo jeito que a lourinha do conto. Sempre achei feio o nome aclamado na festa maragogipana. Mas a aclamação jubilosa

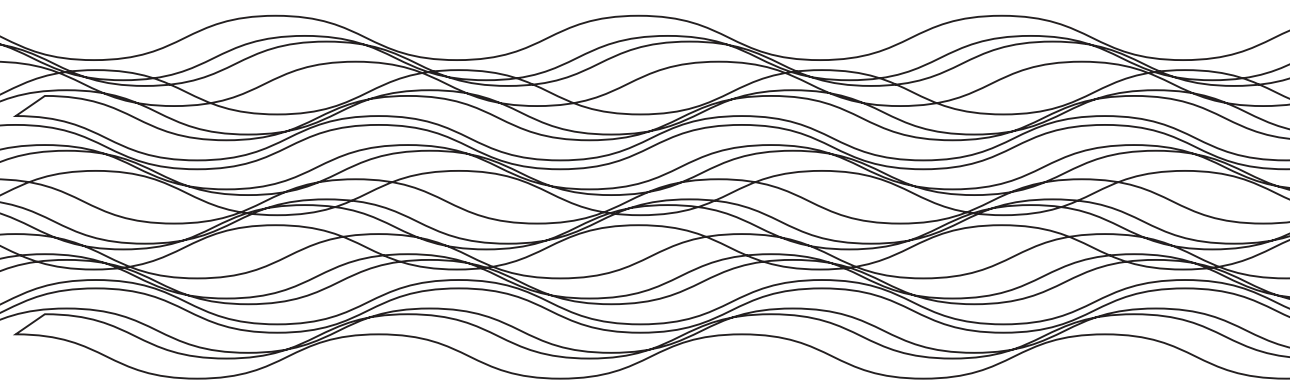
4 Ver a propósito LAGROU, 2009. Cf. também MELLO, 2005.

o fez bonito. De fato, a alegria era tanta que o danado se encantou. Sou grato a essa beleza, à pura festa, ao bom humor da alegre celebração.

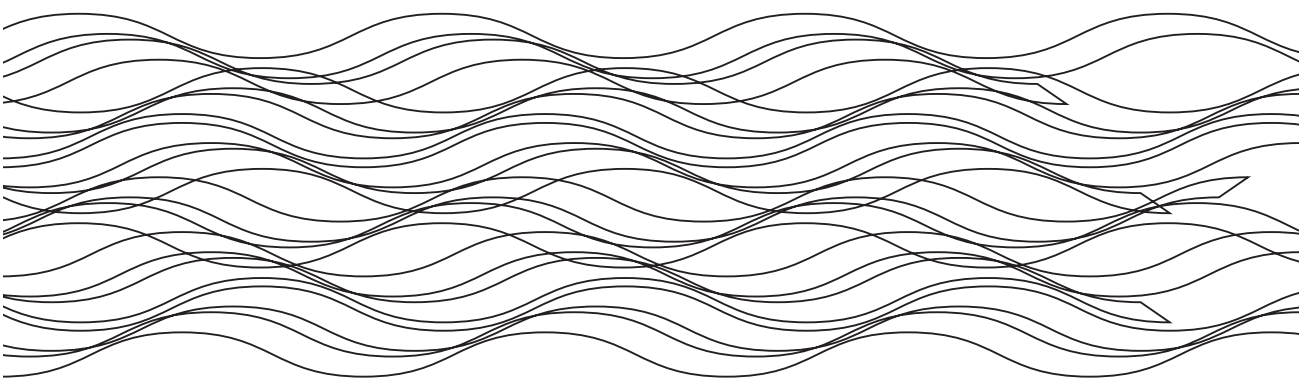
REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 6. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília, DF: Ed. UnB, 2008.
- BONFIM. In: ENCICLOPÉDIA Barsa. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica Editôres, 1965. p. 188-189. v. 3.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Some collective expressions of obscenity in Africa. *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, London, v. 59, p. 311-331, 1929.
- GLUCKMAN, M. 1935. Zulu women in hoe culture ritual. *Bantu Studies*, Vaduz, n. 9, [1963].
- GLUCKMAN, M. *Order and rebellion in tribal Africa: collected essays with an autobiographical introduction*. London: Routledge, 2004.
- HEERS, J. *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva; Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, 2001
- HUGHES, D. G. Another source for the Beauvais Feast of Fools. In: SHAPIRO, A. D.; BENJAMIN, P. *Music and context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 14-31.
- KENSINGER, K. *How real people ought to live: the Cashinawa of eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- LAGROU, E. O riso grotesco e o riso festivo: narrativas e performances Kaxinawa. In: CAVALCANTI, M. L. V. C.; GONÇALVES J. R. S. (Org.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2009. p. 169-196.
- McCALLUM, C. *Vampire bats and torotoise necks: a reanalysis of rituals of sex antagonism in Amazonia*, 1989.
- McCALLUM, C. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford; New York: Berg, 2001. Mimeo.
- MELLO, M.I.C. *Iamurikumã: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. 2005. 335 f. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

- MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2003.
- OBEYESEKERE, G. *The work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- RIVIÈRE, C. *Les rites profanes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995
- SERRA, O. *Hino homérico II: a Deméter*. São Paulo: Odysseus, 2009
- SERRA, O. J.; VATIN, X. Manifestações culturais no Recôncavo da Baía de Todos os Santos. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- SERRA, O. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola*. 1979. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1979.
- SERRA, O. *Ronda: oratório malungo: ficções*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- SERRA, O. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SOUZA NETTO, F. B. Do sagrado ao lúdico: a festa do asno. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 21-26, 2011.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VAN DEN BERGHE, P. L. Institutionalized Licence and Normative Stability. *Cahier d'Études Africains*, v. 3, n. 11, p. 413-423, 1963.
- WULF, A. *Ein festoffizium des mitttelalters aus beauvais in seiner liturgischen und musikalischen bedeutung*. Köln: Arno Volk, 1970.
- WULF, A. The office for the feast of the circumcision from le puy. In: FASSLER, M. E.; BALTZER, R. A. (Ed.). *The divine office in the Latin Middle Ages: methodology and source studies, regional developments, hagiography*. New York: Oxford University Press. 2000. p. 324-343.



VISIBILIZANDO TEMAS E QUESTÕES



DIVERSIDADE E INVISIBILIDADE FESTIVA NA BAÍA DE TODOS OS SANTOS

Fátima Tavares & Francesca Bassi

A tradição festiva dos municípios do entorno da Baía de Todos os Santos (BTS) é muito antiga, diversificada e pouco conhecida se comparada às festas populares de Salvador. Essa assimetria evidencia a invisibilidade de muitas festas para além dos seus contextos locais e que decorre, dentre outros fatores, da midiatisação de poucos eventos e consequente ofuscamento da diversidade festiva. (TAVARES; PEREIRA; CAROSO, 2011)

A exposição midiatisada é mais intensa em Salvador, principalmente nas festas do ciclo de verão, que contam com a participação de milhares de turistas e “nativos”, mas também pode ser observada em algumas ocasiões festivas de municípios da BTS, como na Festa da Boa Morte em Cachoeira, no carnaval de Maragogipe ou no São João de São Francisco do Conde.

Mas a diversidade festiva da BTS extrapola em muito esses poucos eventos. Temos festas religiosas católicas, evangélicas e de candomblé; procissões

marítimas; festejos do ciclo natalino, com reisados, ternos e “queimada da palhinha” (festa de queima das palhas do presépio); festas de passagem de ano, como os “aruês” e “barquinhas” (comemorações onde o ano velho é despachado no mar); Lavagens (de igrejas, escadarias, ruas, becos, apicuns, “coroas” etc); Presentes de Iemanjá; Carnaval (com blocos variados e afoxês dentre outras manifestações); Trezenas de Santo Antônio, festas de São João e de São Pedro; Independência da Bahia; corridas ou bordejos de canoas, além de corridas de “canoinhas” (canoas em miniatura); manifestações folclóricas como a “Santa Mazorra” e a “Esmola Cantada”, em várias localidades, o “Lindro Amor” de São Francisco do Conde (peditórios para realização de festas), além de eventos musicais (fanfarras e filarmônicas) e festas de folclore.

É interessante observar, ainda, que comemorações populares da BTS como a “Independência da Bahia”, guardam especificidades locais: o festejo ocorre em 25 de junho em Cachoeira; em 29 de junho em São Francisco do Conde,¹ em 2 de julho em Salvador e no início de janeiro em Itaparica, sendo nomeado de “Independência de Itaparica”.² (BALDAIA, 2011; MOURA, 2007)

Neste capítulo³ procuramos delinear algumas questões referentes à abordagem conceitual da festa para, em seguida, “testar” a potencialidade dessa abordagem na investigação da diversidade festiva da BTS (e não apenas das festas mais conhecidas), transformando-a em questão “boa para se pensar” não apenas os domínios da festa, mas também a festa como perspectiva para a compreensão das formas de viver das populações dessa região. (PEREZ, 2012; TAVARES, 2012)

1 As tropas que vieram de Cachoeira passaram em Santo Amaro e chegaram em São Francisco do Conde nessa data.

2 São vários dias de festa e dentre as atividades existe a apresentação do grupo cultural Os Guarany's com a encenação teatral da “Roubada da Rainha”.

3 Este trabalho é fruto da pesquisa “Lazer, festividades e Patrimônio Cultural na Baía de Todos os Santos”, com financiamento pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), que faz parte do conjunto de pesquisa do grupo Observabaía, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Como a pesquisa se encontra em andamento, ainda não dispomos de informações aprofundadas da totalidade da BTS (que compreende os 14 municípios que circundam as águas das Baías de Todos os Santos, Iguaçu e Aratu). Concentramos nossas observações nos já pesquisados: Madre de Deus, Candeias, São Francisco do Conde, Salinas da Margarida e as Ilhas de Salvador (Ilha de Maré, dos Frades e de Bom Jesus dos Passos).

Numa discussão detalhada sobre os problemas que envolvem a “frouxidão” conceitual da festa, Léa Perez (2012) busca uma alternativa à perspectiva recorrente do que ela caracteriza como “festa-fato” para a “festa-questão”. Segundo a autora, a abundância de trabalhos orientados pela perspectiva da festa-fato acaba levando à ideia da festa como um epifenômeno de algo que lhe é exterior e do qual seria sua expressão. Esse viés, no entanto, deixaria de lado a festa como perspectiva, ou festa-questão.

De fato, como lembra Perez (2012), a discussão conceitual da festa costuma ser desviada para “polos” mais atrativos como o ritual ou a religião. Essa é uma tradição na antropologia desde as abordagens de Durkheim e Mauss, nas quais a centralidade da festa é afirmada, mas sem uma conceituação sobre sua especificidade. Temos assim, enfatiza Perez (2012), um estatuto paradoxal da festa na antropologia: é central, mas ao mesmo tempo é um epifenômeno ou expressão do social apenas⁴. Mas o argumento da autora vai em outra direção: festa é criação e não apenas expressão. À festa-fato, substancializada, tomada em suas funções, sem autonomia em relação ao social e reificada, temos a alternativa da festa-questão ultrapassando o empírico, fenomênico e autoevidente conteúdo da festa. Para apreender a festa em seu potencial criativo, como festa-questão, é necessário compreendê-la não como “um objeto a ser descrito”, mas abrir à “experimentação humana o campo do possível”.

Se, como ainda enfatiza a autora, a festa deve deixar “de ser um fato sociológico para se tornar uma virtualidade antropológica” (PEREZ, 2012, p. 35), podemos explorar esse potencial contornando a questão sobre o que a festa deve ser para nos perguntarmos sobre o que a festa pode fazer. Em outras palavras, se a festa-questão abre a possibilidade para compreendermos seu potencial criativo e não apenas expressivo (a festa expressa o comunitário,

4 Perez (2012, p. 26) apresenta alguns deslizes recorrentes das concepções de festa: festa e divertimento; festa e ritual; festa e espetáculo “embora possa ser também um espetáculo – sem dúvida hoje em dia, com sua expropriação para efeitos de patrimonialização tendo em vista políticas de incremento de turismo, é o que mais acontece – distingue-se dele, pois exige a participação ativa.” Outros deslizes possíveis: “modelo de tipo sociológico” (festa arcaica) e “modelo de tipo histórico” (festa tradicional).

o ritual, o social e outras dimensões possíveis), ela ainda pode estar comprometida com definições conceituais, ainda que não essencializadas. Se a festa transforma, cria e propicia, então, os devires da festa, seus pontos de fuga podem ser estratégias interessantes para deixarmos-nos ser afetados por ela. O que festa faz? Ao invés de: o que a festa é? A mudança da pergunta promove um deslocamento interessante, análogo ao sugerido por Latour (2008) com relação ao corpo. Do ponto de vista de uma teoria do corpo, não é interessante compreendê-lo enquanto *locus* de capacidades inatas: como caracterizar o corpo como entidade já pronta para experienciar o mundo quando seria melhor reconhecer que ele não tem fronteiras definidas, seus órgãos sendo “efetuados” pelos eventos ou equipamentos materiais que os tornam sensíveis? (TAVARES; BASSI, 2012)

Faremos o mesmo com a festa? Se a festa mobiliza a criação da cultura e não apenas a expressão da cultura, então o que a festa faz fazer? Isto é, como a festa efetua mundos sociais tornando-os sensíveis e experimentáveis para as singularidades (individualizadas ou não), coletividades (e outras possibilidades identitárias)? Como explorar as mediações entre festa e memória? Mundos latentes, mas ainda não delimitados, que se efetuem por meio de fenômenos festivos? Podemos pensar que a festa desencadeia modos eficazes de os fazer presente? (SEVERI, 2005) Em suma, o que a festa desencadeia?

Seguir esse caminho nos livra, por um lado, de alguns dilemas sobre a delimitação de fronteiras substantivas (a festa é isso ou aquilo) ou semiológicas (a festa diz isso ou aquilo). Por um lado, no momento que um evento se transforma (ou “vaza”) em festa, cabe investigar o que foi criado, postulando, segundo um caminho indicado por Garrabé (2014, p. 3), que toda criação performativa e estética envolve uma epistemologia da relação, esta sendo compreendida como um “fenômeno que age, forma, deforma e reforma o vínculo”.

Olhando a associação da festa com as identidades territoriais (de grupos, comunidades, povos etc.), é interessante, portanto, investigar as formas pelas quais seria ela capaz de ativar a memória e atar vínculos. Considerando a dimensão emblemática (não se sabe muito bem o que a festa diz) de muitos eventos festivos, qual seria o impacto das percepções, das imagens e das técnicas específicas (corporais, musicais, rítmicas, cênicas etc.) que a festa movimenta ou recupera para nutrir identidades locais? Nos dados etnográficos

que seguem é possível notar como a festa é vivenciada como uma questão que forma e reforma a relação com a memória local, em contraste com fenômenos de superposição institucional, pública e política à iniciativa popular, associada aos planejamentos municipais dos eventos.

OFUSCAMENTO MIDIÁTICO E PATRIMONIALIZAÇÃO DA DIVERSIDADE FESTIVA

O “ofuscamento” da diversidade festiva pode ser facilmente observado em Salvador, como no carnaval, seu maior ícone, onde a mediação dos blocos de axé e outras iniciativas da prefeitura invisibilizam a diversidade das iniciativas na cidade. Esse ofuscamento, no entanto, se estende para além da capital, produzindo impactos nas cidades da BTS. O sucesso do carnaval de Salvador é um bom exemplo de como um grande evento contribui para o esvaziamento de iniciativas locais.

Mas esses impactos não se restringem a megaeventos como o carnaval. Em outras ocasiões festivas podemos observar a invisibilidade de pequenas localidades, mesmo em situações de grande investimento comunitário. É o caso, por exemplo, da procissão marítima de Nossa Senhora dos Navegantes, que acontece no início de janeiro entre Salvador e a Ilha de Bom Jesus dos Passos. É uma procissão com muitas embarcações que sai da Rampa do Mercado, na cidade baixa de Salvador, mas que não costuma ser noticiada (ao contrário da procissão de Bom Jesus dos Navegantes, em 1º de janeiro, amplamente noticiada pela mídia impressa e televisiva).

O ofuscamento também pode ser relacionado a uma certa “especialização” festiva promovida pelas prefeituras municipais, que buscam investir em determinados eventos para arregimentar a população de várias localidades. Essa movimentação pode ser observada, por exemplo, na porção norte da BTS (Madre de Deus, Candeias e São Francisco do Conde).

Assim, no calendário desses municípios convive-se com uma distribuição combinada de festas e eventos, produzindo certas especializações dos festejos. Em Madre de Deus temos a concentração dos esforços da prefeitura nos eventos do ciclo de Verão, especialmente o “Madre Verão” e o carnaval, deixando os festejos juninos para São Francisco do Conde. O município de

Candeias, por sua vez, parece investir pouco em grandes eventos festivos nos ciclos de verão e junino, decorrente de sua localização muito próxima tanto de Madre de Deus, como de São Francisco do Conde. A distribuição combinada de eventos festivos também aparece entre localidades próximas, seja dentro do município ou entre municípios. Esse é o caso, por exemplo, da festa de São Pedro do bairro “Cação” em Madre de Deus, que não se realiza no dia 29 de junho para não coincidir com a festa da Ilha de Bom Jesus dos Passos (Ilha próxima ao município). É o que explicita uma marisqueira de Madre de Deus:

*Tem a missa lá no Cação, a procissão no mar, e depois cada um faz sua festa, nas suas casas... Mas esses tempos a gente nem tá fazendo a procissão, esse ano não vai dar nem pra fazer, o padre tá doente, tá até operado. A gente não pode fazer dia 29 [de junho], porque tem a de Bom Jesus.*⁵

A distribuição das festas religiosas pelas localidades (no município e intermunicipais) também leva em consideração a disponibilidade dos padres, como explica uma entrevistada da localidade de Costa de Fora, Ilha dos Frades:

Muda, muda por causa do padre, que é pra Santo Estevão, ele é pra Maria Guarda, pra Madre Deus, né? Então ele pede pra gente vê uma data que possa não ser igual a [Festa de] Nosso Senhor dos Passos. Porque Senhor dos Passos é [dia] primeiro até seis. Ai nós bota. No ano passado foi dia 23 [de janeiro] aqui, esse ano d'agora foi 12.

Processos de patrimonialização da cultura também podem estimular a “especialização” de certas festas em detrimento de outras, produzindo impactos para as especificidades locais. No município de São Francisco do Conde temos uma diversidade muito grande de eventos, muitos deles decorrentes de estratégias municipais de valorização da cultura local, política que, no entanto, gera controvérsias em torno do seu real alcance. (LORDELO, 2009) Na localidade de Caípe de Baixo, observamos as ambiguidades da política cultural. Vários entrevistados indicam a revitalização das tradições festivas

5 As entrevistas apresentadas neste capítulo foram realizadas durante trabalho de campo realizado em duas etapas: a primeira, em abril de 2013, e a segunda, em junho de 2013. Foram visitados sete municípios, compreendendo sedes municipais, distritos e localidades previamente definidas, sendo estas: Madre de Deus, Candeias, São Francisco do Conde, São Sebastião do Passé, Salvador (Ilha de Maré, Ponta de Nossa Senhora de Guadalupe, Ilha do Frade, Bom Jesus dos Passos), Salinas da Margarida e Itaparica.

locais, como a citada por uma marisqueira, sobre a volta da fanfarra durante os festejos de Nossa Senhora da Conceição, realizada no local:

Dia de Nossa Senhora da Conceição, aí tem procissão na rua que sai com a dor do santo, e tem a lavagem da igreja que é aqui na frente você deve ter visto a igreja, e sai aquelas fanfarras de antigamente que aqui o pessoal de São Francisco tá recuperando isso daí. (Marisqueira, Caípe, São Francisco do Conde)

Por outro lado, como estratégia para otimizar a participação da população, observa-se a “repartição” das festas pelas localidades entre municípios. Assim, em Caípe de Baixo e Caípe de Cima, localidades em São Francisco do Conde que ficam próximas à Madre de Deus, não existe investimento da prefeitura nos festejos do carnaval. Como aponta uma moradora: “Não, carnaval não. Tem em Madre de Deus, Candeias não tem, São Francisco tinha, mas foi decretado que agora não tem mais, mas aqui em Madre de Deus tem.” (Marisqueira, Caípe, São Francisco do Conde). Nessa localidade, vários entrevistados reclamam que quase não há festas no lugar: não há carnaval nem São João. Apenas as festas promovidas pela prefeitura (a festa de Nossa Senhora da Conceição é citada como exemplo de festa patrocinada pela prefeitura).

A distribuição geográfica dos eventos também ocorre dentro do município. Em São Francisco do Conde, na localidade de Santo Estevão, um líder comunitário, nativo do lugar, reclama que não há mais São João e que a prefeitura concentra tudo na Sede. Como sugere esse entrevistado, além do problema da “repartição dos festejos” (ou como sua consequência), as disputas políticas acabam se transferindo para a preparação das festas, “contaminando” (contrafazendo) as sociabilidades locais e “descaracterizando” as expectativas locais. As transformações das festas implicariam num esvaziamento das tradições locais, com a entrada (incidência) da política na realização dos eventos:

Tinha essa tradição muito forte. Daí foi perdendo, porque a política entrou no meio, a política partidária [PI] entrou no meio, quando ela começou a se perder, a prefeitura começou a se vender, acabou! Destruiu tudo isso aqui. Então, isso aqui foi uma cultura que acabou. Hoje não se tem mais essa... essa cultura. Graças a isso, também, acabou tudo! Hoje, nós vivemos em conflitos imaginários. Imaginariamente, nós somos unidos, só imaginariamente. [...] E aí a prefeitura aí [...], cheia de milhões pra jogar fora, faz um mega São João, ou seja, carnavalização! Um carnaval misturado com São João,

atrai várias pessoas de fora [II], e aí começa a vender aquela propaganda, aquela mídia, aquela coisa toda... Mas a verdade, o natural, a gente, o eu, nós queríamos, na verdade, é o que? Nós queríamos o que? Que era devolver nosso São João. A gente voltar a saber unir as pessoas, a dançar, a fazer aquele forro, aquele samba roda, aquelas fogueiras, assar aquele milho. (Líder comunitário, Santo Estevão, São Francisco do Conde)

A percepção de que as iniciativas da prefeitura descaracterizam a diversidade e autenticidade locais também é explicitada no relato de um funcionário público, morador da Sede:

Eu acho que São Francisco do Conde perdeu muito, a partir do momento que a prefeitura, não interessa nem dizer quem foi o prefeito... mas a partir de um momento da história de São Francisco, as festas populares, né? O nome já diz... populares... passaram, na verdade, a ser dominadas pelo poder público. A partir daí as festas perderam muito da sua originalidade, se descaracterizaram na verdade. O São João, festa que domina hoje... pra mim é o São João de São Francisco do Conde é o maior São João do Recôncavo, um dos maiores né? Mas a nível de caracterização do que era antigamente, da participação popular do povo de São Francisco do Conde... mudou muito. (Funcionário público, Sede)

A consciência da própria competência festiva, frustrada pelas políticas públicas, marca, portanto, os discursos dos interlocutores. Trata-se da percepção de desqualificação das expressividades locais, uma potencialidade estética territorializada, constituída por linguagens e corporeidades específicas. Tudo se passa como se o poder local, no sentido da “faculdade de ação”, se encontrasse dominada pelos ritmos do poder político-partidário e “a-cultural”, segundo as palavras dos entrevistados. A potencialidade política de emancipação ligada aos atos performáticos (BUTLER, 2004) parece estar, nos casos citados, retraída, embora certas possibilidades de descompressão sejam presentes nos dados sobre festividades na BTS, como veremos a seguir.

Num contraponto interessante às estratégias das municipalidades de patrimonialização da cultura, nas Ilhas de Salvador encontramos muitas festividades locais sem apoio significativo do poder público, onde se destaca a força das organizações comunitárias, como explicitam nossos interlocutores da Ilha de Maré, aliada a iniciativas individuais, como na procissão marítima de Nossa Senhora do Parto, em Costa de Fora, Ilha dos Frades, iniciada por um morador do lugar.

No depoimento de uma líder comunitária de Praia Grande, Ilha de Maré, sobre as festividades do dia 1º de fevereiro, é significativo a importância das relações comunitárias para que a tradição da procissão marítima não se perca nas festas de padroeiro:

[...] porque os pessoal de antigamente tinha um saveiro à vela e tinha a canoa. Então, na época da festa, eles colocavam os pano e ia fazer o acompanhamento marítimo, vários saveiros, todo mundo acompanhando um saveiro que ia com a santa. Só que os barcos a vela foram acabando, aqui só tem um. Aí surgiu os barcos a motor, só que os donos de barco, eles não querem levar pessoa sem ganhar dinheiro, porque ele tem despesas, de graça eles não levam. O que eu pensei: essa cultura não pode acabar, Nossa Senhora das Neves já tinha acabado. Como a gente tinha um barco da Associação, aí eu fiz assim: vamos comprar camisa pra esse grupo de samba de roda, vamos manter o acompanhamento de Nossa Senhora das Neves. Olha o que a gente vai fazer: a gente tem um barco, eu compro o óleo e elas compraram as camisas, foi dois reais na época, aí fomos, foram três barcos. Aí no outro ano a gente foi de novo e já foi cinco. Hoje já têm vários, isso foi Nossa Senhora das Neves. O de Santana também tinha, só que aconteceu, acabou o de Santana, ficou a festa de Santana sem acompanhamento [marítimo]. Eu fiz a mesma coisa: a gente saiu daqui e pegou um grupo de Santana e foi, na época de Santana não tinha essas canoas de fibra. Aí nem eu vou mais pro de Santana, mas enche, porque formou assim, cada barco eles alugam e faz um grupo e compra roupa. Aí um quer a coisa mais bonita do que outra, a apresentação mais bonita, aí eles mesmo reúnem 50 em um grupo, 50 em outro e faz e aqui em Praia Grande [Jogo Aberto, uma espécie de “competição” entre embarcações] [...] Jogo Aberto que foi a gente que criou, aí esse jogo aberto ficou assim, as mulheres do cara que já eram casada, ficava na parte da mulher e os homens ficava na parte dos homens. Aí eram dois barcos: um de mulher e outro homem e continua até hoje, e os outros barcos

vai misto mulher e homem, o outro só mulher, outro só homem, mas a tradição mesmo é o Jogo Aberto [...] (Líder comunitária, Ilha de Maré, Salvador)

A líder comunitária costuma organizar vários eventos para valorização das identidades locais: “[...] porque a gente faz e consigo, assim, trofêu, faço corrida de canoa, corrida de jegue, de cavalo, tudo a gente faz, é pra cultura não acabar, porque aqui tem muita gente cristã”. Em seu relato sobre a organização do Presente de Iemanjá, realizado no dia 2 de fevereiro sobressai sua iniciativa:

Eu que faço o presente da comunidade, aí eu faço samba de roda, é assim: as pessoas mandam presente, aí eu faço o balaio, esse rapaz que entrou aqui que faz o balaio, dois balaio, um de Iemanjá e outro de Oxum, tudo que vem no balaio fica numa mesa aqui em casa, com as velas acesas, tudo que o pessoal manda eu vou botando no balaio, quando dá de noite, eu que faço as camisas, organizo as camisas, às vezes um amigo meu que doa, aí eu distribuo as camisas, a gente vai pro mar coloca os presente, quando vem a gente faz um café da amanhã ou xinxim, aí eu compro cerveja e faz o samba aí, eu sambo tanto, o dia todo, a gente se diverte, aqui chega caboclo, eu não tô nem aí.

Na narrativa acima, a festa contém elementos heterogêneos que conseguem estabelecer interações coletivas de diferentes naturezas. Tanto os jogos competitivos, onde estão presentes conexões entre humanos, não humanos e território (marítimo e terrestre), quanto as performances musicais e rituais são relatadas como predicados de uma identidade localizada, fortalecedora do vínculo comunitário. Impossível não ressaltar a complexidade do último relato, que coagula toda uma dimensão estética que atinge os sentidos (a culinária, a música, a dança, o ritual de matriz afro-brasileira), resgatando o plano “molecular” da percepção e das impressões corpóreas. (DELEUZE; GUATTARI, 1991) Uma estética que contrasta com a ética anti-festiva cristã, relativamente recente, embora capaz de desarticular agregações festivas tradicionais.

Em contraste com as agregações coletivas de tipo midiático (as festas que correspondem à “carnavalização” citada) são, nestes casos, explicitadas festividades e estéticas percebidas como mais “autênticas”, comunitárias, identificadoras. Não reproduzíveis segundo esquemas pré-definidos pelo poder público, estes eventos contrastam com planejamentos e estruturas

temporais impostos e com as amplificações de fruição exercitadas pelas mídias e pela indústria cultural. Enfatiza-se, portanto, no relato, o sentimento comunitário local, marcado por uma certa improvisação e criatividade da própria comunidade na busca de meios ou recursos aptos a recuperar tradições locais. A interlocutora indica como as políticas culturais e a consequente reprodução estética “de ampla escala” são explicitamente percebidas como agressões à tradição, cabendo às comunidades uma obra de resgate e de oposição à homogeneidade ou invisibilidade festiva. Este processo de recuperação da tradição compõe, sem dúvida, a versão local de resistência aos processos de subjetivação associados à indústria cultural, subjacentes ao planejamento público de eventos, que impondo os próprios ritmos de produção e comunicação midiática, tenta mobilizar percepções, cognições e afetos de forma abrangente, homogênea e massificada (PICARELLI, 2012), desalojando ao mesmo tempo capacidades organizacionais, produções festivas e identidades estéticas locais.

TERRITORIALIDADES EM “TRANSGRESSÃO” NAS FESTAS MARÍTIMAS

Na BTS encontramos muitos festejos em que se expressam territorialidades que transgridem os limites das municipalidades, desenhando territorialidades marítimas como as procissões, presentes de Iemanjá, corridas de canoa e festas de passagem de ano (“aruês” ou “barquinhas”). Essa variedade é mais ou menos intensa a depender da localidade, mas alguns eventos do calendário festivo configuraram cartografias diferenciadas. Nos municípios da BTS, incluindo também as Ilhas de Salvador (Bom Jesus dos Passos, Frades e Maré), existem várias procissões marítimas, evento muito valorizado pelas populações locais, não apenas por seus aspectos religiosos, mas também pelo divertimento e beleza do espetáculo.

Nos relatos também encontramos indicações sugestivas das especificidades da cartografia festiva marítima, que compreende a procissão através dos locais de saída das embarcações e dos trajetos pelas ilhas da BTS. Assim, pode-se sugerir que uma marisqueira entrevistada não caracteriza a procissão de Monte Serrat (que ocorre em 1º de janeiro, Nossa Senhora dos Navegantes)

como um evento exclusivo de Salvador. Embora ela explicita que o trajeto da procissão não se inicia nem finaliza no município de Madre de Deus, a saída de embarcações do município para participar da festa implica, em alguma medida, no seu reconhecimento como um evento do lugar, configurando um território expandido pelos seus participantes.

P: Quando é a festa do Bonfim?

R: A data assim eu não me lembro.

P: Mas tem uma procissão marítima? Igual a que tem em Bom Jesus?

R: A daqui de Nossa Senhora, a festa do Bonfim, aí vem um santo e bota no barco e os pescadores daqui de Madre de Deus junto, é lindo. Aí vem gente de Maria Guarda, vem gente dessas ilhas todas.

P: Mas aí o trajeto é como? Sai daqui e vai pra onde?

R: Eles vão pra cada ilha, e aí cada ilha faz a saudação e solta um monte de foguete, digamos, como foi o caso da [procissão marítima] de Bom Jesus. A de Bom Jesus vem aqui em frente à Igreja, aí solta um monte de foguete e depois vai pra lá pra Maria Guarda e vai seguindo. Cada ilha para todo mundo e solta os foguetes.

P: E na ilha de Maria Guarda, de Paramana vai também? Também tem procissão que sai de lá? Tem festejos?

R: Paramana tem também, agora são os pescadores das ilhas todas que acompanham, é uma coisa linda. Tem uma também que sai daqui pra ir pra Salvador.

P: Você lembra o nome?

R: Nossa Senhora de Monte Serrat. E vai em Salvador e volta ali onde tem a Boa Viagem, naquela ponte, aí o pessoal deixa o barco atracado ali, vem e depois volta para Salvador. (Marisqueira, Sede, Madre de Deus)

Esse sentimento de pertencimento à territorialidade da BTS também é manifestado no trecho abaixo, sobre a participação nas corridas de canoas que acontecem nas ilhas e outras localidades. Dois entrevistados de Paramana dizem ser essa festividade a coisa mais importante a ser destacada na Ilha dos Frades e explicitam a dinâmica de circularidade desses eventos:

Vem o pessoal da Costa que também tem canoa. Vem o povo de Acupe [município de Saubara]. Vem desses lugar todo, porque o pessoal que participa é tipo igual um campeonato, aí vem. Quando tem lá, também nós vai. [...] Em Acupe, quando tem, nós vai, quando tem em Madre de Deus nós vai. Quando tem em Maria Guarda [Ilha do município de Madre de Deus], nós vai. Quando tem em São Francisco do Conde nós vai... (Pescador, Paramana, Ilha dos Frades)

São estas descrições que nos levam a pensar nos latentes vínculos extramunicipais que implicam concepções territoriais (isto é, das “águas territoriais”) amplas, para além dos limites políticos e administrativos “modernos”, sendo determinadas pelas tradicionais capacidades marítimas dos navegantes. Mostram-se como uma população festiva transeunte, capaz de transgredir delimitações territoriais artificiais, devolvendo a imagem de um movimento complexo. Os eventos citados (procissões marítimas, campeonatos) indicam, implicitamente, com seus percursos, as resistências em conceber um território administrado de maneira uniforme (a municipalidade), mostrando nesta circulação de cunho comunitário as idiosincrasias festivas, verdadeiras “estrias” locais. (DELEUZE; GUATTARI, 1997) O espaço da festa é devolvido ao mar, as habilidades específicas dos navegantes, as competições e as procissões são performances constitutivas de realidades territoriais locais. O ambiente festivo forma e reforma um vínculo entre as comunidades locais, isto é, o faz presente por meio de sua dimensão lúdica competitiva ou religiosa. Todavia, como vimos, as dimensões tradicionais das festas da BTS se cruzam com os arranjos mais midiáticos e são quase sempre atravessadas, tanto pelas políticas municipais de cunho cultural, como pelas exigências da nova econômica globalizada.

FESTA, TRADIÇÃO E MEMÓRIA

A valorização das festividades convive com um reconhecimento das mudanças das festas que pode produzir efeitos diversos nas memórias locais. Em Madre de Deus, por exemplo, observa-se um leque de eventos bem diversificados durante o verão e, de modo geral, muitos entrevistados reconhecem

a cidade como um lugar festivo, percepção que se relaciona com a ideia de cidade praiana, de veraneio e de belas paisagens.

Por outro lado, as transformações das festas também são citadas nos relatos, oscilando entre uma percepção negativa e saudosista. Um pescador de Madre de Deus lembra que no natal decoravam-se as casas, que eram de barro, com areia (“muito branquinha, que “parecia neve”, coisa que não se vê mais”) e folhas de pitanga (o “mato” era pitanga e murta)⁶. Falando sobre o São João, esse entrevistado dizia que as pessoas passavam de casa em casa: “[...] e aí a gente jogava pitanga e jogava, e ficava todo bobo, aquela festa! Isso aí acabou, essas cultura, né? Cabou-se. São João a gente passava casa em casa.” (Pescador, Sede, Madre de Deus).

Já em São Francisco do Conde, apesar das críticas apontadas por muitos entrevistados, existe grande diversidade de festas de manifestações populares. Destacam-se as festas católicas realizadas em várias localidades, como procissões terrestres e marítimas e suas Lavagens; no ciclo natalino, o reisado e a “queima da palha” na Ilha do Paty; a diversidade das manifestações carnavalescas, como blocos, afoxês, concursos de samba e outros eventos; o extenso calendário dos festejos juninos e outras manifestações culturais como o “Lindro Amor” (manifestação que também existia em São Sebastião do Passé e Candeias, mas atualmente só encontrada neste município), a “Santa Mazorra” em algumas localidades, a “Esmola cantada” em Monte Recôncavo.

No entanto, apesar dessa diversidade, também em São Francisco do Conde o saudosismo do passado aparece nos relatos. Encontramos interlocutores que citaram exemplos de festejos que já não existem mais em suas localidades, como a tradição da “Santa Mazorra” que acontecia durante o São João em Caípe de Baixo:

São João elas saiam com uma garrafa com água e umas folhas dentro da garrafa na cabeça, saía de casa em casa cantando Santa Mazorra, nem lembro mais como canta... E pedia de casa em casa qualquer coisa, podia ser alimento, podia ser dinheiro, qualquer coisa, isso era pra reunir pra no dia 2 de julho fazer a festa. (Professora aposentada, Caípe de Baixo)

6 No ciclo natalino destaca-se a existência da festa da “queima da palha” (festa com procissão, em que se queima a palha do presépio da Igreja Matriz), cerimônia católica em franco declínio.

Também em Santo Estevão foi citado o desaparecimento da “Santa Mazorra”, como lembra o líder comunitário local:⁷

Santa Mazorra era assim... tipo uma cultura, né? Quando passava o São João, o São Pedro, aí a gente fazia a Santa Mazorra. A gente saía com uma turma com uma garrafa. Pegava uma garrafa, botava uns galhos dentro, dizia que era uma santa. E aí ia contando de casa em casa, né? “Aqui tem Santa Mazorra.” Aí... “Pedindo [ajuda] pra fazer rapadura” [cantando]. Aí ia você andando [...], cinquenta, dez centavos, um centavo, um real. Contribuindo, ou dava pato, galinha. Aí quando acaba tava aquilo tudo, todo mundo comia, bebia até umas horas. Então, assim, nós éramos muito mais unido, muito mais unificado. (Líder comunitário, gari, Santo Estevão)

Uma tradição de festejo de virada do ano que teria se perdido é relatada por um entrevistado de Monte Recôncavo:

Toda virada de ano quando faltava uns 20 minutos pra meia-noite, subia uma galera com folha de corona, aroeira, passando na rua como se tivesse fazendo sacodimento nas casas, com batucada pelo meio da rua, quando chegava meia-noite numa rua aqui chamada Buracão – que é um buraco mesmo – todos jogavam os galhos nesse buracão. E tinha uma música. “vamos, vamos apreciar / enterrar o ano velho que o novo vai chegar”. E eu no meio... Nas minhas pesquisas não consegui encontrar essa manifestação em outra comunidade. Mas as pessoas pararam de fazer porque hoje é do diabo, não é mais de dentro, não é do ser humano, não é coletivo. (Professor, Monte Recôncavo)

A valorização do passado e a consequente “descaracterização” das festas no presente também podem ser objeto de críticas das políticas municipais de fomento à cultura, mesmo reconhecendo-se a sua beleza e importância local.

7 Sobre a tradição da “Santa Mazorra” em Santo Estevão, a entrevistada (funcionária pública aposentada, Santo Estevão) apresenta a letra de uma música juntamente com a descrição do festejo: *Aqui tem Santa Mazorra/ Com seu cabelo em pé/ Tirando a sua esmola para fazer seu café/ Aí quem me dera cachaça pra nossa guela/ Mais pra mim do que pra ela/ Santa Mazorra jurou que cachaça, não bebia/ Agora está bebendo dois alambiques por dia/ Repete: Santa Mazorra quer dinheiro, quer beber e quer samba.* Texto escrito: Santa Mazorra é um evento popular de tradição junina, que surgiu segundo a lenda de que acharam uma boneca feia e velha junto a uma fogueira e pintaram-na de vermelho, após dançarem a quadrilha, saíam no dia seguinte, com essa boneca, pendurada num cabo de vassoura, cantando, sambando nas portas das residências, pedindo dinheiro para fazerem uma feijoada e degustarem no domingo seguinte: o cântico se processa até hoje.

É o caso da corrida de canoa de Santo Estevão São Francisco do Conde, realizada em dezembro, que é detalhadamente apresentada no relato do nosso entrevistado, líder comunitário:

[...] porque o espetáculo é uma coisa linda, porque é a única corrida de canoa que você vê a olho nu. Você vê a largada e a chegada de Igreja pra Igreja. Sai da Igreja em Bom Jesus. [Ilha de Bom Jesus dos Passos] [...] Assiste o espetáculo, assim, a olho nu e já foi muito mais religioso, muito mais tradicional. [...] A nossa [festa com a corrida de canoa] não é o esporte, a nossa é religiosa. A nossa foi promessa. [...] Os nossos antepassados nos contava muito que existia uma decadência na, na, na... porque aqui o número de pescador... O número de pescadores era muito grande, muito grande. Aí pesca muito grozeira. E aí, quando... uma decadência na pesca, escassez. Aí, eles prometeram a Nossa Senhora da Conceição, dentro da fé deles, que se melhorasse essa pesca, eles fariam uma homenagem a ela todo dia oito, e isso aconteceu. Segundo, historicamente ou não, milagre ou não, aconteceu. [...] A pescaria ficou farta naquele mês. Eles pescaram muito naquele mês. Aí, eles resolverem todo dia oito fazer essa corrida. Ninguém pescava nesse dia e saía de lá de Bom Jesus pra saldar Nossa Senhora, de uma pra outra [de uma Ilha para a outra]. Fazer aquela coisa muito bonita, um bocado de canoa de vela e traquete. E aí começou a fazer essa festa, a festa. Dia oito, não ia poder assim qualquer data, ou seja, qualquer dia. [...] E aí, a pescaria de grozeira, ela é a mais forte aqui na região. Ela é... e com isso, essa festa pega muita gente, muita mesmo, ou atrai muita mais ainda, mas, porém, não tá mais religiosa. Então, o pessoal de Maria Guarda, Ilha de Maré, São Francisco do Conde. Toda essa ilha... Paramana... todo mundo vem assistir esse espetáculo, que é uma coisa linda. Até aqui, o comércio fortalece, vendo muito. Agora, o histórico... não falam. Não falam o porquê da festa, os pescadores não foram contemplados. Não é ter troféu, eles saíram de circulação. [...] A prefeitura dominou tudo, né? A prefeitura resolveu fazer, as canoas vem. Eles premeia onde eles... os caras correm, chegam aqui "foi campeão! Fulano!", pronto! Não tem mais aquela coisa de antigamente. Antigamente, o padre vinha, benzia as canoas. Aí quando chegavam, eles iam pra igreja agradecer a santa, aí fazia aquela feijoada. E assim... era muito religiosa, muito história mesmo. E acabou a tradição e virou hoje um negócio, entendeu? Hoje quem pode, pra correr tem que ter muito dinheiro, porque é muito caro o custo. (Líder comunitário, gari, Santo Estevão, São Francisco do Conde)

Mas a valorização "tradição" também explicita outras vulnerabilidades, como o que pode ser observado no município de Candeias cujo sentimento

de “decadência” das festas e de áreas de lazer é muito presente. Essa situação também foi apontada por Anderson Epifania (2008), onde o autor destaca o saudosismo dos entrevistados quando relembram as antigas festas de largo, religiosas e cívicas, além da micareta. A relação entre decadência festiva do município e o processo de industrialização dos anos 1960 e 1970 é destacado por Jair Santos (2008), indicando o desaparecimento de manifestações culturais importantes como o “Lindro Amor” e as Festas de Reis. A Filarmônica Lira Candeense, que sempre animava as festividades cívicas, também vem enfrentando séria crise financeira. (SANTOS, 2008)

Segundo nossos entrevistados, não existe mais carnaval e nem a micareta (que era tradicional) e tampouco o São João na sede do município. A micareta era tradicional em Candeias, como indica o relato abaixo:⁸

Como muitas pessoas ia pra capital, aí eles aí separaram, deixaram de existir o carnaval pra ficar a micareta. Que a primeira micareta do estado da Bahia é o de Feira de Santana, em cima do de Feira criou o de Candeias. O carnaval aqui era no mesmo período do de Salvador, aí como ia ficando fraco porque muita gente saía, aí eles substituíram o carnaval pela micareta. (Funcionário público, Passé, Candeias)

Um funcionário público entrevistado lamenta a perda das antigas tradições, explicitando a importância da festa para valorização da memória e identidade do município:

O título que eu dou a Candeias, Candeias é a cidade que já teve! Que já teve! Aqui micareta, o micareta de Candeias era um micareta famoso, eram quatro dias de carnaval, aqui. Os micaretas mais famosos da Bahia: primeiro Feira de Santana, segundo Alagoinhas e Candeias. Essas três micaretas, o pessoal dessa região já ficava na expectativa, que a cidade enchia, vinha gente de tudo quanto era canto e começava a festa numa sexta-feira com o baile de abertura, que Feira de Santana era o caju de ouro, que era naquele tempo de cajueiro que abria o baile de abertura, Alagoinhas, laranja de ouro, que o forte de Alagoinhas, o símbolo é a laranja, produção de laranja.

8 Em Passé há a distribuição das festas por cada localidade: “É, carnaval, São João... Carnaval é tradição aqui embaixo, agora o São João é lá em cima, no Largo da Roça Grande. [...] A prefeitura que organiza [as festas em geral]. Faz o ofício, solicita antes palco, iluminação, policiamento, através da associação. [...] É assim. Cada localidade é responsável por uma festa. Aqui a gente se responsabiliza pelo carnaval, Roça Grande o São João, Rio do Cunha já é a padroeira. (Líder comunitário, Mucunga, Passé, Candeias)

E aqui era candeia de ouro [...] Aí botava assim: candeia de ouro, o ouro com o ouro negro do petróleo. Então esses bailes eram esperados. O povo se produzia, o povo se movimentava, quando marcava a micareta, aí anunciava: micareta de Candeias vai ser tal dia e tal dia. Então o povo já tava na agonia, bloco, o povo na rua pra mandar fazer... o clube trazia as fantasias do Rio, pegava cinco, seis fantasias pra fazer o desfile de abertura do baile, então era movimentado. São João também aqui já foi muito movimentado, o povo não saía daqui pra fazer São João fora. (Funcionário público, Sede, Candeias)

Também nesse município colhemos vários depoimentos de transformações das festas na atualidade.⁹ Sobre a Festa de São Roque, em Caboto, a entrevistada lembra de antigos costumes, como a procissão marítima, a Santa Mazorra, e a “esmola de porta”:

Tinha missa, tinha procissão, acompanhamento das lanchas... ia até Água de Meninos, buscava a coroa do santo. Lavava a igreja antes, no dia 13 de agosto. Quando era dia 15, ia buscar em procissão, em acompanhamento. [...] Tinha muita gente, muita gente mesmo, de Candeias e tinha muita doceira... muita gente de Salvador pra jogar e ganhar dinheiro, tinha jogo de dado... vinha de Água de Meninos... a festa era grande! A festa era 15, 16 e 17, fazia o grupo e saía cantando a Santa Mazorra e ia nas casas roubando e apanhando as galinhas e no final da tarde, fazia a festa... ajuntava tudo e fazia a comida brincando. Hoje em dia tá tudo acabado. Tinha leilão, tinha esmola de porta... [...] A gente ia tirar esmola em Passé, em Passagem dos Teixeiras, em Maré... nesses lugares todo a gente ia e arrecadava o dinheiro pra festa, Era todo o mundo, os meninos, não ligava pra essas coisa, era só os antigo. (Aposentada, Caboto, Candeias)

Sobre a principal festa do município, a festa de Nossa Senhora das Candeias, um comerciante situa a importância do patrocínio da Petrobras para a realização do evento, atualmente realizado pela prefeitura:

Palmeiras, com plantas... flores [a decoração]. Tudo a Petrobras assumia... Iluminação. Iluminava essa área toda, aqui com aquelas gambiarras... Hoje tá mais sofisticado,

⁹ É interessante observar que, ao ser perguntado sobre as festas do local, um entrevistado tenha indicado apenas as festas de terreiro. Esse entrevistado, que é pai de santo de um candomblé de caboclo em Candeias, contou que fazia as festas de Exu no mato, na Lagoa da CCC, mas que atualmente isso não é mais possível.

né? Então, quem fazia tudo é a Petrobras. Teve um ano que o palanque foi... em forma do estande da Petrobras, aquele estande da Petrobras. (Comerciante, Sede, Candeias)

A transformação da festa de Nossa Senhora das Candeias (que ocorre em 2 de fevereiro) faz parte de um movimento da Igreja Católica que interviu diretamente nos festejos. No último domingo de janeiro havia a Lavagem da Igreja, festejo que foi proibido em 1998 pelo pároco local, após incidente que culminou num assassinato. A festa atualmente apresenta acentuado caráter religioso, sem a dimensão profana como a Lavagem e os Trios, não podendo ser vendida nenhuma bebida alcoólica nas barracas autorizadas dos arredores da Igreja. O movimento de “resistência” festiva que ainda permanece é a “Lavagem da Rua da Igreja”, com o apoio dos comerciantes locais e moradores da rua Sete de Setembro, embora seja fonte de conflito entre a Igreja e o Poder Público. (EPIFANIA, 2008)

As festas também podem acabar, mesmo tendo sido muito importantes, como aconteceu em Salinas da Margarida. Situado na ponta sul da baía, as festas nesse município apresentam menor visibilidade se comparado a outros lugares da BTS, mas sua diversidade festiva também é expressiva, distribuindo-se tanto pela Sede como pelos vários distritos do município. No passado, havia a Festa do Senhor Bom Jesus dos Navegantes, realizada no dia 1º de janeiro, na Sede. No âmbito dessa festa havia também o bordejo marítimo, cortejo que saía da Sede com a imagem do Senhor dos Navegantes, e seguia pelo mar até o povoado de Barra de São Roque, onde havia o encontro das imagens – Senhor dos Navegantes e São Roque. Houve mudanças no cortejo ao longo do tempo até sua extinção.

Nas narrativas citadas, a noção de tradição e a consciência de uma memória específica do grupo social se junta a uma dimensão territorializada: na saudosa lembrança das particulares festividades de outrora, a definição da identidade local se conjuga com elementos festivos percebidos como culturalmente específicos ou “memoráveis” (as micaretas, a Santa Mazorra etc. já desaparecidas ou que vão desaparecendo). Nota-se também a valorização das antigas relações face a face, notadamente na circulação natalina (de casa em casa) de pessoas e objetos (doces, bebidas). As festas tradicionais apresentam, ainda, uma importante inserção ecológica, com a antiga relação das corridas

marítimas com a esperada abundância do pescado. Nas festas tradicionais, os objetos e os alimentos são evocações de uma antiga circulação comunitária de bens: tanto as brincadeiras da Santa Mazorra, que apresentam roubos ritualizados de alimentos e redistribuição comunitária de comida, quanto as feijoadas oferecidas ao término das corridas expressam uma imagem de trocas e de convívio de cunho tradicional. No caso das corridas antigas, é ainda clara a relação da habilidade dos navegantes com a geral ênfase votiva do evento, assim que o interlocutor, na narrativa citada, contrasta as corridas antigas com as competições marítimas atuais, opondo, tanto o valor da promessa religiosa ao esporte, quanto a espera do milagre (abundância do pescado) ao cálculo econômico de negócios que o evento proporciona.

A noção de uma “saudosa” tradição cultural, que aparece nas falas nativas, é indicativa do processo de construção e reconstrução do grupo social através de diferentes eventos festivos “memoráveis” competitivos, lúdicos, votivos etc. (SEVERI, 2005) Na citada narrativa da Festa de São Roque em Caboto, por exemplo, os antigos costumes formam um conjunto de eventos complexos que são relatados como capazes de destacar uma identidade local: a procissão marítima, a lavagem, a Santa Mazorra e a “esmola de porta”. Durante os festejos, Caboto virava um lugar valorizado, ao ponto de chegarem os soteropolitanos para “jogar e ganhar dinheiro”. Nessa tensão entre o interno e o externo, marcada também pela bela imagem da procissão marítima até Água de Meninos (localidade em Salvador), a circulação de pessoas e objetos parece desenhar a realidade específica de Caboto e da região circunstante. A memória da festa faz existir uma identidade social, balizada também pelas inversões de valores comuns, pois os roubos fictícios e esmolos, contrastando a normal economia de mercado, eram expressões de vínculos internos da comunidade, capaz de autossuficiência na arrecadação de recursos.

A narrativa da festa antiga, no último exemplo, faz emergir a dimensão comunitária feita de relações cruzadas entre o externo e o interno, a organização e os festejos sendo apresentados, na lógica dos eventos, tanto como forças centrípetas, onde o grupo demarca-se como corpo fechado, autocontido (por exemplo, na arrecadação de recursos), quanto como força centrífuga, onde o grupo abre-se através da sua expansão (por exemplo, nas procissões). Mas, em geral, nas festas de cunho tradicional, ainda parcialmente presentes na BTS, a organização, o acolhimento de outrem e a constituição do local

como polo de atração, acarretam vários elementos latentes ou visíveis de presenças comunitárias, declinando a tensão interno/externo com a revelação da existência de identidades territorializadas.

TRADIÇÕES E TRANSFORMAÇÕES DA FESTA

Novas festividades vêm ganhando visibilidade em diferentes contextos locais, como os eventos evangélicos, produções apoiadas pelas prefeituras que compreendem atrações musicais e manifestações religiosas. Dos 14 municípios da BTS, podemos encontrar manifestações festivas evangélicas em 10 deles. Temos o “Dia da Bíblia”, com evento gospel em Saubara; o “Encontro Evangélico”, em Cachoeira; a “Semana da Cultura Evangélica”, em São Francisco do Conde; a “Semana Evangélica”, em Candeias; o “Yahweh Shammah”, evento gospel em Simões Filho; o “Dia do Evangélico”, em Maragogipe, Salinas da Margarida e Madre de Deus, sendo que nesses dois últimos municípios o evento também conta com a “Marcha para Jesus” (cortejo pelas ruas do centro da cidade). Em Vera Cruz, o evento evangélico chama-se “Com Jesus no Verão”: sendo prioritariamente destinado aos jovens, conta com música gospel e acontece num condomínio particular. Em Salvador temos o festival gospel “Canta Salvador”, além do “Jesus Vida Verão”, que ocorre na praia de Itapuã.

A crescente presença dos evangélicos nos municípios da BTS vem produzindo transformações importantes nas tradições festivas comunitárias. Na Ilha de Maré, a valorização das festas locais aparece com contraponto à crescente presença dos evangélicos (os “crentes” na linguagem local), que vem contribuindo para a diminuição dos festejos. É o que indica o depoimento de uma marisqueira da localidade de Bananeiras ao falar sobre as festas juninas do passado.

[...] Santo Antônio mesmo, tinha reza de Santo Antonio, São João aqui era uma festa maravilhosa, mas como eu tô falando, as religiões acabou também... Você tomava banho, passava perfume, você saía, você voltava, parecia que não tinha nem tomado banho, porque fogueira da primeira casa lá, até a última, você chegava em casa como eu, parecia que você tava... tinham fumado baseado! Que de muitas fogueira, era uma coisa linda mesmo assim e todas as casa que você ia, passava até dois de julho um

restinho... a gente fala o pezinho do licor “ainda tem o pé, passa aqui para tomar um pezinho do licor!” [...] Poucas pessoas faz licor, assim porque tipo assim: eu não sou evangélico, mas minha mãe é. Então minha mãe não deixa mais, não faz, não deixa fazer, assim, entendeu? Aí acaba perdendo assim, mas São João aqui era uma das festas mais bonitas. (Marisqueira, Bananeira, Ilha de Maré)

Mas antigas tradições também fazem parte do novo cenário de valorização das culturas locais. A “Esmola cantada” ainda pode ser encontrada em localidades como Monte Recôncavo (quilombo em São Francisco do Conde) e na Ilha de Maré. Uma rezadora de Botelho e uma marisqueira de Itamoabo (localidades da Ilha) realizam essa prática por ocasião da Festa de Nossa Senhora das Neves; na localidade de Santana (também na Ilha de Maré), uma professora também organiza a “Esmola cantada” para os festejos de Nossa Senhora de Santana. Abaixo, trecho de seus comentários sobre a importância das tradições locais em contraste com a falta de visibilidade pública.

Então, eu achava assim que [a festa de Bom Jesus dos navegantes] deveria ter – eu até comentei isso na igreja, na missa – que deveria ter um reconhecimento, entendeu? Um reconhecimento da localidade. Até mesmo pra melhorar a localidade, pra gente ter um patrocínio, já que a gente tira do nosso próprio bolso pra alegrar e deixar mais bonito a festa da localidade. Então, se tivesse um reconhecimento lá fora. Até mesmo, melhoraria o turismo aqui, na Ilha de Maré, porque não vem uma televisão, uma emissora... Ninguém pra filmar. A gente vê tanto aí, lugares aí, mais atrasados que ilha de Maré, tem corrida de jegue, tem corrida de não sei o que... E a televisão tá lá filmando, né? “Ah teve corrida de jegue no bairro tal, tal...”, vai lá e filma. Então, é uma festa tão bonita que deveria ser reconhecida. (Professora, Santana/Ilha de Maré, Salvador)

Com o advento da Petrobras e das políticas públicas das prefeituras da BTS, novos arranjos desalojam parcialmente antigas formas comunitárias de organização de eventos, assim como a sempre maior midiaticização das festas faz da publicidade e da visibilidade a nova “questão”, como denota-se nas relatadas angústias de desaparecimento ou pouca valorização de festividades tradicionais.

CONCLUSÃO

Podemos concluir esta nossa pequena excursão no panorama festivo da BTS, destacando, como sugere Lazzarato (2004), que na “nova economia” (*New Economy*) os novos dispositivos comunicativos transformam a produção social e cultural em bem de mercadoria (um bem, sobretudo, associado ao turismo, no caso da BTS). Por um lado, as novas políticas culturais e de valorização do patrimônio correspondem às formas de sociabilidade distanciada, afrontando as antigas organizações capilares e localizadas (as organizações de “esmolas”, por exemplo). Por outro lado, as coletividades virtuais, midiáticas e desterritorializadas, correspondem a novas forças sedutoras, pois como aparece no último relato citado, o local percebe-se invisível em razão do impacto midiático. Os processos de identificações locais vão, portanto, se dirigindo às vezes em direção de uma coletividade mais ampla e midiática e outras vezes em direção a ritmos e estéticas festivas mais localizadas e percebidas como mais autênticas. A incidência da indústria e da política cultural no panorama festivo da BTS mobiliza, portanto, novos fermentos, colocando em pauta vínculos comunitários, latentes ou manifestos, novas possibilidade de ganhar visibilidade, resgate das particularidades estéticas e festivas locais, embates pela organização (comunitária ou extracomunitária) dos eventos, acumulando novas tensões, dilemas, negociações e arranjos criativos para fazer a festa acontecer.

REFERÊNCIAS

- BALDAIA, F. P. B. *A construção de uma brasilidade: um estudo histórico sobre os festejos da independência do Brasil em Itaparica*. 2011. 167 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.
- BUTLER, J. *Le pouvoir des mots: discours de haine et politique du performatif*. Paris: Éd. Amsterdam, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O liso e o estriado. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34. 1997. p. 179-214. (Trans, v. 4).

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Percept, affect, concept. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991. p. 154-188.
- EPIFANIA, A. G. *Encontros e desencontros entre o sagrado e o urbano no cotidiano de Candeias*, Bahia. 2008. 161 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- GARRABÉ, L. L'étude des pratiques performatives au prisme d'une anthropologie de l'esthétique. *Rhuthmos*, 23 mai 2014. Disponível em: <<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1200>>. Acesso em: 5 jun. 2014.
- LATOUR, B. Como falar do corpo? a dimensão normativa dos estudos sobre ciência. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Afrontamento, 2008. p. 39-61.
- LORDELO, P. R. *O samba chula de cor de salteado em São Francisco do Conde/BA: cultura populá e educação não-escolá para além da(o) capitá*. 2009. 198 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- MOURA, M. *Os cabocos de Itaparica, interfaces de Brasis*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO. 1., 2007. Recife. *Anais...* Recife: UFPE, 2007. p. 1-11.
- PEREZ, L. Festa para além da festa. In: PEREZ, L.; AMARAL, L.; MESQUITA, V. (Org.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PICARELLI, E. L'avventura della percezione tra rappresentazione e affetto. *Observatorio (OBS*)*, [S.l.], v. 6, n. 3, p. 49-65, 2012
- SANTOS, J. C. *Candeias: história da terra do petróleo*. Salvador: Gráfica Salesiano, 2008.
- SERVERI, C. Procedure per riconoscere gli errori. Intervista a Carlo Severi: a cura di M. Doni). Università degli studi di Bergamo, set. 2005. Disponível em: <http://perception.unibg.it/cerco/aree_tematiche/page.asp?macro=11&ID=49>. Acesso em: 20 jun. 2014.
- TAVARES, F. Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis. In: PEREZ, L.; AMARAL, L.; MESQUITA, V. (Org.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 119-130.
- TAVARES, F.; PEREIRA, C.; CAROSO, C. Diversidade, Visibilidade e Dimensão pública da vida Religiosa na Baía de Todos os Santos. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 479-528.
- TAVARES, F.; BASSI, F. Sobre a eficácia simbólica, um começo de conversa. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudo em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2012.

BREVE, BREVÍSSIMO, COMENTÁRIO SOBRE A POTÊNCIA FESTIVA NA/DA BAÍA DE TODOS OS SANTOS

Léa Freitas Perez

Muito bem-vindo, vindo-bem, este *Festa na Baía de Todos os Santos: vizibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Seu mérito e com certeza, o que fará sua fortuna crítica, é o de tomar a diversidade, ainda que eu tenha uma certa implicância com o tropo diversidade, festiva em outras faces, outras sociabilidades, ainda que igualmente eu tenha uma certa implicância com o tropo sociabilidade, que não as que geralmente e canonicamente ela é tomada.

À visada que se poderia nomear macrossociológica da festa, o livro propõe, e com imenso potencial epistêmico-metodológico e heurístico, uma visada microssociológica profanadora, mesmo da microssociologia, uma vez que toma festas geralmente consideradas marginais, pequenas, sem impacto seja no campo intelectual, seja no campo dos atrativos político-turísticos, pois não são aquelas festas mais festejadas, conhecidas e propaladas, nos trazendo uma outra escala festiva, um outro registro de festa: a do pequeno local,

do pequeno coletivo e todas as suas diversas formas de experimentar a vida e de com ela se relacionar na proxemia festiva. Como muito bem dizem Fátima e Francesca, em seu brilhante texto “Diversidade festiva na Baía de Todos os Santos: conceitos e devires”, “a tradição festiva dos municípios do entorno da Baía de Todos os Santos (BTS) é muito antiga, diversificada e pouco conhecida se comparada às festas populares de Salvador. Essa assimetria evidencia a invisibilidade de muitas festas para além dos seus contextos locais e que decorre, dentre outros fatores, da midiatização de poucos eventos e consequente ofuscamento da diversidade festiva”. E na tomada dessas festas, os autores o fazem também usando *approches* e suportes variados, como filme etnográfico, jornais, literatura clássica de primeira, lamentavelmente pouco acionada entre nós, imagens etc.

Há um outro ponto forte do livro que quero destacar, e diz respeito ao cuidado minucioso, mas nunca anacrônico e congelante, com a hi|e|stória das festas que nos são apresentadas.¹ Os textos combinam o mais imediatamente contemporâneo vivido pelos grupos com suas memórias e fatos que de fato aconteceram em seu passado recente e mais remoto. Vemos emergir, caso a caso, cada “modo histórico de ser particular”, levando em conta “toda a espessura de sua trama”. (SANCHIS, 1997, p. 31) Neste senso, o livro pode ser tomado como exemplar de uma etnografia histórica, que parece a mim, fundamental que se desenvolva de fato e de direito entre nós. Um exemplo disso é o texto de Cleidiana Ramos, “São Lázaro: festa de encontros religiosos”, que nos conta das vicissitudes hi|e|stóricas de São Lázaro, “o santo que não nasceu” e das continuidades e das descontinuidades implicadas em seu culto em terras baianas. Outro é o de Vilson Caetano, “Notícias sobre as festas no terreiro do Pinho Gege Dahomé, a Terra das Cobras em Maragojipe-BA”, que nos faz viajar com suas notícias às terras e aos reinos d’África.

Falei em visada profanadora, pois ao ler os textos senti-me partícipe de uma “intimidade de um ser estranho”, que me solicitava a ficar “constante-

¹ Como ninguém é obrigado a saber, grafo assim propositadamente hi|e|stória para ressaltar o *double bind* que o tropo comporta e solicita como fato e artefato histórico, como evento e acontecimento socioantropológico, como real factual e construção imaginária e/ou discursiva. *Double bind* (duplo vínculo), proposto por Gregory Bateson, em 1956, refere-se à existência de injunções paradoxais (aporéticas), dupla postulação. Uso aqui na sua acepção derridiana, que remete ao senso mesmo da diferença e da indeterminação no que tange à solução e ao fechamento de uma questão de pensamento. Em uma só palavra: indecidibilidade.

mente vinculad[a] a uma zona de não conhecimento”. (AGAMBEN, 2007, p. 17) As festas que aqui se trata, me parecem, poderiam ser tomadas como “qualqueridades” vividas em suas múltiplas faces e socialidades. Para Agamben (2013), “o ser que vem é o ser qualquer”, o “qual-se-queira”, o “qualquer-que-queira”, remetido à “relação original com o desejo” e ao amor, liberto seja do particularismo seja do universalismo, em uma palavra do dever-ser, que impera nas abordagens sobre festa. A citação é impositiva e vital para todo o argumento que desenvolvo: “O qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser tal qual é. Com isso, singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre a inefabilidade do indivíduo e a inteligibilidade do universal”. Em outros termos: a singularidade qualquer, “não é jamais inteligência de alguma coisa, desta ou daquela qualidade ou essência, mas somente inteligência de uma inteligibilidade”. (AGAMBEN, 2013, p. 9-10)

Desde a visada que tenho me valido para apreender o fenômeno e o mecanismo festivo, o que venho chamando de festa-fato e festa-questão, respectivamente, e que Fátima e Francesca retomam, abrindo outras questões, outros horizontes, em seu “Diversidade festiva na Baía de Todos os Santos: conceitos e devires”, assim como Fernando Firmo, “Festa na ilha de Bom Jesus: produzindo imagens, compartilhando perspectivas”, busco pontuar que o que a festa transgride, no sentido de ir além, é o próprio fato social, atingindo o societal, fazendo emergir o individual do coletivo, o afetual do contratual, a socialidade, da sociabilidade, fazendo aflorar as emoções, os sentimentos não domesticados. Do ponto de vista que defendo existe, portanto, um *écart* entre socialidade, sociabilidade, social e societal. A sociabilidade corresponderia a forma concreta do social, ou seja, o social moderno, tendo uma consistência própria, uma estratégia e uma finalidade. Formada pelo indivíduo e suas associações contratuais, apoia-se em ideias como vontade geral, progresso geral da humanidade (dever-ser), soberania e autodeterminação, articula-se numa lógica da troca monetária e numa ética do trabalho e da poupança, desenvolve a chamada solidariedade mecânica e formas de participação institucionalizadas e baseadas na ideia de representação/representatividade, o voto, o carnaval de Salvador, por exemplo.

A socialidade diz respeito às relações de vizinhança, aos costumes, aos hábitos que tornam possível a convivência, sendo, assim, uma expressão do societal, isto é, do estar-junto, no qual é privilegiado o lúdico, a partilha de sentimento comum, a proxemia. O societal se cristaliza em agregações de toda ordem, que são tênues, efêmeras, de contornos indefinidos, marcadas por uma ética da simpatia e do instante, pelo dispêndio, pelo excesso, pelo esteticismo, pela epifanização dos corpos e das relações, pelo presenteísmo, pelo nomadismo, pela participação direta, pela via da partilha de um sentimento comum, pela solidariedade orgânica. Enquanto que para a tríade sociedade/sociabilidade/social podemos associar uma centralidade, uma fixidez institucionalizada e um formato universal abstrato, para o par socialidade/societal, falamos em “nebulosas afetuais policentradas”, o qualquer de que falei antes. Em termos do religioso, o social diria respeito à ideia de Igreja, isto é, ao aspecto institucional e institucionalizador, ao sagrado domesticado que se manifesta nas cerimônias solenes e oficiais, por exemplo, enquanto a socialidade remeteria à ideia de seita, isto é, à comunidade local e ao aspecto instituinte, ao sagrado selvagem que pode *in potência* se epifanizar na festa. (MAFFESOLI, 1987, p. 107)

Me parece que o que está em questão nas festas aqui tratadas é justamente a socialidade e não a sociabilidade como se pode atestar de *visu*, entre outros, no magnífico texto de Ordep Serra, “A pura festa”, que nos brinda com uma fantástica etnografia das “zonas escuras de interação”, plenas de “transgressão”, de “desabuso”, de “licença” com o povo todo na praça gritando a palavra proibida bo[u]ceta... “Aí tem mistério!”, como ele diz. E o mistério é a socialidade. Do mesmo modo que no belo experimento de cine-etnografia de Fernando Firmo, relatada no texto “Cine-etnografia de uma festa religiosa: reflexões de uma pesquisa compartilhada na ilha de Bom Jesus, Bahia”, no qual vemos emergir *in potência* uma antropologia compartilhada, logo não mono-lógica, mas dialógica, em que se “pesquisa não sobre um grupo, mas junto/com os sujeitos”. “Muita bom”, como diriam meus amigos lusitanos. E é explicitamente de nomadismo que trata o excelente de Fábio Velame, “Corpos nômades: o cortejo da festa da Bandeira em Ponta de Areia”, onde vemos o Ojé Abá puxar as cantigas sagradas e impor respeito com a presença de seu corpo ao cortejo, imprimindo “sabiamente ritmo ao cortejo, e todos

o seguem com extremo respeito e admiração, o corpo nômade em fluxo do cortejo segue a direção de suas palavras, tornando-se o rumo do seu fluxo”.

Como bem nota Francis Affergan (1987), comentando o conceito de distinção em Montaigne, a noção de distinção é mais rigorosa do que a de diversidade, pois não implica em nenhuma forma de substituição de uma coisa por outra, pois que acolhe o surgimento de uma alteridade singular. Já a diversidade relaciona-se a uma compulsão iterativa na busca de uma réplica do mesmo, patente, como vimos nas discussões sobre o direito natural e universal da conquista, onde, se na partida uma natureza humana igual era reconhecida a todos, a unidade do espírito humano, tão cara à antropologia, sobre ela se adicionou, a diferença, sob o signo da diversidade cultural, que permitia que autorizar uns (brancos europeus) e obrigar outros (indígenas e negros), de modo que, num tal dispositivo, pertencer à mesma natureza humana pode implicar submissão e desapropriação de si.²

Antes de avançar, uma rápida pausa para um necessário esclarecimento. Não pense o leitor que estou criticando e/ou discordando da abordagem do livro, muito antes pelo contrário, trata-se pontualmente de pequenos diferendos, e isso é uma questão de decisão e de escolha, e como tal não é questão de julgamento.

E é justamente essa face da socialidade e da distinção, potencialmente revolucionária porque transgressora-profanadora que a máquina antropológica e seus dispositivos tentam capturar.

Escolhi trazer aqui para discussão Furio Jesi (1941-1980), hi|e|storiador-arqueólogo-filósofo-germanista italiano, desconhecido entre nós, tal como as festas deste livro. Para ele, como bem sublinha Agamben, na introdução do livro de Furio Jesi (2008), *La fête et la machine mythologique* (A festa e a máquina mitológica),

A festa aparece como o problema por excelência da antropologia, e antropologia aqui não se refere exclusivamente a disciplina que porta esse nome, mas ao que eu chamo de uma disposição em relação ao humano, sempre demasiadamente humano, e suas criações: aquele da possibilidade ou da impossibilidade festa, de seu conhecimento ou de sua inconhecibilidade.

2 Ver Affergan, 1987, p. 81-83.

que atravessa toda “a tradição anti-festiva da modernidade”, no qual “a festa [a verdadeira, a autêntica, a genuína, a tradicional, tal como o cânone do senso comum seja intelectual seja da sociedade quer em sua ânsia ansiosa de dever-ser] não aparece senão como alguma coisa a que não temos mais acesso”, por exemplo, a tese da morte da festa combinado à morte da tradição. No, entretanto, “ela finda por se apresentar de maneira inesperada, na observação etnográfica dos ‘diferentes’ como a tentativa do etnólogo de ‘afrontar de um ponto de vista epistemológico o eu nele mesmo e a relação desse eu com seus semelhantes’” (a nostalgia da tradição e as tentativas de sua salvaguarda, por exemplo). Em suma, em nossa tradição antifestiva,

O festivo não é mais alguma coisa real, que surge de seu lugar próprio (primitivos, ‘diferentes’) para vir ao encontro do etnólogo e lhe oferecer a possibilidade de se reconhecer entre eles. Ela é doravante a situação na qual o etnólogo rebate os ‘diferentes’ para encontrar neles a solidariedade com seus semelhantes, e se liberar, assim, de seu eu. (JESI, 2008, p. 8-9)

Em suma, de reduzir o outro à origem do mesmo e, assim, a diferença irreduzível (leia-se a distinção) à identidade.

De acordo com Furio Jesi (2008), os principais traços de nossa (leia-se antropológica-moderna) relação com a festa são: a festa que observamos é a festa do outro, dos diferentes, a nossa festa é uma “miragem”, em relação a qual procuramos, às vezes, “adaptar gestos e estados de alma, a fim de ser protagonista e não somente observador de uma situação festiva”. Diz ele citando Kerényi:

Confrontando as festas dos *diferentes* nos encontramos exatamente na situação daquele que, observando os movimentos de um dançarino, ‘perde a audição e não entende a música’. Quanto às nossas tentativas de adaptação às miragens de *nossa festa* – miragens difíceis de realizar – elas não podem senão conduzir à ‘alguma coisa de morto, de grotesco mesmo’, como o prova aquele que insiste em dançar tendo perdido a audição mas também na ausência objetiva de música’. Qual é a razão de uma tal situação e de uma tal clivagem? A nossa ausência de relação hi|estórica como ‘o senso da festividade’, com o ‘festivo’. (JESI, 2008, p. 30)

Dito de outro modo: “somos antes de tudo estrangeiros à *qualidade* coletiva de um ‘festivo’ tal que ‘no mais profundo [de si] tem qualquer coisa que é mais semelhante à alegria que à melancolia’”. (JESI, 2008, p. 30) E esse me parece o nosso dilema em relação à festa e o motor de nossas dificuldades de com ela lidar, mais ainda, dela participar. Em suma, o nosso temor à festa, que funciona para nós como uma espécie de atrator estranho. Donde as brechas para a máquina antropológica agir e congelar a festa, tornando-a um simulacro cruel dela mesma seja pelo apelo à conservação de uma suposta tradição, seja pela captura turística. Ou nos termos de Furio Jesi (2008, p. 30-31): a “única ‘festa’ *sui generis* que nos resta acessível é a ‘festa cruel’”, isto é, uma “festa em negativo”, em relação a qual lamentos a perda de uma pretensa autenticidade e uma suposta genuinidade, logo da “festa impossível”.

Mas o que é a máquina antropológica? É, segundo Furio Jesi (2008, p. 44-113-114), a máquina mitológica, a máquina epistemológica que “produz imagens dos homens, os modelos antropológicos, referidos ao eu e aos outros, com todas as variedades de *diversidade* possíveis (isto é a estranheza do eu)”, e que tem uma “presença funcionante” e automática, produzindo dispositivos ontológicos que funcionam e fazem funcionar a máquina. Vale dizer que a máquina é “autofundadora”. E que em relação a ela, como em relação a festa, somos como os surdos que querem dançar a música que não podemos ouvir.

Particularmente na disciplina chamada Antropologia, a máquina cria duas imagens/modelos da festa: a festa pacífica e a festa guerreira. Em meus próprios termos, profanadores-transgressores da visada de Furio Jesi (2008), digo que essas imagens/modelos da festa criam um grande divisor entre a boa festa e a má festa, os antropólogos exercendo aquilo que genialmente Sahlins (2004, p. 540) chama de antropologia da advocacia, aquela na qual “os argumentos são julgados por sua moralidade”, mas sendo “a moralidade, persuasiva *a priori*”, ela “passa a ser o argumento”. Dito de outro modo: “o valor moral é um atributo externo fornecido pelo (e para o) analista”.

A festa pacífica, a boa festa é aquela, por exemplo, do bom selvagem cuja imagem/modelo herdamos, entre outros, dos etnólogos, a começar por Rousseau. Hoje é a festa dos pobres e dos oprimidos de toda ordem que resistem, em sua pureza e originalidade tradicional, aos avanços da festa guerreira, a má festa, que é a festa do mau civilizado, do homem moderno que só quer acabar com a boa festa. *Cruz in credo*. Vê-se facilmente donde provêm os

dispositivos de captura da festa, seja para salvá-la de uma inexorável morte pela sua salvaguarda patrimonial-patrimonializante, seja sua captura para fins de turismo, seja, como argutamente apontam Fátima e Francesca no “ofuscamento da diversidade festiva”, que cria uma “invisibilidade de pequenas localidades”, seja numa “certa especialização festiva promovida pelas prefeituras” que produz “uma distribuição combinada de festas e de eventos”.

Há um brilho além clausura? Há, este livro é a prova disso, pois ao tomar o festivo em suas diversas faces e miríades de socialidades, nos aponta para onde tudo se dá e se joga, o cotidiano como “a paradoxal substância de um ritmo epifânico” que não pode ser capturado pela máquina antropológica, não se tratando mais da possibilidade ou da impossibilidade festa, de seu conhecimento ou de sua inconhecibilidade, mas de ontopolítica. (JESI, 2008, p. 63) Mas de que ontopolítica se trata aqui? Trata-se de uma ontopolítica da amizade, melhor dizendo, a amizade como ontopolítica:

Os amigos não *condividem* algo (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são *com-divididos* pela experiência da amizade. A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida, razão pela qual falo em socialidade e em distinção. E é essa partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário que constitui a política. (AGAMBEN, 2007, p. 92)

E a festa, defendo, é a própria vida, a vida como forma-de-vida, logo como amizade, nos termos de Agamben (2007). E amigos fazem festa, isto é, vivem como dançarinos que querem qualquermente dançar no/o silêncio...

Esse tem sido um ponto fulcral em minha relação com a festa e me parece que ele aparece igualmente como pano de fundo do livro de Fátima e de Francesca, em suas inúmeras faces, ou seja, em seus quaisquer modos de ser. Seja no embate dos pequenos grupos festivos para não serem engolidos pela máquina antropológica e seus dispositivos que, hodiernamente, se apresentam sob a forma de políticas públicas de salvaguarda dos ditos bens imateriais ou de incentivo ao turismo. Tema que aparece, por exemplo, no texto de Fátima e Francesca, quando elas mencionam o “novo cenário de valorização das culturas locais”, provindo dos “novos arranjos [que] desalojam parcialmente antigas formas comunitárias de organização de eventos, assim como

a sempre maior midiaticização das festas faz da publicidade e da visibilidade a nova 'questão', como denota-se nas relatadas angústias de desaparecimento ou pouca valorização de festividades tradicionais".

A máquina aparece em toda sua brutalidade e em toda sua perversidade no texto de Wayra Silveira, "Um natal brasileiro: a produção de sentidos no baile pastoril Queimada da Palhinha", que nos apresenta "a derradeira festa devocional do ciclo natalino" em nosso país tropical, que dizemos, e disso muito nos afanamos, é abençoado por Deus e bonito por natureza, que vem enfrentando dificuldades para se reproduzir ante o cenário atual da sociedade urbano-industrial. A autora chega mesmo a falar de "inabilidades em apropriar-se taticamente dos elementos culturais hegemônicos na sua reprodução", de modo que "os choques entre a história local e os processos globais vêm comprometendo a permanência desta festa popular".

Aparece ainda no de Agrimária Matos, "Festividades e cultura popular em Ilha do Paty", que se defronta com um cenário no qual uma comunidade "vivencia um novo momento em que as práticas culturais tradicionais, ligadas às festividades e à cultura popular, reforçam o sentimento comunitário ao mesmo tempo em que são inseridas em redes extra locais, se reinventando para adaptarem-se a um contexto atual de circulação, padronização e estetização das 'tradições populares' e das 'culturas negras'".

Uma boa solução, se é mesmo disso que se trata, talvez seja mais uma negociação bem-sucedida com a máquina antropológica, aparece no texto de Fábio Baldaia, "Abre-te Campo Formoso: uma análise dos festejos da Independência de Itaparica-Ba através da trajetória do grupo Os Guaranys", no qual o autor nos mostra uma estratégia bem-sucedida de "institucionalização". Outro caso bem-sucedido é o que nos contam Renata Machado, Fátima Tavares e Carlos Caroso em "Festas, tradição e invenção em Matarandiba, Baía de Todos os Santos", no qual apesar de inúmeras "carências" e de "deficiências socioeconômicas", a "cultura local assumiu no cotidiano das pessoas", a proximidade de que falei, importância fundamental de modo a fortalecer "vínculos comunitários e culturais, a socialidade que mencionei".

O brilho além-clausura aparece no excelente texto de Carlos Cardoso, "Mudança do Garcia: diversidade e alegria no carnaval baiano", que nos conta como ao lado, ou melhor dizendo, em paralelo, mas em um outro registro e regime, do gigantesco (no duplo senso do tropo) evento que é o carnaval

de Salvador, “operado por prepostos municipais, policiais militares, e outros profissionais contratados”, acontece o carnaval do Garcia que profaniza-transgride o carnaval canônico. O Mudança do Garcia “não é um bloco credenciado, não há razão social, não arrecada impostos, e nem faz parte da programação oficial, controlada pelo órgão gestor do carnaval, a Saltur”. Ele “é uma grande brincadeira”, que reúne “um conglomerado de fantasiados, travestidos, fanfarras, bandas de percussão, pessoas vestidas aleatoriamente portando cartazes feitos de cartolina presos a hastes de madeiras contendo frases irreverentes e termos chulos, carroças (proibidas pela primeira vez a partir do carnaval de 2011, de acordo com um decreto municipal) e a marcante presença de membros de sindicatos e militantes de partidos políticos protestando contra as mazelas sociais, preocupações globais, e reivindicando direitos trabalhistas, algo bem peculiar a essa entidade carnavalesca”.

O brilho além-clausura aparece, e de modo pujante no belo texto de Célia Gomes, “Maré subiu, maré desceu: louvores a Santo Amaro de Cacha Pregos no trânsito festivo para Jaguaripe”, sem sua face carnavalesca, por meio da/na qual, na/em festa, emergem memórias que convertem “o que foi sofrimento, privação da liberdade, morte” em vida sob a forma de “troça, alegria, excessos de comida e bebida”, fazendo/criando um jogo com a máquina e, assim, gestando “espaços de transgressão e de liberdade” no “contexto das coisas comuns da vida”, a qualqueridade de que falei. Bingo!

A arte de trapacear, carnavalescamente, a máquina emerge no texto de Magnair Barbosa, “‘Era muito careta mesmo!’: a tradição dos mascarados de Maragojipe (1960-1990)”, que nos conta como, apesar de o mais apropriado talvez fosse dizer exatamente por, “tentativas de civilizar os costumes carnavalescos de Maragojipe”, o carnaval dos mascarados ganhou “lentes midiáticas, agora com olhos de admiração, e às rotas turísticas. Entretanto, suas muitas “imagens projetadas” não capturam “aquele ‘espírito’ transgressor” do careta “já que através da interlocução transforma o outro em sujeito participante da festa. Sem ele, assim como de seus companheiros ‘monstrengos’, restaria apenas à polidez dos ‘lordes’, que preferem os *flashes* às provocações intempestivas”. Muito bom!

Fátima e Francesca nos apontam um potente caminho de brilho além-clausura, quando, apoiadas em Laure Garrabé, sugerem possibilidades de “vazamento” festivo, que abrem caminhos de pesquisa através dos quais se

tome festa “como um fenômeno que age, forma, deforma e reforma um vínculo”, em suma, como uma “epistemologia da relação”, logo, suplemento eu, de um onto-política da amizade, aquela da distinção e da socialidade, da qualqueridade.

Por tudo que disse até aqui, conclui-se que vejo nos textos que formam a composição deste livro uma potente arma epistêmico-metodológica e heurística para escapar das aporias e dos dispositivos da máquina antropológica. Ainda que a máquina antropológica e seus dispositivos nos coloquem, como aponta Bauman (1992, p. 3), diante do dilema dilacerante de nos defrontarmos com a problemática da identidade, isto é, do mesmo, do fixo, do imutável, da essência etc. e tal, num mundo, tal como observado por Joyce, onde a questão mais relevante é a de definir “quem é quem quando cada um é qualquer um outro”, onde a instabilidade e o imprevisito, a ausência de razões irresistíveis para preferir uma identidade mais do que outra, são os temas mais obstinados, a festa tem o poder, o único poder que é efetivamente poderoso de profanar toda e qualquer identidade, pois ela, a festa, é, pelo menos nos termos que a entendo, o ato mesmo de produção da vida e não sua mera reprodução. Como disse, ao ler os textos deste livro, senti-me partícipe de uma “intimidade de um ser estranho”, que me solicitava a ficar “constantemente vinculad[a] a uma zona de não conhecimento”, ao que agora derridianamente suplemento de não identidade. (AGAMBEN, 2007, p. 17) Só lamento, mas deixo isso na conta dos assaltos da máquina antropológica, que o tropo identidade apareça mais vezes do que eu gostaria ao longo do livro. O apelo identitário é inimigo mortal da distinção e da variedade, únicas possibilidades de acesso à alteridade radical. A identidade nada mais é do que a grande quimera moderna, a falsa moeda de seus sonhos! Hipostasia da diferença, que reduz e confina o outro na/à origem do mesmo. A identidade é o grande inimigo porque ela é perigosa, é uma doença dos tempos que correm, que reduz a diferença, e todo seu potencial revolucionário, a uma espécie ou a um gênero, funcionando assim como um dispositivo de captura do sujeito submetido a uma natureza única. Em uma palavra: a identidade é o mais potente e perverso dispositivo da máquina antropológica.

Agradeço a cada um e a todos os autores, especialmente à Fátima e à Francesca, a alegria e a honra de compartilhar, como partícipe e como cúmplice, um modo de vida que vive em sua plenitude e pujança. Como bem disse

Kerényi, citado por Furio Jesi (2008, p. 30), “sem senso da festividade, não há festa”, como fosse uma espécie de eco do que disse dona Odete do Santos, servindo de epígrafe para o texto de Célia Gomes: “A vida é uma festa, eu nasci em festa, é tudo que a gente tem. Quando eu morrer, se não tiver uma festa lá em cima, eu invento”. De resto, o resto, é festa.

REFERÊNCIAS

- AFFERGAN, F. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BAUMAN, Z. Simmel, ou l'éclosion de l'expérience postmoderne. *Sociétés: revue des sciences humaines et sociales*, Paris, n. 35, 1992.
- JESSI, F. *La fête et la machine mythologique*. Paris: Éditions Mix, 2008.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.
- SANCHIS, P. *Arraial la fête d'un peuple - les pèlerinages populaires au Portugal*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

SOBRE OS AUTORES

AGRIMÁRIA MATOS

Bacharel em Ciências Sociais. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CARLOS HENRIQUE CARDOSO

Bacharel em Ciências Sociais. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CARLOS CAROSO

PhD em Antropologia. Professor associado no Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA). Pesquisador I-C do CNPq. Decano *Pro Tempore* do Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Sul da Bahia. Coordenador do ObservaBaía/FFCH/UFBA.

CÉLIA CONCEIÇÃO SACRAMENTO GOMES

Mestre em Artes Cênicas. Doutoranda do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CLEIDIANA RAMOS

Jornalista. Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo Pós-Afro/Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Pesquisadora do ObservaBaía.

FABIO BALDAIA

Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA. Professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia da Bahia e professor-pesquisador no âmbito do Plano Nacional de Formação de Professores – Plataforma Freire.

FABIO VELAME

Doutor em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (PPGAU/UFBA). Professor adjunto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFBA.

FÁTIMA TAVARES

Doutora em Antropologia. Professora associada do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisadora 2 do CNPq. Pesquisadora do ObservaBaía/Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA).

FERNANDO FIRMO

Doutor em Antropologia. Professor adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

FRANCESCA BASSI

Doutora em Antropologia. Pesquisadora do ObservaBaía/Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA).

LÉA PEREZ

Doutora em Antropologia. Professora titular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Coordenadora do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis.

MAGNAIR BARBOSA

Bacharel em História. Mestranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos/Universidade Federal da Bahia (UFBA).

ORDEP SERRA

Doutor em Antropologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Coordenador do Movimento Vozes de Salvador. Pesquisador do ObservaBaía/Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA).

RENATA FREITAS MACHADO

Graduada em Comunicação – Produção em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade São Paulo (USP), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

VILSON CAETANO DE SOUSA JÚNIOR

Doutor em Ciências Sociais. Professor adjunto na Escola de Nutrição e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

WAYRA SILVEIRA

Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutoranda em História pela Universidade de Évora, Portugal. Professora substituta do Departamento de História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA.) Wayra Silveira é o pseudônimo de Mônica Maria de Souza Silveira.

COLOFÃO

<i>Formato</i>	170 x 240 mm
<i>Tipologia</i>	Swift e ScalaSans
<i>Papel</i>	Alcalino 75 g/m ² (Miolo) Cartão Supremo 300 g/m ² (Capa)
<i>Impressão</i>	Edufba
<i>Capa e Acabamento</i>	Cian Gráfica
<i>Tiragem</i>	400 exemplares