

8

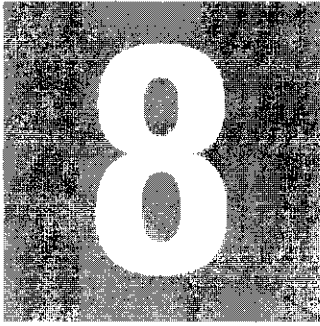
série encontros
e estudos

Eparrei, Bárbara:

**Fé e festas do largo de
São Salvador**

264-045:398
Bárbara
(813.8)
S471e
ex. 3

264-045
: 398
BARBARA
(813.8)
5441 +
100. 3



**série encontros
e estudos**

**EPARREI, BÁRBARA:
FÉ E FESTAS DE LARGO
DO SÃO SALVADOR**

Ministério da Cultura
Gilberto Gil Moreira

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Presidente
Antônio Augusto Arantes Neto

Departamento do Patrimônio Imaterial e Documentação de Bens Culturais
Diretora
Marcia Sant'Anna

Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
Diretora
Claudia Marcia Ferreira

Divisão Técnica
Lucia Yunes

Setor de Pesquisa
Ricardo Lima

Difusão Cultural
Lucila Silva Telles

Revisão
Maria Helena Torres
Mehane Albuquerque Ribeiro

Projeto gráfico
Maria Rita Horta e
Larissa Pschetz

Fotos
Francisco Moreira da Costa

Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular

4ª Fase (2004/2005)

Coordenação
Leticia Vianna

Inventário da Festa de Santa Bárbara

Pesquisadores:
Elizabete Mendonça
Raul Lody

Assistente de pesquisa:
Cecília de Mendonça

Estagiária:
Gisele Muniz

Organização da edição:
Raul Lody

Apoio técnico:
Faperj e Museu da República
– Cultura Republicana e Brasilidade

Patrocínio:
Petrobras/Lei de Incentivo à Cultura



S471 Seminário Eparrei, Bárbara : fé e festas de largo do São Salvador (2005 : Salvador)
Eparrei, Bárbara : fé e festas de largo do São Salvador. – Rio de Janeiro : IPHAN, CNFCP, 2005.
64 p.— (Encontros e estudos ; 8)

ISBN 85-7334-021-5
Textos apresentados no seminário realizado no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 13 de julho de 2005.

1. Festas populares – Bahia. 2. Santa Bárbara – Culto. 3. Religiosidade popular – Bahia. I. Série.

CDU 394.2(813.8)

Sumário

Apresentação	5
Apresentação do seminário <i>Raul Lody</i>	7
A festa de largo e seus horizontes: uma breve reflexão <i>Ordep Serra</i>	11
A guerra do requebrado na Bahia colonial <i>Renato da Silveira</i>	19
Eparrei, Bárbara! Espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara em Salvador <i>Jocélio Teles dos Santos</i>	33
Barracas de festas de largo <i>Dimitri Ganzelevitch</i>	51

Apresentação

O oitavo número da Série Encontros e Estudos é uma das várias ações produzidas no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular desenvolvido pelo CNFCP, com apoio da Faperj, no sentido de gerar e socializar conhecimentos por meio de pesquisas, exposições, discussões e publicações sobre o patrimônio das culturas populares.

Esta publicação faz parte do conjunto de ações do projeto patrocinado pela Petrobras, as quais têm como foco celebrações populares relacionadas a universos simbólicos tradicionais extremamente complexos e significativos da riqueza e dinâmica cultural em nossa sociedade; universos que mobilizam milhares de pessoas em diferentes capitais brasileiras: o candomblé no Rio de Janeiro, o Círio de Nazaré em Belém do Pará, a Festa de Santa Bárbara em Salvador, a Festa do Divino Espírito Santo maranhense no Rio de Janeiro.

Os textos aqui publicados foram apresentados no seminário Eparrei, Bárbara: fé e festas de largo do São Salvador, realizado no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 13 de julho de 2005, por ocasião da exposição de mesmo nome montada em Salvador, no Conjunto Cultural da Caixa Econômica Cultural, no período de 08 de julho a 07 de agosto. Esta exposição foi originalmente montada na Galeria Mestre Vitalino do Museu de Folclore Edison Carneiro/CNFCP, no Rio de Janeiro, no período de 10 de março a 22 de maio do mesmo ano. Apresentou resultados preliminares do inventário implementado no sentido de contextualizar a Festa de Santa Bárbara – padroeira das baianas de acarajé – no universo ritual e devocional da cidade de Salvador.

O inventário, por sua vez, foi orientado pelos pesquisadores Elizabete Mendonça e Raul Lody, e é uma espécie de derivação do inventário do ofício de baiana de acarajé, que teve seu registro como Patrimônio Cultural no Livro de Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1º de dezembro de 2004. As evidências proporcionadas pelo inventário do ofício das baianas de acarajé indicavam que as baianas ocupam os diferentes

cenários da cidade de Salvador e neles transitam e relacionam universos simbólicos, desempenhando papel importante de mediação cultural e afirmação de fundamentos da cultura brasileira.

Um dos mais relevantes cenários é constituído pelas festas de largo, especialmente a Festa de Santa Bárbara, no dia 4 de dezembro. Iniciando-se com as cerimônias na Igreja do Rosário dos Pretos, suas celebrações continuam até o Mercado de Santa Bárbara e a sede do Corpo de Bombeiros da Barroquinha. Simultaneamente, porém de modo independente, a festa também ocorre no Mercado do Peixe do Rio Vermelho; e, assim, é internalizada e celebrada por milhares de cidadãos em Salvador.

A partir dessas constatações, iniciamos um levantamento preliminar das festas de largo em Salvador e o inventário da Festa de Santa Bárbara. O levantamento documental e a pesquisa de campo mostraram que essa festa representa um universo em que se destacam tanto cerimônias religiosas (do catolicismo e do candomblé) quanto profanas; caracterizadas por intensa sociabilidade. E que, ao contrário da maioria das festas de largo – quase todas em declínio –, a de Santa Bárbara, a cada ano, atrai novos adeptos para suas cerimônias e rituais.

Esperamos, com mais esta edição, contribuir para a ampliação da reflexão e debate sobre os temas relativos ao rico, diverso e multifacetado patrimônio cultural em nosso país.

Leticia Vianna
Coordenação geral do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular

Para louvar o vermelho

Feminina e também masculina é a devoção a Iansã/Bárbara na Bahia, especialmente na cidade do São Salvador.

O povo na rua no tempo da festa de Iago, em 4 de dezembro, reverencia gritando *Eparrei!*, saudação dos candomblés perante o orixá que é santa e a santa que é orixá ou, ainda, é inquice e vodum, contemplando as outras tradições religiosas além dos modelos etnossagrados da nação Nagô, Kêtu, Iorubá com os costumes do Congo/Angola, do Angola, do Fon/Ewe, do Jeje e da construção já nacional, brasileira do recôncavo que é a nação de Caboclo.

Tocar o imaginário afrodescendente e trazer Iansã/Bárbara é uma tradição que só se realiza com o gosto do acarajé na boca, mantendo o olhar rápido para o mundo, com o desejo de vida no pulsar e falar, ao mesmo tempo, com os mortos, os eguns que voltam para manter costumes, tradições, preservar identidades e exercer controle social e religioso.

Para lembrar um povo tão vermelho, todos filhos da Moça, quero agora homenagear, louvar alguns personagens dos candomblés da Bahia. Inicialmente todas as filhas e filhos de Oyá, Iansã, Bamburucema, Matamba, Kalé, Avesã, Santa Bárbara. Os trabalhadores do mercado de Santa Bárbara. Os componentes da devoção de Santa Bárbara hospedados na Irmandade do Rosário dos Pretos. As memórias de Bernardino do terreiro do Bate Folha, Gaiacu Luisa de Oyá, Cachoeira. Nice e Mãe Teté do terreiro da Casa Branca. Ialorixá Olga do Alakêtu. Makota Kátia do terreiro Bate Folha. As baianas de acarajé, herdeiras do acarajé de Iansã, hoje reconhecidas pelo Estado como patrimônio do Brasil, tanto quanto o ouro da Igreja de São Francisco.

Pela alta importância patrimonial, aqui entendida em âmbito antropológico e social, incluindo valores do direito cultural e da conquista da cidadania, vê-se a festa de Iansã/Bárbara na cidade do São Salvador, Bahia, enquanto uma expressão coletiva de fé e de religiosidade, unindo matrizes dos candomblés de diferentes nações e de um fluente e criativo catolicismo.

Como parte do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, coordenado pelo Centro Nacional de Cultura Popular – Iphan, com o patrocínio Petrobras, foi possível empreender ações de pesquisa e de documentação etnográfica sobre a devoção e a celebração de Santa Bárbara, no contexto das festas de largo, na cidade do São Salvador, Bahia, estendendo-se o olhar para o candomblé, os mercados, o caruru, o acarajé, as baianas de tabuleiro e tudo mais que, nesses rituais coletivos de religiosidade, se integra de forma peculiar e afrodescendente.

Assim, a ampla compreensão patrimonial sobre essa expressão, consoante às políticas públicas para o Patrimônio Cultural, orientou a elaboração de Inventário de Referências Culturais e demais ações previstas: a exposição Eparrei Bárbara!: fé e festas de largo do São Salvador, realizada no Rio de Janeiro, no Museu de Folclore Edison Carneiro – CNCP, no Rio de Janeiro, e no Conjunto Cultural da Caixa Econômica, Salvador, Bahia, e o seminário de mesmo nome, realizado no dia 13 de julho de 2005, no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

O seminário foi construído com a finalidade de discutir diferentes aspectos das festas de largo, hoje em desaparecimento, destacando-se o fenômeno crescente de devoção a Santa Bárbara, sendo hoje a manifestação urbana do São Salvador que vem ampliando seus territórios de celebração popular afrodescendente. Assim, no auditório do Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/UFBA, local tradicional e consagrado pela comunidade acadêmica e pelos muitos movimentos sociais afrodescendentes daquela cidade, cada palestrante teve a tarefa de desenvolver um aspecto sobre o ser e a diversidade da festa de largo, centrando o olhar sobre Santa Bárbara/lansã, tema uno do imaginário de fé congregando igreja e candomblé.

Escolhidos por suas histórias pessoais e profissionais com os temas, a participação dos pesquisadores resultou numa mescla de depoimentos, experiências e análises sob a ótica da antropologia, da história e da sociologia.

Ordep Serra, antropólogo dedicado à causa do candomblé, em seu texto 'A festa de largo e seus horizontes: uma breve reflexão', aborda o fenômeno da festa oferecendo uma larga observação sobre o ato imemorial de festejar, apontando para as festas da Bahia, para as aproximações entre diferentes formas de crer e de celebrar publicamente; como os orixás permeiam a vida, o cotidiano, e como no espaço da procissão católica unem-se então todos os desejos, todas as maneiras de afirmar identidades do povo do santo, do candomblé, que costuma integrar os santos dos altares com os 'santos' dos pejis.

Renato da Silveira, historiador, designer, pesquisador das Irmandades de Homens Negros, permitidas no período colonial aos africanos e afrodescendentes, em seu texto 'A guerra do requebrado na Bahia colonial'

traz uma abordagem sobre comportamentos, especialmente sobre o corpo livre para assumir, plenamente, o ato de festejar, de falar com os ritmos das músicas, das danças, e de também falar com o jeito e o gesto, uma das maneiras mais notáveis de assumir identidades e de assim estabelecer formas de comunicação e de expressão coletiva.

Jocélio Teles dos Santos, antropólogo e atual diretor do CEAO/UFBA, traz no texto 'Eparrei, Bárbara! Espetacularização e confluência de gêneros na Festa de Santa Bárbara em Salvador' um olhar recuperado em ampla pesquisa de jornais, traçando história social urbana, oferecendo, com eixo no papel da mulher, representações de uma trajetória sobre a construção da devoção a Santa Bárbara/lansã, privilegiando, hoje, a festa de largo em circuitos globalizados, em que o aspecto performático da celebração cresce enquanto espetáculo.

Dimitri Ganzelevitch, com o texto 'Barracas de festas de largo', traz um relato experimental de participação ativa das celebrações tradicionais do Salvador, tendo como base o trabalho da Ong Viva Salvador, que preside, junto aos produtores populares, estimulando realizações que afirmam formas expressivas e identitárias de diferentes segmentos sociais da cidade.

Seu texto é também uma denúncia sobre a desconstrução das barracas enquanto manifestações de arte popular integradas aos imaginários das populações que vivenciam as festas em diferentes rituais de sociabilidades.

Reunidos nesta publicação, os textos que se seguem trazem informações e discussões que se alinham ao projeto de documentação, valorização e difusão das manifestações das culturas regionais em sua diversidade, reconhecendo-as como lugares de singularidade, de identidade no amplo universo do patrimônio brasileiro. Patrimônio vivido e experimentado por nós, membros do povo.

Eparrei!

Raul Lody
Coordenação do Seminário

A festa de largo e seus horizontes: uma breve reflexão

Ordep Serra

Doutor em Antropologia pela USP, chefe do Depto. de Antropologia – FFCH/ UFBA. Membro fundador da Ong Koinonia. Membro fundador e conselheiro da Anaí-BA. Fundador e coordenador do Grupo Hermes de Cultura e Promoção Social. Coordenador do grupo de pesquisas Encruzilhada dos Saberes. Publicou: *Rumores de Festa*. Edufba, 2000. *Veredas: Antropologia Infernal*. Edufba, 2002. *O Mundo das Folhas*. Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

Não é coisa secundária nem adjetiva na antropologia a consideração do assunto que nos reúne aqui. Muito ao contrário, tem grande relevância teórica para esta disciplina a abordagem da festa, a interrogação sobre a festa. Vou mais longe: o tópico é de grande interesse para os estudiosos da sociedade, ou seja, para todo aquele que reflete sobre a natureza das sociedades da nossa espécie, com base em qualquer das diversas disciplinas que compõem o espectro das chamadas “ciências humanas”. Pois a questão da festa tem a ver, entre outras coisas, com a problemática da construção social do tempo – para dizê-lo ao modo de Norbert Elias, ainda que este pensador, em seu ensaio justamente famoso *Sobre o Tempo* (Elias, 1998), não tenha abordado especificamente a temática dos ritos festivos — e ainda com a formação da esfera pública, com a produção do sentido de comunidade, com a operação de valores que se compartilham, com a cristalização dos ritmos da vida social. Muito embora isso possa examinar-se desde diferentes ângulos nas ciências humanas, justifica-se o destaque: o estudo da festa, do festivo e da festividade tem particular importância para a antropologia. Não se justifica que fique aí marginalizado, como se fosse coisa menor. Ora, em nosso país, há bons estudos antropológicos sobre ritos festivos, mas talvez ainda não se tenha feito plena justiça à relevância do tema para a teoria antropológica como tal.

Foram, aqui, os folcloristas que mostraram mais empenho na exploração do campo em apreço, embora poucas vezes indo além do simples registro, sem uma retomada das reflexões vigorosas iniciadas pelos clássicos da área; portanto, sem discutir mais profundamente o fenômeno. Sucede que, no Brasil, os estudos de folclore sofreram um desgaste inegável, tão grande que já se reflete no deslustre da palavra: em nosso coloquial, dizer que alguma coisa é “folclore” equivale a diminuir-lhe a importância. Com ajuda da ironia, cuja força dialética pode superar a degradação do termo, vou empregá-lo simultaneamente (numa única frase) na acepção empobrecida e na mais válida. Cá está: tenho de constatar a geração de um “folclore do folclore” em nosso meio...

Não se pode ceder, porém, a essa banalização... Creio que hoje os estudiosos mais sérios do folclore reconhecem esta matéria à qual se dedicam como um campo interdisciplinar de pesquisas que, só por sua complexidade, requer especialização. Dizendo isso, deixo claro que não faço pouco dos especialistas do folclore; ao contrário, lamento que o diletantismo tenha invadido e conspurcado sua rica seara, submetendo-os ao contágio de um desprestígio que não merecem. E, com isso, também esconjuro, ao menos em parte, o desgaste que acusei.

O esconjuro é mesmo necessário. Vou tratar aqui das festas de largo de Salvador e do Recôncavo Baiano. Pode-se caracterizar meu assunto como tema de folclore, mas então é preciso que esta palavra seja empregada com seriedade: com expurgo do preconceito. E o preconceito tem tido um papel muito significativo no tratamento dado a essas festas, inclusive no campo científico.

Volto um pouco atrás. A análise de heortologias interessa à consideração do ordenamento das práticas sociais, pois tem a ver com a formação do tempo social: o papel delas é sempre decisivo na configuração dos calendários.

Neste ponto, reconheço que é preciso explicar e justificar o palavrão. "Heortologia" está no dicionário, mas é termo pouco usado, até mesmo em estudos históricos e antropológicos que tratam do assunto, ou de temas conexos. A palavra tem origem grega e tem duas acepções que se interligam. Designa um conjunto (organizado) de festas, mas também o estudo deste fenômeno.

Os historiadores que se ocupam da formação de calendários mostraram com clareza que eles não são produzidos apenas com base em procedimentos técnicos que facultam a contagem do tempo a partir da observação meteorológica. Operante na produção dos calendários não é apenas o reconhecimento de ciclos sazonais, o arranjo sistemático de dados da percepção que cientificamente podemos considerar efeito da rotação e da translação da terra e que são empiricamente reconhecidos (mas diferentemente interpretados) pelas sociedades humanas; nem é só o transporte dessas informações para um operador de registros o que informa o calendário. Necessariamente, calendários incorporam práticas simbólicas que são estruturantes, que operam na divisão do trabalho social e no tecido das relações de produção, que concernem ao ordenamento da memória coletiva e ao regime das interações. Divisões de tempo acham registro em um calendário, claro está. No entanto, é preciso considerar, primeiro, o esquema que esse tipo de classificador temporal denota: um modelo de realidade socialmente produzido. A história dos calendários não contempla apenas a evolução das técnicas de registro cronológico: assinala também a produção do sistema simbólico ao qual elas se aplicam. Mesmo povos que não dispõem de registro de calendário (nem de outros aparatos de cronologia) têm meios de demarcar o tempo social. O esquema de que se valem com este fim cifra-se

em um aparelho simbólico. Este, geralmente, compreende ritos festivos que organizam ciclos de atividade em correspondência com mudanças temporais, cuja recorrência assim se cristaliza em uma heortologia.

As festas produzem marcos que servem de referência temporal, que facultam a formação de cronologias; são matéria e instrumento dos calendários. Estes têm no seu campo objetivo um componente “natural” que concerne ao curso de dias e noites e aos ciclos sazonais, ao contraste de solstícios e equinócios, etc. Mas, como observa Julio Caro Baroja (1979: 16), esses elementos correlacionam-se à estrutura antagônica da vida humana... E dá-se que entre natureza e história humana não vige *ab initio* a distinção estabelecida pelos filósofos, nem é a natureza um objeto de especulação científica, mas sim uma parte do dramático devenir do homem, que se interpreta e explica com mitos e ritos também dramáticos.

Torna-se claro, assim, o motivo pelo qual, originalmente, todos os calendários são litúrgicos. Podem, com o transcurso das mudanças históricas, perder (ao menos parcialmente) o caráter religioso que os assinala na origem. Mas é inegável que eles têm essa marca originária. Mesmo nas sociedades pós-industriais contemporâneas, os calendários não se desmitificam nem se desritualizam de todo. O mais objetivo dos calendários ainda é um construto simbólico. Quem estuda a história, a gênese dos calendários, encontra no seu começo o traçado de uma cosmologia de expressão mítico-ritual. As transformações por que passa o calendário são, também, metamorfoses desse corpo simbólico.

Pensemos na heortologia que se constituiu no seio do calendário cristão. Estudiosos do assunto e pesquisadores do folclore mostraram que o ano católico incorporou, na Europa, numerosas festas pagãs, muitas apenas superficialmente “cristianizadas”. Basta lembrar as críticas dos teólogos protestantes à tolerância da Igreja de Roma para com os festejos dos antigos “idólatras”, festejos estes que tiveram rica sobrevida na cristandade; ou os esforços da própria Igreja Católica Apostólica Romana no curso do movimento dito de “romanização”, para introduzir, à base de restrições e expurgos, uma nova disciplina na sua liturgia, no seu ano litúrgico.

No Brasil, até a proclamação da República, o catolicismo era religião oficial. A ICAR estava intimamente associada ao aparelho de Estado, de que se servia e a que também servia. O complexo Estado-Igreja dominava amplamente a vida brasileira, com uma quase onipresença, uma força, *à peu près*, de instituição total. Os sacramentos católicos marcavam toda a existência do indivíduo, do berço à cova; e a Igreja Católica, além de ter participação garantida em não poucos cerimoniais cívicos (em alguns, tinha até função expoente), praticamente dominava, com seus ritos sacros, o espaço e o tempo da coletividade. Seu calendário litúrgico marcava poderosamente o ritmo da vida pública; suas festas religiosas, seus dias santos, eram os principais feriados. Ainda hoje, quando o mercado de salvação se tornou grandemente

diversificado no país, ainda temos dias santos católicos reconhecidos como feriados (Sexta-Feira Santa, *Corpus Christi*, Natal...). Vale a pena lembrar que até mesmo o carnaval tinha, outrora, relação com o curso do ano litúrgico, oposto como era esse período ao tempo da quaresma; por sinal, essa oposição se ritualizava na cerimônia da quarta-feira de cinzas.

Importa repetir: o calendário, além de um esquema cronológico, técnico, é uma estrutura simbólica e um ordenador político, que regula ritmos da vida coletiva e sistematiza controles da memória social. Mas ele evolui e se transforma. Se a variação da sua configuração técnica, enquanto instrumento cronológico, é lenta e relativamente pequena (o gregoriano desde muito funciona e não está a carecer de alteração), sua dimensão simbólica está sujeita a muito maiores mudanças, na forma e no conteúdo, na estrutura dos mitos e ritos que lhe concernem, no alcance e no sentido de suas determinações. É também mais aberta a variações locais.

Se, de um modo geral, o ano litúrgico católico perdeu muito do valor de referência que tinha em nosso país, isso não se deu de maneira uniforme. Em alguns lugares, tem maior ponderação que em outros.

Em Salvador e no Recôncavo Baiano, esse valor de referência continua sendo importante em muitos sentidos. A capital baiana e a região que a circunda têm uma rica heortologia cuja base referencial é, em grande medida, a do ano litúrgico católico. Dias santos são aqui festejados mesmo quando o feriado não é oficial. Mas metamorfoses muito grandes se deram nesse calendário festivo.

Vou tratar especificamente das festas de largo. Elas têm como ponto de partida celebrações católicas e seguem um modelo europeu que teve ampla vigência na Idade Média e em grande parte da moderna. Tratei dessas festas em outro estudo (Serra, 2000) em que falei sobre sua estrutura fundamental, contrapolar, baseada na dinâmica da oposição de sagrado e profano, dimensões que ela articula e lhe dão sentido. Parti da descrição dos espaços onde esse tipo de festejo transcorre (igreja e largo) e dos desempenhos correspondentes. Observei que em Salvador e no Recôncavo essa antiga modalidade de festejo assumiu uma configuração especial, compôs uma heortologia singular. Tratei, também, da evolução das festas em apreço, que chegaram quase a um limite: algumas já experimentam um descolamento de suas dimensões constitutivas, um movimento que ameaça sua estrutura. Abordei sua crescente secularização e carnavalização. Chamei a atenção, igualmente, para sua curiosa polissemia, para sua abertura a diferentes vivências, a distintas significações. Vou aqui retomar brevemente esta questão. Procurarei refletir sobre o que faz a singularidade das nossas festas populares, das nossas festas de largo.

Uma das coisas que caracterizam o perfil cultural de Salvador é a persistência de uma rica heortologia, ou seja, a persistência de vastos ciclos de festas populares que transcorrem em praças, ruas e santuários. Desses

ciclos, o mais importante ocupa o verão; estende-se dos primeiros dias de dezembro ao carnaval. Embora as festas de largo sofram hoje ineludível decadência, em função de vários fatores (com destaque para a estupidez da política cultural do estado e do município), elas ainda são muito dignas de interesse. Destacarei um ponto muito importante. Se o modelo das festas em apreço é europeu e sua base de referência calendarial deriva do ano litúrgico católico, o que faz a singularidade delas é, sobretudo, a presença em seu seio de outros códigos rituais, de outras inspirações que as aviventaram e modificaram profundamente.

Este fenômeno tem sido mal descrito com a invocação sumária e pouco refletida do sincretismo, noção gasta como poucas. Terei de enfrentar aqui, mais uma vez, esta *vexata quaestio*... Mas, por enquanto, assinalo de um modo bem simples um fato decisivo: não se pode negar que as festas em tela foram transfiguradas por uma releitura muito particular, quando foram tomadas, expandidas e aprofundadas pelo povo negro da cidade.

Essa releitura, matriz de uma intervenção criativa em um corpo ritual que tinha como referência o ano litúrgico católico, produziu uma coisa nova, um novo modelo festivo. Teve, nisso, um papel inegável a associação do culto dos orixás ao culto católico tradicional, assim como de práticas lúdicas e celebrativas típicas dos afro-brasileiros ao esquema "europeu" da festa. Houve nisso, também, um investimento político: um empenho bem sucedido na busca de visibilidade e de publicidade por parte de um segmento marginalizado.

Quanto ao sincretismo, é preciso fazer algumas ponderações. Para muitos, tornou-se até politicamente incorreto falar em sincretismo a propósito dos cultos afro-brasileiros. Esta atitude se explica por um motivo pertinente e por um engano. O motivo pertinente é a intenção de reivindicar para o candomblé (e para os ritos afro-brasileiros em geral) o estatuto de religião autônoma, que o preconceito lhes nega; tirá-lo de uma subordinação ao catolicismo que muitos dos seus adeptos acabaram admitindo – por exemplo, quando dizem: "minha religião é a católica, minha seita é o candomblé". Com autoridade que ninguém lhes pode contestar, grandes líderes religiosos do culto dos orixás, a exemplo de Mãe Stella de Oxóssi, combatem esta atitude. No combate, acusam o sincretismo e pregam a separação plena entre os ritos; coincidem com certos líderes católicos em apontar uma confusão a ser debelada, alegando que, por exemplo, "Oxóssi não é São Jorge" e que a associação dos dois se deveu pura e simplesmente a um artifício hoje desnecessário, a um estratagema dos primeiros praticantes do culto ao orixá para eludir a perseguição. Mas é importante notar que hoje adeptos do candomblé que não subordinam sua religião ao catolicismo e facilmente concordam com a afirmativa acima ("Oxóssi não é São Jorge") continuam, apesar disso, cultuando tanto Oxóssi como São Jorge, associando os dois. Estou a lembrar-me do depoimento de uma venerável *ekede*, registrado em um videodocumentário recente (intolerância religiosa: uma ameaça a paz,

obra da Sociedade São Jorge do Engenho Velho). E não é só isso: membros do candomblé que se posicionam contra o sincretismo continuam a ir à festa de Santa Bárbara, à festa de São Lázaro etc. “por conta de” (por causa de) Oiá, Obaluaiê etc. O sincretismo repudiado resiste na prática. Quem se empenha em negá-lo tenta tapar o sol com uma peneira.

Há, pois, um engano em tal condenação do sincretismo. Este engano reside no fato de que não é propriamente o sincretismo que se repudia, mas, sim, uma subordinação do culto dos orixás ao rito católico. As duas coisas (sincretismo e subordinação) de fato não se equivalem, ainda que possam associar-se. Sincretismo é um fenômeno religioso dos mais difusos, é encontrável por toda a parte. Aqui, quando se pronuncia esta palavra, todos pensam logo nos ritos afro-brasileiros... Mas é inegável a presença de um forte, inveterado sincretismo na religião católica, por exemplo, a marcá-la desde os começos de sua história. Este sincretismo não lhe tira, é claro, a originalidade.

Segundo penso, não está livre de equívocos a teoria que atribui o sincretismo afro-católico a um simples estratagema dos primeiros sacerdotes do candomblé para realizar seu culto sem ser importunados. O estratagema certamente houve e funcionou muito bem, mas não foi tudo. Houve, ainda, uma ação criativa e positiva dos religiosos do candomblé, que produziram uma interpretação própria da religião dominante e exerceram sobre ela, no seu meio, uma influência muito poderosa. Segundo o teólogo Hoornaert (1977), no Brasil, ao lado do “catolicismo romano”, desenvolveu-se um “catolicismo negro” que ele considera muito mais rico e autêntico. Por minha parte, estou convencido de uma coisa: o catolicismo que conheci e vivi na minha infância em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, era (é), de fato, uma religião afro-brasileira. Mesmo quando seus múltiplos pontos de contato com o culto dos orixás ficam discretamente velados, a influência de modos de pensar e sentir, de crenças e atitudes características da negra *koiné* religiosa baiana transparece nesse catolicismo.

Apenas o preconceito explica porque muitos falam do sincretismo afro-católico como se afetasse tão-somente os ritos afro-brasileiros, como se a religião católica tivesse permanecido aqui inalterada e de todo conforme ao paradigma canônico romano. A *interpretatio africana* de mitos e ritos cristãos produziu, nesta estação da diáspora, um cristianismo singular, muito vivo e interessante. É com esse cristianismo que o candomblé dialoga.

As irmandades negras baianas desempenharam um papel exponencial em um dos movimentos mais importantes para a formação de um importante acervo da cultura brasileira. Elas deveriam ser instrumentos de dominação católica, de controle catequético dos negros pela Igreja de Roma, que ficava a cavaleiro da beneficência autorizada por sua caridade cristã. Mas não foi isso que aconteceu. Essas irmandades serviram, de fato, à organização dos negros e a seus projetos políticos.

Por trás da Irmandade de Bom Jesus dos Martírios e da Irmandade da Boa Morte, sediadas na Igreja da Barroquinha, em Salvador, estavam a Sociedade Ogboni e a Sociedade Geledé, instituições iorubanas aqui recriadas e atuantes até inícios do século passado. Nas proximidades da mesma igreja ficava um grande *ilé axé*, matriz de alguns dos maiores terreiros baianos. Este *ilé axé* era a verdadeira sede, o verdadeiro núcleo reitor das referidas irmandades.

Como observou o antropólogo Roberto Moura em um belo livro (Moura, 1983:35)

... em Salvador [é] que se redefine o calendário cristão num novo ciclo de festas populares, quando nos santos católicos seriam encontradas correspondências e identidades associadas aos orixás nagôs, homenageados não só em cerimônias privadas, mas, a partir de então, com toda exuberância na festa 'católica', nas ruas, nas praças e mesmo nas igrejas da cidade.

A poderosa imaginação ritual dos afro-brasileiros conquistou espaços públicos que lhes eram vedados, imprimiu uma nova *imago mundi* e uma nova temporalidade no texto do calendário romano, apropriou-se dos altares católicos, de ritos cristãos, que transformou e renovou. Sua elaboração foi profundamente original e inventiva. Criações de sua lavra vieram mesmo a tornar-se símbolos de identidade nacional: basta dizer que o largo das festas negras católicas da Bahia e os terreiros que as alimentaram com alma nova foram laboratórios do samba.

Outras formas de expressão artística que enriquecem nossa arte surgiram nesse meio. As fotografias de Mário Cravo Neto ainda mostram o testemunho de uma rica inspiração plástica que as antigas barracas, com sua pintura maravilhosa, demonstravam. O belo cenário das antigas festas de largo foi, em parte, destruído pela burrice prepotente de administradores despreparados, insensíveis, que proscreveram essas barracas e as substituíram por monstros sem graça. O samba-de-roda foi quase exilado pelo abuso de alto-falantes e trios elétricos fora do lugar, mas ainda perdura. Apesar de tudo, sobrevive a beleza nascida da coragem de um povo que soube impor-se e criar, vencendo repressão e dificuldades inúmeras, uma nova riqueza espiritual.

Não é pouca coisa a invenção de festejos. No horizonte da festa, a vida se ilumina, e o tempo ganha qualidade; a vida se abre à graça, ao entusiasmo. A festa rompe a opacidade das rotinas, aviventa o tempo. Perder a sensibilidade festiva é um desastre para qualquer sociedade.

Um corpo de festas como o que temos na Cidade da Bahia não é comum. Tratar este tesouro com ligeireza, considerá-lo simples mercadoria turística, não passa de estupidez que acaba se voltando contra o objetivo colimado. Assim se amesquinha um bem precioso, degrada-se um patrimônio cultural significativo, uma reserva de beleza que pode livrar-nos do desencanto.

O povo que criou as festas de largo baianas tinha a graça dos encantados: vê-se aí a marca de uma gente apaixonada pela liberdade, que não se cansava de procurar. Merece respeito sua criação, fruto de energia infatigável e de um generoso diálogo que ultrapassou severas barreiras, inventando formas novas e preservando antigas riquezas.

Em corpo de festa, divinas imagens que a fátua severidade tenta proscreever permanecem vivas e revelam sua força imorredoura. A imaginação que se fez soberana em santuários e praças da Bahia inspirou e alenta os sonhos criativos de uma fé generosa.

Santa Bárbara foi expulsa do calendário católico oficial, mas encontrou abrigo inexpugnável no calendário religioso da Bahia negra, onde Oiá reparte com ela os esplendores do fogo místico. Essa luz que jorra de sua festa dá testemunho de sua realidade eterna. Eparrei, Bárbara!

Referências Bibliográficas

BAROJA, J. *Le carnaval*. Paris: Gallimard, 1979.

ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

HOORNAERT, M. Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, v. 71, n. 7, p. 43-52, set. 1977.

MOURA, R. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

SERRA, O. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: Edufba, 2000.

A guerra do requebrado na Bahia colonial

Renato da Silveira

Artista plástico desde 1965. Designer gráfico desde 1967. Doutor em Antropologia pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, 1986. Membro do Mestrado em História e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociologia da UFBA.

*A vida é ingrata no macio de si;
mas transtroz a
esperança
mesmo no meio
do fel do desespero.*

Guimarães Rosa

Das suas origens até a era colonial, a doutrina cristã sofreu uma evolução lamentável: de proclamação calorosa, libertária e fraternal, virou ideologia imperial, capaz de justificar a escravidão e instituir como supremo tribunal da consciência cristã um castelo dos horrores. Essa situação gerou entre muitos estrategistas do primeiro escalão da Igreja uma mentalidade sinistra, que chegou a praticar a tortura não só como tecnologia, mas até mesmo como arte refinada. Possibilidade, aliás, previsível, determinada pela lógica interna do processo de integração do movimento social cristão ao aparelho de Estado do Império Romano e, posteriormente, aos impérios europeus, sua oficialização e transmutação em órgão estatal assistencialista e culto público da Autoridade.

Pulemos vários capítulos para chegar ao final da Idade Média, quando bulas papais e figuras eminentes da Igreja, em nome do amor de Cristo, autorizaram aos altos círculos do poder europeu a invasão de países e a escravização de povos considerados inferiores, a destruição de suas religiões, a apropriação de suas riquezas, a prisão, a tortura e o assassinato de suas autoridades. Leis promulgadas por papas como Inocêncio IV, no século 13, decretaram a ampliação do poder dos cristãos sobre os pagãos, autorizando a punição de seus “pecados contra a natureza” e “idolatria”. Daí foi um passo para meridianos, como o de Tordesilhas, dividirem o mundo entre os sócios da Igreja. O franciscano espanhol Alfonso de Castro, grande intelectual da era renascentista, professor da Universidade de Salamanca, teólogo convocado pelo Concílio de Trento, publicou em 1547 um tratado sobre a punição dos “hereges”, em que proclamava que esses pecados exóticos justificavam plenamente as guerras de conquista.

Lembremos também de Vasco de Quiroga, bispo de Michoacan, no México, considerado um modelo de evangelizador, “amigo e protetor dos índios”, o qual, na sua *Informação* de 1535, endereçada ao rei da Espanha, pretendeu que “basta que os índios bárbaros vivam em notória ofensa a Deus

e no culto de numerosos deuses, contra a lei natural e em tirania contra si próprios (...) para que seja justa, lícita e santa a guerra ou, dizendo melhor, a pacificação que lhes será imposta, não na destruição mas na edificação, com diz São Paulo". Dom Vasco, ao decretar uma guerra santa baseado na pura e simples negação da diversidade humana, antecipava em quatro séculos o "duplipensar" de George Orwell: paz é guerra, liberdade é escravidão, amor é ódio.¹

Para as grandes massas, o Cristianismo permaneceria, contudo, uma doutrina sedutora, sempre falando de amor e solidariedade, prometendo a felicidade eterna aos obedientes... Mas, ao mesmo tempo, proferindo ameaças terríveis, também eternas, e contando com o braço armado do Estado para enquadrar mais rudemente, por via das dúvidas, os dissidentes. A doutrina do Cristianismo oficial, já se vê, fundiu a teologia com a lógica policial.

Esse contexto ideológico recuperou as severas tradições políticas e existenciais do Velho Testamento, concebeu a vida humana como um equívoco e o corpo como a principal fonte da perdição, só valorizando a pessoa se desvinculada do seu físico, da sua vitalidade. Naturalmente terminou promovendo o martírio e a virgindade como cultos cívicos centrais, adorando as imagens do corpo do Filho massacrado por opção, e da Mãe emprenhada pelo divino, sem, contudo, desfrutar do prazer carnal. Nietzsche escreveu sobre essa ideologia mórbida algumas páginas eternas, das quais retiro esta sobre o "padre ascético":

A dominação sobre sofredores é o seu reino, a ela o encaminha seu instinto, nela ele tem sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade. Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado desde o fundamento aos doentes e enfeitados, para entendê-los – para se entender com eles; mas ele tem também de ser forte, mais senhor ainda sobre si do que sobre os outros; ileso, em especial, em sua vontade de potência, para ter a confiança e o medo dos doentes, para poder ser para eles amparo, resistência, esteio, coação, mestre de disciplina, tirano, Deus. Tem de defendê-lo, ao seu rebanho – contra quem? Contra os sádios, não há dúvida nenhuma, e também contra a inveja dos sádios; tem de ser o oponente e desdenhador de toda tosca, tempestuosa, desenfreada, dura, violenta saúde e potencialidade do animal de rapina (...) Ele traz unguento e bálsamo consigo (...) mas primeiro necessita ferir para depois ser médico; quando, em seguida, aquietar a dor que a ferida causa, ele envenena ao mesmo tempo a ferida – pois disso sobretudo ele entende, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, ao redor do qual todo sadio se torna necessariamente doente e todo doente necessariamente manso.²

Como instituição central do Estado colonial, responsável pelo controle dos comportamentos coletivos, o Cristianismo oficial, ao dosar sabiamente ameaças com recompensas, criou e aperfeiçoou uma tecnologia de produção e reprodução da mentalidade submissa para as grandes massas. Outro ponto nodal para o sucesso dessa política social era a reprodução do corpo travado, obsequioso, talhado para obedecer. A constituição do físico contido era obtida pela limitação rigorosa e sistemática da movimentação e por uma censura constante às pulsões vitais, ao apetite, ao orgasmo, à embriaguês, à gargalhada, mantendo-as no mínimo sustentável. Diante disso, não causa surpresa que o Cristianismo oficial tenha contribuído para a concepção de um modo sádico de exercício do poder e uma tecnologia da punição que sistematizou minuciosamente o suplício ao corpo humano, chegando a tirar da tortura um prazer estético.

O *Manual dos inquisidores*, de Nicolau Eymerich, de 1376, revisto e ampliado pelo especialista em direito canônico Francisco de la Peña em 1578, explica, dentro de rigorosas regras metodológicas e com a indispensável erudição de um texto doutoral: “Existem cinco tipos de tortura, constituindo-se em cinco graus diferentes”. Em nota: “Pau, cordas, cavalete, polé e brasas. Depois vem a tortura da água, dos borzeguins..., e é só dar asas à imaginação”. “Não vou descrevê-los – continua Dr. Eymerich – porque são óbvios e evidentes (*cuique sunt obvii et patentés*) e porque uma descrição minuciosa se encontra nas obras de Paul Grilland (*Traité de la torture*) e Jules Clair (*Pratique criminelle*) e ainda em outros”. Contrariando o que recomendaram antes, ao estimular a imaginação torturadora, Eymerich/La Peña escreveram que “o inquisidor não deve empenhar-se em descobrir novas torturas. Deve restringir-se àquelas que, na sua sabedoria, os juízes sempre admitiram, como explica de uma maneira bonita e clara (*pulchre et claræ*) Antonio Gómez”. Mesmo a tortura de homens da Igreja era friamente encarada sob um ponto de vista simultaneamente tecnológico e literário: “Para saber mais sobre a tortura de religiosos, deve-se consultar *Práctica de derecho criminal*, capítulo 17, de Bernardino Díaz, onde tudo é explicado à exaustão, e da maneira mais bela”.³

Em termos de política cultural, os inimigos mais poderosos do Cristianismo oficial eram as religiões pagãs, com seus tradicionais festivais da fecundidade, em que se cultuavam as forças cósmicas, a animalidade humana, o sêmen, o sangue regorgitante; e a tradição carnavalesca da Europa profunda, poderosa tecnologia popular de descontração coletiva, em que o mundo era virado de cabeça para baixo, e ridicularizava-se tudo o que era sisudo, oficial, sagrado. Focar o interesse na dor, instituir um culto do sofrimento para limitar a cultura do prazer, evitando que ela pudesse tornar-se um estímulo à autonomia existencial, à criação de comunidades alternativas mais felizes e sedutoras, esse era um dos pontos fundamentais da política cultural do Cristianismo oficial. Em regime colonial, a batalha da construção do corpo submisso se dava,

portanto, em duas frentes principais, a festa sagrada e a festa profana, com o objetivo simultâneo de impedir que as massas cultuassem a exuberância da vida e neutralizar o surgimento em massa de corpos exuberantes.

Causa surpresa o fato de que os próprios homens da Igreja pudessem ser torturados, uma vez que nessa guerra a Igreja geralmente adotou posição ofensiva, usando alternativamente meios pacíficos e violentos para impor a própria ordem. Mas, às vezes, teve de enfrentar duras lutas internas, quando poderosos inimigos conseguiram infiltrar-se em suas fileiras. Mikhail Bakhtin mostrou que um dos temas da literatura recreativa medieval era a irônica superioridade do eclesiástico sobre o nobre cavaleiro, em matéria amorosa ou gastronômica: "Em todas essas obras, a figura do clérigo ou do monge torna-se contraditoriamente o porta-voz da virilidade e da abundância material e corporal". Bakhtin mostrou igualmente que nos séculos 14 e 15 surgiram sociedades burlescas como "o Reino do Clero", que foram, aliás, protegidas pelo rei francês Filipe, o Belo:

Na prática, os membros desta sociedade inventaram uma forma particular de jogo, as Farsas (Parades) que aproveitavam amplamente os direitos à licença e à obscenidade que lhe conferiam seu caráter cômico. Foi assim que os basochiens (clérigos) compuseram paródias de textos sagrados e "sermões alegres". Por causa disto foram freqüentemente perseguidos e submetidos a proibições. Em 1547, a sociedade foi definitivamente dissolvida.⁴

A cúpula da Igreja não encarava aquilo apenas como uma brincadeira, achava que era guerra psicológica mesmo, e como tal devia ser tratada. Mas a cultura carnavalesca e pagã era um inimigo respeitável, pois conseguiu penetrar mais duradouramente outros eventos oficiais, eventualmente na própria liturgia católica. No Brasil, a festa de São Gonçalo foi um desses espaços infiltrados. São Gonçalo Garcia foi um franciscano mestiço, natural da Índia, martirizado no Japão, muito popular no Brasil colonial e nos terreiros afro-brasileiros de norte a sul do país. Sua ritualística tinha caráter fortemente erótico, porque era santo casamenteiro e propiciador de fertilidade. O moralista itinerante Nunes Pereira, que viu uma das suas animadas festividades na cidade da Bahia, considerou que elas "mais pareciam abusos e superstições que louvores ao santo". Em 1718 Gentil de la Barbinais assistiu,

na mesma cidade, a uma comemoração entusiástica a S. Gonçalo. Compareceu o vice-rei Marquês de Angeia, tomando parte da dança furiosa dentro da igreja, com guitarras e gritaria de frades, mulheres, fidalgos, escravos, num saracoteio delirante. Num final, os bailarinos tomaram a imagem do santo, retirando-a do altar e dançaram com ela, substituindo-se os devotos na santa emulação coreográfica. Logo depois, outro vice-rei, Vasco Fernandes César de Menezes, conde de Sabugosa, proibiu a dança de São Gonçalo.⁵

O santo participando de um samba-de-roda dentro da igreja e o fato de que até elementos do clero e figuras do primeiro escalão político e social da colônia tomavam parte da farra sagrada revelam que o inimigo era realmente terrível... Mesmo a comemoração de Corpus Christi, instituída na década de 1260 pelo Papa Urbano IV, foi contaminada pela cultura pagã e carnavalesca depois de 1317, quando a procissão solene foi introduzida pelo Papa João XXII como a parte mais importante da festa. Com o tempo, Corpus Christi tornou-se a mais grandiosa de todas as procissões, a grande comunhão de toda a Igreja do Ocidente, mas, como fora imposta pela autoridade do Papa, não tinha nenhum tipo de tradição e, pouco a pouco, foi-se transformando em festa cívica, misturando o sagrado e o profano, tornando-se a data máxima da liturgia política municipal, quando então a sociedade organizada desfilava inteira, com todas as corporações de ofício, irmandades, todos os segmentos com suas insígnias, bandeiras e santos patronos. Mesmo os estrangeiros residentes na cidade e os grupos marginalizados, como os judeus, os mouros, os ciganos e os escravos, deveriam participar com seus respectivos símbolos religiosos e suas identidades nacionais. O clero participava apenas como uma corporação entre as demais, em lugar certamente privilegiado, mas devia submeter-se ao regimento da manifestação, minuciosamente redigido pelas Câmaras Municipais. Em Portugal, com o tempo, Corpus Christi terminou sendo considerada uma das procissões d'El Rey, um dos mais importantes ritos de coesão social do Antigo Regime.⁶

Precisamente por ser a festa do povo, "folias", "figuras" carnavalescas e tradicionais cultos pagãos locais terminaram absorvendo (ou sendo absorvidos) pela manifestação. Com a palavra, Bakhtin:

A história dessa festa na França e no estrangeiro (sobretudo na Espanha) revela-nos que imagens grotescas do corpo, extremamente licenciosas, eram nessa ocasião moeda corrente, consagradas pela tradição. Pode-se mesmo dizer que a imagem do corpo, no seu aspecto grotesco, dominava na parte popular da festa e criava uma atmosfera corporal específica. Assim, as encarnações tradicionais do corpo grotesco figuravam obrigatoriamente na procissão solene; monstro (mistura de traços cósmicos, animais e humanos) levando no seu dorso a "pecadora de Babilônia", gigantes da tradição popular, mouros e negros (desvios grotescos em relação ao corpo normal), multidão de jovens executando danças eminentemente sensuais (na Espanha, por exemplo, uma sarabanda quase indecente).⁷

Em Portugal, a mesma contaminação pagã e carnavalesca pode ser constatada na festa do corpo de Deus. Na cidade do Porto, ainda no século 16, na véspera da grande procissão, o Santíssimo Sacramento, no seu preciosíssimo ostensório, era levado para fora da cidade por uma pequena procissão e colocado debaixo de um imenso carvalho próximo a uma igreja,

onde passava a noite. O culto da eucaristia cristã foi, portanto, sincretizado com um antigo rito da fecundidade celebrado pelos druidas, o culto da árvore sagrada – uma das principais sendo o carvalho –, que realizava, nos mitos celtas, a relação cósmica entre as forças terrestres e as celestes. Os cronistas antigos relatam que, na festa da véspera, eram realizadas esculachadas danças pastoris que remontavam ao culto de Dionísio, o deus da esbórnica na Grécia antiga, acompanhadas de banquetes comunitários e de sacrifícios de animais aos antigos gênios da fertilidade.⁸

Contando com entusiástica adesão das populações urbanas como elemento reforçador de identidades, a procissão de Corpus Christi tornou-se um desfile monumental, a mais importante de todas as manifestações cívico-religiosas do Ocidente cristão. A minuciosa regulamentação do evento pelos letrados das Câmaras Municipais portuguesas assegurava a presença de um grande número de tochas, estandartes e bandeiras, teatralizações sacras e exibições de dançarinos, carros alegóricos ricamente produzidos, muitos grupos musicais, gigantes e coreografias representando figuras emblemáticas das tradições populares como “a Dama do dragão infernal”. Todas as corporações de ofício eram obrigadas pelo Regimento, sob pena de multa, a promover encenações. Por exemplo, a corporação dos oleiros devia desfilar com um carro em forma de serpente da fecundidade, enquanto cereeiros e boticários deviam trazer “dous diabos grandes”. O desfile das “seis donzelas mais formosas que aparecessem”, acompanhadas de um bando de falsos mouros – representantes das “forças do mal” – lhes dizendo “desonestidades”, era sempre ansiosamente aguardado.

Os dirigentes municipais, que investiam pesado na organização da manifestação, incitavam a população a limpar e decorar ricamente ruas e praças por onde o cortejo passava, a perfumá-las com rosmarim, alecrim e outras ervas aromáticas. Toda a população era conclamada a comparecer, se pudesse, luxuosamente vestida. A Câmara ficava com a obrigação de contratar duas “folias boas”, uma para a abertura e outra para o encerramento do desfile. Tropas militares engalanadas e relíquias célebres não podiam faltar. Os cidadãos “mais honrados e mais bem ataviados” desfilavam, é claro, em um lugar de destaque. O brasão da cidade era levado na frente do cortejo por uma belíssima virgem coroada, símbolo da soberania nos antigos textos míticos celtas. Já a bandeira da cidade era desfraldada por um alferes e acompanhada pelos oficiais da Câmara com seus trajes de gala. Em ocasiões excepcionais, o rei também desfilava com seu deslumbrante aparato, um dos raríssimos momentos em que ele tomava, como dizem os franceses, um “banho de multidão”.

Com o tempo, o caráter profano da festa começou a prevalecer, com a introdução de espetáculos circences, cavalhadas e touradas. Em 1724, em Coimbra, foram introduzidos novos jogos de largo e, no cortejo, danças

e figuras carnavalescas consideradas um tanto quanto provocativas, que causaram escândalo à opinião conservadora, liderada pelo alto clero, grande referência moral da nação lusitana. A massa urbana, tentando manter as antigas tradições pagãs herdadas do império romano e, talvez, mesmo de tempos mais arcaicos ainda, resistia contra os limites rígidos impostos ao comportamento coletivo pela censura eclesiástica e, eventualmente, também pela censura real levada de roldão. A regulamentação do desfile tornou-se uma arena de confronto permanente entre os dois poderes urbanos: o bispo, geralmente conservador, e a Câmara Municipal, geralmente liberal.

Desde o final do século 15 a corrente fundamentalista da Igreja começara a atribuir a proliferação de crenças alternativas na Europa a uma permissividade supostamente excessiva da corrente moderada. Francisco Bethencourt, na sua bela *História das Inquisições*, cita a bula de Sisto IV, de 1478, pela qual é fundada uma nova inquisição na Espanha. Nesse diploma papal a semiclandestinidadade das crenças tradicionais dos judeus convertidos ao Cristianismo era atribuída à tolerância de certos bispos, autorizando-se uma série de medidas repressivas a serem adotadas em cada cidade do reino. Em 1536 seria fundada a Santa Inquisição em Portugal, baseada em princípios semelhantes.⁹

Durante o Concílio de Trento, em meados do século 16, um papa abalado pela dissidência protestante tentava fazer a reforma da Igreja e a redefinição dos seus dogmas, reforçando o culto dos santos e colocando em prática uma política mais repressiva, com a institucionalização da Santa Inquisição. Ao ser encerrado o Concílio, o poder dos bispos saiu reforçado e, a partir de então, eles passaram a expurgar a liturgia das fortes influências pagãs e carnavalescas da Europa profunda, centrando fogo nas procissões mais populares. Fazendo eco às decisões da mais alta hierarquia eclesiástica, em 1566 o Concílio Provincial de Braga condenou as manifestações tradicionais qualificando-as de "*profana et obscæna spettacoli*". Antigos ritos coletivos de descontração, velhos costumes cômicos e criações espontâneas da população foram, desde então, assimilados ao deboche e tachados de "exibições extravagantes", "grande indecência", tidos por causadores de "perturbação e escândalo", bem como outras apóstrofes na mesma linha de raciocínio. O próprio trajeto do cortejo da procissão de Corpus Christi começou a ser questionado, na tentativa de se evitar as ruas do comércio popular, consideradas sujas e indignas. De um lado, por iniciativa da massa urbana carente de diversão, um clima de festa de largo tomava conta da festa do Corpo de Deus, transformada em festa do corpo social, se não festa do mero corpo; do outro, os bispos fechavam a cara.¹⁰

Na Bahia, no final do século 17, temos uma descrição da procissão de Corpus Christi feita por um viajante chamado Froger, moralista cronista da esquadra francesa que visitava a cidade, o qual ficou indignado com o que viu. Ao narrar a visita feita pelos oficiais franceses ao palácio do governador, escreveu:

De lá foram assitir à procissão do Santíssimo Sacramento que, nesta cidade, pela prodigiosa quantidade de cruces, relicários, ricos ornamentos, tropas em armas, Corpos de Ofícios, Irmandades e religiosos, é tão considerável quanto ridícula pelos mascarados, instrumentos e dançarinos, que por suas posturas lúbricas perturbam a ordenança desta Santa Cerimônia.

Vemos, portanto, que entre nós o repertório das tradições carnavalescas européias já estava, desde aquela época, integrado às grandes procissões cívicas. Aqui também respeitou-se o costume português de integrar todos os segmentos da população urbana ao desfile cívico-religioso. Na Europa, exibir vassalos exóticos nas grandes festas públicas era prerrogativa dos reinos de primeira classe. Assim, os escravos trouxeram novo colorido e animação ao calendário das festas religiosas, com o desfile das suas confrarias, cantos, ritmos e danças de origem africana, embora contando sempre com a hostilidade de imbecis como Monsieur Froger.¹¹

Em 1752 as folias, máscaras e danças nas procissões d'El Rey foram definitivamente proibidas por lei no reino de Portugal e todas as suas colônias. Mas no Brasil houve resistência contra a proibição, pois, 18 anos depois, o procurador do Senado da Câmara da Bahia declarou que "as danças ou máscaras que costumam acompanhar as procissões do Corpo de Deus e São Francisco Xavier não resultariam utilidade alguma ao bem comum, antes operação [alteração] e vexame". Considerou que elas "ridicularizavam" cerimônias em que se deveria manter profundo respeito e reverência e que, portanto, as "ditas danças" deveriam ser extintas – não tinham, portanto, sido ainda, e não se sabe ao certo quando o foram. Provavelmente continuaram sendo realizadas até o fim da era colonial, quando, então, adaptaram-se ao novo contexto, transferindo-se para outras manifestações.¹²

Com a escravização de milhões de africanos e a construção dos gigantescos impérios coloniais da era moderna, a Igreja teve de enfrentar um novo e atemorizante desafio: as mais poderosas tecnologias de descontração coletiva que a humanidade havia inventado, as festas sagradas e profanas da *Mamma África*. A Igreja estava bem preparada para o embate, tinha vários séculos de experiência colonizadora vitoriosa na Europa bárbara; a batalha prometia! A luta ia ser sem dúvida dura, diante da incompatibilidade radical dos adversários. Roger Bastide perguntou-se um dia como o escravo africano, criado dentro de uma religião que cultuava a alegria de viver, poderia aceitar outra religião que tinha como figura central um deus pregado na cruz, torturado e agonizante...

Com efeito, a concepção sagrada africana parecia ser diametralmente oposta à doutrina soturna e manipulatória do Cristianismo de massa. Um colóquio internacional realizado na Costa do Marfim, em 1961, reuniu cientistas, teólogos, artistas e intelectuais para tentar estabelecer a especificidade das religiões africanas, diante da sistemática deturpação

do seu sentido, promovida durante séculos por missionários cristãos, administradores coloniais e antropólogos evolucionistas. Os vários estudiosos presentes contribuíram então para o estabelecimento de uma noção mais precisa daquilo que alguns já chamavam de “vitalismo africano”. O padre católico Kwesi Dickson, de Gana, por exemplo, afirmaria que, “sem sombra de dúvida, a principal constância da religião africana é a sede de viver (...) O principal objetivo da vida consiste em tentar obter, preservar e aumentar esta força vital”. Um outro participante do colóquio de Abidjan, o professor Harry Memel Fotê, da Costa do Marfim, sintetizou alguns aspectos essenciais da civilização que as religiões africanas pressupõem:

A divindade é o nome daquilo que é vital. Tal concepção é susceptível de fundar para o homem uma liberdade e uma felicidade mais reais, uma felicidade dentro da natureza, com a natureza (...) Ética da vida, a ética negra também é uma ética da força. Todas as aptidões, todas as capacidades, todas as virtudes são forças e a força é valor. As principais forças a que os homens aspiram são: a fecundidade, a riqueza, o vigor físico, a inteligência e a clarividência (...) O que existe é vivo e forte. Vida, força, ser, são uma única coisa (...) Como há o desenvolvimento dos seres e a evolução da vida, há também a evolução da força, que cresce e decresce (...) Enfim, uma relação de interdependência sustenta todos os seres, todas as forças. Nesse universo nada se move sem influenciar outras forças com seu movimento. O mundo das forças se sustenta como uma teia de aranha, da qual não se pode fazer vibrar um só fio sem atingir todas as malhas.¹³

Princípios tão elevados foram, entretanto, tratados durante séculos como uma verdadeira infâmia. Cadornega, um português que viveu em Angola na segunda metade do século 17, registrou a reação extremamente violenta que algumas autoridades podiam assumir diante da festa sagrada africana, ao escrever em seu português pitoresco: “Fazia o Gentio e a gente bautizada dos Portugueses huns baylos mui deshonestos a que chamavão o Quimbuari, entrando nelles homens e Mulheres, e se fazia nelles muitas ofenças a Deos”. (O requebrado era, naturalmente, a ofensa mais grave). Cadornega informa também que o governador português, quando ouviu falar daquele absurdo não hesitou, mandou prender os “baylharims”, cortando as orelhas de uns e mandando açoitar publicamente a outros, “assim Negros como Negras”. Guerra é guerra!¹⁴

No Brasil colonial, as belas festas sagradas africanas também foram consideradas causa de charlatanismo, de subversão da ordem, e tratadas com brutalidade pelas autoridades coloniais mais tirânicas. Pelo final do século 18, o conde de Povolide, ex-governador da capitania de Pernambuco, emitiu um parecer determinando que as danças profanas dos negros eram tão indecentes quanto as dos brancos, porém deviam ser claramente diferenciadas

das danças feitas “às escondidas ou em casas ou em roças com uma preta mestra, com altar de ídolos”. Essas, sim, mereceriam uma “total reprovação”, lembrando que, quando da sua administração, tais “pretos embusteiros” eram castigados com “rigorosos açoites”, e seus senhores obrigados a vendê-los para outras regiões. O conde, na verdade, havia obedecido às diretrizes do Conselho Ultramarino, consignadas em carta datada de 1780, nas quais o governo colonial português lhe recomendara tolerância apenas com as danças profanas, quando os africanos, “divididos em nações e com instrumentos próprios de cada uma”, poderiam dançar livremente, “com o fim de se evitar com este menor outros males maiores”.¹⁵

Os africanos escravizados tinham poucas possibilidades de reivindicar a liberdade cultural, sua posição no tabuleiro político era frágil, mesmo os libertos eram enquadrados em uma legislação colonial que lhes assegurava apenas alguns direitos elementares, institucionalizando limites que lhes barravam a ascensão social. Por sua habilidade comercial e sua perícia profissional obtiveram algum reconhecimento, mas por seu talento musical e seus ritmos contagiantes é que conquistaram mais imediatamente algum espaço na sociedade luso-brasileira, destacando-se nas festas populares e chegando mesmo a brilhar na Corte portuguesa. Eis aqui o que escreveu a respeito o especialista Didier Lahan:

As provas iconográficas ou escritas permitem afirmar que, desde a sua entrada em Portugal e até o século XIX, os africanos e os negros em geral foram apreciados pela sociedade branca pelas suas qualidades de instrumentistas. Raros eram os acontecimentos, religiosos ou profanos – procissões, entradas reais, touradas ou festas paroquiais – em que eles não participavam, tocando charamela, sacabuxa ou timbale e outros instrumentos musicais. Grande número ganhava a vida desta maneira. Desde cedo, também, no decurso dos seus divertimentos ou das festas das suas confrarias, cantavam e dançavam ritmos tipicamente africanos, fazendo-se acompanhar de instrumentos tradicionais, que vieram a ser adotados, no século XIX, pela música popular do mundo inteiro.¹⁶

Na sociedade colonial brasileira os africanos e seus descendentes tiveram o mesmo desempenho brilhante. Já no século 16, foi assinalada a atividade de uma orquestra de negros em uma casa-grande baiana, dirigida por um maestro francês.¹⁷ Mas justamente porque esse talento musical poderia se tornar uma forma de ascensão é que contou com intensa resistência da corrente de opinião intolerante, desejosa de manter as distâncias.

Ao lado da geralmente bem aceita música européia executada por hábeis instrumentistas negros, a música afro-brasileira colonial, qualificada pelos portugueses com o termo genérico de “batuque”, comportava, entretanto, diversos gêneros performados em circunstâncias muito diferentes,

algumas assimiladas, outras apenas toleradas, outras ainda proibidas, porém dependendo do maior ou menor rigor da autoridade em exercício. Mesmo as danças profanas, em geral encaradas como uma transgressão menos grave e até toleradas em nome da estabilidade política, eram vistas como uma perigosíssima fonte de corrupção pela corrente católica fundamentalista. O naturalista alemão Freyreiss, visitando-nos no início do século 19, escreveu a respeito dos sambas-de-roda animados por música percussiva, muito populares nas cidades brasileiras: “Não se pode imaginar uma dança mais lasciva do que esta, razão também porque tem muitos inimigos, especialmente entre os padres”. Por isso os atabaques foram tantas vezes proibidos, presos, arrebatados por policiais furiosos, considerados instrumentos de incitação à revolta, verdadeiras armas de guerra.¹⁸

O sucesso da repressão, porém, nunca foi fácil, pois, para começar, a fronteira entre a festa sagrada e a profana podia ser bem nebulosa, uma vez que a vida africana estava impregnada de religiosidade, e a religiosidade africana impregnada de ritmos eletrizantes. Na prática, para a autoridade não era nada evidente quais festas mereceriam sua “total reprovação”. O termo “batuque”, por exemplo, sempre designava encontros dançantes animados por música percussiva, mas esses encontros podiam ter diversas características. Uma coisa era o folguedo improvisado numa esquina ou em terrenos baldios, sambas-de-roda de puro divertimento. Bem diferentes eram as cerimônias africanas equivalentes a ritos de passagem oficiais, freqüentemente acompanhadas de percussão, como enterros, aniversários, casamentos e batizados, que tornavam a proibição um tanto quanto delicada – mesmo juízes durões hesitavam em proibir festejos tão familiares. Outras, ainda, eram as festividades religiosas do calendário cristão, procissões, festas de padroeiros, Natal, ou as comemorações cívicas, aniversários e casamentos na família real, coroações do rei do Congo, comemorações de vitórias militares, quando os afro-baianos participavam com seu auxílio luxuoso, fazendo muito sucesso.

A fronteira enevoava-se mais ainda quando autênticos festivais africanos eram insidiosamente introduzidos no ciclo das festas públicas baianas ou sincretizados com festivais cristãos, como a festa de Oxalá/Senhor do Bonfim em janeiro, a festa de Iemanjá em fevereiro. Outros festivais mais nitidamente africanos, como o de Babá Bonocô em junho ou a festa das gueledés em dezembro, eram de difícil repressão, porque realizados em bairros populares, aglomerando muita gente: qualquer excesso policial poderia provocar um quebra-quebra. Temos, enfim, os famosos “calundus” coloniais, as danças curandeiras africanas, firmemente condenadas pelo Conde de Povolide e pela maioria das autoridades civis e eclesiásticas, porém quase invisíveis, funcionando discretamente nos bairros periféricos da cidade.

Se muitas dessas festas e diversões proibidas se mantiveram vivíssimas até hoje, é porque nunca foi fácil para o poder colonial calar a artilharia do batuque; o ritmo estava como que impregnado em denso emaranhado social

de valores consistentes e lideranças autênticas. A força da civilização africana estava presente em cada africano, nos corpos flexíveis e expressivos de homens e mulheres preparados para uma convivência comunitária exuberante, educados desde a mais tenra infância para a felicidade não em um hipotético celeste paraíso, mas aqui mesmo no nosso esplêndido planeta.

E essa força era contagiosa. Sagrada ou profana, a festa africana era o melhor programa da cidade. Muita gente, mesmo nos meios brancos, gostava de a ela assistir ou dela participar ativamente. No universo colonial, a força musicalmente hegemônica era a África. Desde o início do século 17, as autoridades inquisitoriais, administrativas e policiais já esbravejavam com a presença de “gente de todas as cores” ou “de todas as castas”, participando do “batuque”: o poder corrosivo e insidioso da civilização africana minando a segmentação social do regime segregacionista.

Com o tempo, mesmo os guetos das classes altas foram contaminados pela alegria contagiante do requebrado afro. Tollenare, um comerciante francês que viveu na Bahia no início do século 19, escreveu que o *lundu dos salões* parecia com a dança das ruas, porém “formoseado pela arte”. E descreveu a coreografia que viu nos palacetes da nobreza baiana como “a mais cínica que se possa imaginar, nada mais nada menos do que a representação mais crua do ato de amor carnal”. Portanto, graças aos africanos, a própria nobreza aprendera a se deleitar com a extensão daquele mesmo amor carnal que fora vetado à Virgem Maria, porque nesse terreno fundamental a civilização ocidental, podre de rica em inúmeros aspectos, era de uma pobreza ameaçadora. Por isso os africanos estavam predestinados a ganhar a Guerra do Requebrado e a salvar o Ocidente do tédio.¹⁹

Notas

1. Cf. DUMONT, Jean. *La vraie controverse de Valladolid: premier débat des droits de l'homme*. Paris: Critérian, 1995. p. 192, 214, 226 e 228.
2. NIETZSCHE, Friedrich. Para a genealogia da moral. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 315-316. Para quem quiser aprofundar o tema da moral sexual nos primeiros tempos do Cristianismo, um grande nome da área: BROWN, Peter. *The body and society: men, women and sexual renunciation in early christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
3. EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. Revisto e ampliado por Francisco de la Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Edunb, 1993. p. 210-211 (Fiz uma merecida revisão nos trechos citados, pois o tradutor havia maltratado a lógica e a língua portuguesa). Polé: “Antigo instrumento de tortura (...) Tormento que consistia em pendurar o torturado, com uma corda grossa de cânhamo, pelos pulsos e pelas mãos, com pesos de ferro presos nos pés”. Borzeguim: “Botina cujo cano é fechado com cordões” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986).
4. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1993. p. 84, 257-258.
5. KARASH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Capítulo 9. CASCUDO, Luís da Câmara. Gonçalo[verbete]. In: _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, [197-?]. MOTT, Luíz. O calundu angola de Luzia Pinta, Sabará 1739. *Revista do Instituto de Artes e*

- Cultura*. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, n.1, p. 73-82, dez. 1994.
6. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1910. v. 3, part. 2. MARTIMORT, A.G. A liturgia e o tempo. In: _____. *A igreja em oração: introdução à liturgia*. Santo Tirso: Mosteiro de Singeverga, 1965. v. 4, cap. 3. CAMPOS, João da Silva. *Procissões tradicionais da Bahia*. Salvador: Museu da Bahia, 1941. p. 216-235. CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 154-163. ARAÚJO, E Renata de. *Lisboa, a cidade e o espetáculo na época dos descobrimentos*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. p. 31-48.
 7. Bakhtin, *op. cit.*: 199.
 8. Almeida, *op. cit.*: 644. Silva Campos, *op. cit.*: 224-225. LE ROUX, Françoise; GUYONVARC'H, [é isso mesmo?] Christian-J. *Les druides*. Rennes: Ouest-France, 1986. p 369 e 392.
 9. BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17-33.
 10. Almeida, *op. cit.*: 638-648. PIERRARD, Pierre. *História da Igreja Católica*. Lisboa: Planeta, 1992. p. 213-218. Sobre a cultura popular e as tradições carnavalescas nas idades média e moderna europeias, ver, além de Bakhtin, BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, sem esquecer o esplêndido *Arte profana e religione popolare nel Medio Evo*, de Claude Gaignebet e Jean-Dominique Lajoux, Milão: Fabbri, 1986.
 11. FROGER *apud* VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 61 e 81-82.
 12. FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais mecânicos na cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal, Museu da Cidade, 1974. p. 23-24.
 13. DICKSON. Bases éthiques et spirituelles de l'humanisme animiste. In: COLLOQUE SUR LES RELIGIONS, 1961, Abidjan. *Actas...* Paris: Présence Africaine, 1962. p. 82; FOTÉ, H. Memel. Rapport sur la civilisation animiste. In: COLLOQUE SUR LES RELIGIONS, 1961, Abidjan. *Actas...* Paris: Présence Africaine, 1962. p. 31-58. O trecho sobre o vitalismo africano é uma versão um pouco abreviada de uma síntese apresentada em meu artigo "O jovem Glauber e a ira do orixá", publicado pela *Revista USP*, São Paulo, n. 39, p. 88-115, set./nov. 1998.
 14. CADORNEGA, António de Oliveira. *História geral das guerras angolanas (1680)*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972. tomo 1, p. 366-367.
 15. O relatório do Conde de Povolide encontra-se em FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990. p. 390 sqq. Freyre dá ainda outros exemplos dessa postura, porém estabelece uma distinção, a meu ver artificial, entre a tolerância do Brasil colonial e a intolerância do Brasil imperial. A carta do Conselho Ultramarino está em REIS, João José. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu. In: _____. SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 40.
 16. LAHON, Didier (Org.). *Os negros em Portugal: séculos XV a XIX*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, [2000?]. p. 167. *Catálogo da exposição organizada no Mosteiro dos Jerônimos*. Na mesma página há uma reprodução, com detalhe em destaque, do quadro do século 16 *Encontro de Santa Úrsula com o príncipe Conan*, atribuído a Cristóvão de Figueiredo e Garcia Fernandes, em que se pode ver, na citada solenidade, uma orquestra de negros, muito bem ataviados, tocando instrumentos de sopro.
 17. Cf. Freyre, *op. cit.*: 45.
 18. FREYREISS *apud* CASCUDO, Luís da Câmara. Batuque [verbete]. In: _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, [197-?].
 19. TOLLENARE, L. F. de. *Notas dominicaes*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978. p. 217.

Eparrei, Bárbara! Espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara em Salvador

Jocélio Teles dos Santos

Diretor do Centro de Estudos Afro-Orientais e professor do Depto. de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. É autor dos livros *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia* (SarahLetras, 1995) e organizador de *Ritmos em trânsito. Sócio-antropologia da música baiana* (Dynamis Editorial, 1998).

O dia quatro de dezembro de 1907 foi uma referência para a secular festa de Santa Bárbara. Uma negra chamada Balbina, fateira muito conhecida na cidade do Salvador, filha de Iansã, convidou pais e mães-de-santo “afamados” para reverenciar a santa e a orixá no mercado de Santa Bárbara. Este ano foi considerado o “ponto alto” da festa de Santa Bárbara. Além de prestigiadas lideranças afro-religiosas, estavam presentes reconhecidos mestres de capoeira como Pedro Porreta e Bocloró, e algumas figuras bastante populares do cotidiano baiano, como Maria Comprida, “que bebia cachaça por três homens”.¹

Infelizmente, não sabemos o nome do terreiro de Balbina e quem eram os pais e mães-de-santo que se deslocaram até o mercado. O certo é que a representatividade numérica dos terreiros de candomblé em Salvador podia ser vista nas páginas dos periódicos. Entre 1902 e 1906, os jornais *A Bahia*, *Jornal de Notícias*, *Correio da Tarde* e *Gazeta do Povo* solicitavam às autoridades policiais uma repressão a terreiros de candomblé localizados no Areial de Baixo, Tororó Grande, Rua da Lama, Matatu Grande, Areia Preta, Rua Machado, Ladeira de Santana, Politeama, Rio Vermelho, Bonfim, Vitória, Fonte do Capim e Baixão (Brotas), e nominavam algumas de suas lideranças: Ana, Antonio Querino de Jesus, Antonio Manuel Bomfim, Benjamim Manoel do Bomfim, Pedro Alexandrino Ferreira, Juvência Maria de Santana, Mariano Anselmo dos Santos, Manoel Pedro de Assis, Nicacio e Hortencio Vieira dos Santos.

A intenção da imprensa era clara. Tratava-se de extirpar da sociedade baiana práticas consideradas primitivas, imorais e anticivilizatórias. A proibição foi solicitada às autoridades para que os candomblés, os batuques e sambas, que estavam a ser “verdadeiros centros de atentados à moral e à ordem pública”, fossem proibidos.² Foi essa a razão que fez a comemoração da festa de Santa Bárbara, no governo de J.J.Seabra (1912-1916), terminar em repressão policial.

A participação do povo de santo na festa de Santa Bárbara ocorria desde a segunda metade do século 19. Amparado na literatura de viajantes, Pierre Verger informa que a festa de Santa Bárbara passava “um pouco despercebida do grande público”, pois ocorria em meio à novena de Nossa Senhora da Conceição, santa de maior devoção entre os baianos, fossem eles brancos, mulatos ou pretos.³

Na sua celebração destacava-se a participação dos africanos e dos que trabalhavam no mercado dos Arcos de Santa Bárbara. Por lá, vendia-se de tudo e “o mais que se pensasse”. De ingredientes da culinária baiana a objetos utilizados nos ebós e em rituais afro-brasileiros, como o obi e búzios, vindos diretamente de países africanos, assim como os de uso cotidiano, como sabão, limo, panos, palha, todos ditos “da-costa”. E foram essas informações que fizeram a folclorista Hildegardes Viana ver o mercado de Santa Bárbara como um espaço de “pandemônio”. Um lugar em que os negros usavam “camisas de sacos de farinha do Reino [e] entravam e saíam numa azáfama contínua”. No ambiente considerado fétido, destacava-se uma sonoridade singular; afinal, vários dialetos africanos se entrecruzavam “cada qual com o sotaque mais carregado”.⁴

O certo é que nos dias que antecediam a festa havia uma mudança significativa nos espaços internos do mercado. Os organizadores realizavam uma grande limpeza e enfeitavam o espaço com bandeirolas coloridas e palmas de dendê. E a participação dos vendedores era fundamental. A maioria se encarregava de cotizar os gastos. Na memória da festa um capoeirista foi lembrado. No final do século 19, destacava-se em sua organização Juvêncio Lamite, um “verdadeiro dinamite em energia e destreza, com seu cadeado de ouro na orelha esquerda e seu feito de capoeirista inveterado”.⁵

Em 1889, o primeiro mercado de Santa Bárbara, localizado na área do comércio, pegou fogo, e os barraqueiros tiveram que se mudar. O mercado atual, localizado na Baixa dos Sapateiros, tinha como protetora Nossa Senhora da Guia, mas a mudança provocou uma alteração simbólica. De acordo com algumas narrativas orais, por iniciativa de uma senhora chamada dona Pinda, uma capela foi ali construída. Provavelmente, tratou-se de uma retribuição a alguma promessa feita a Santa Bárbara, pois a doação envolveu a cessão de uma parte do seu açougue para a construção da morada da santa. Outra narrativa informa que, em 1912, as mercadoras levaram uma imagem da santa para o mercado e ofereceram um caruru para os devotos.⁶

Durante algumas décadas, a procissão saía do mercado. A imagem de Santa Bárbara, acompanhada da imagem de Nossa Senhora da Guia, percorria a Rua do Paço, o Largo do Carmo, a Ladeira do Carmo, a Rua das Flores, a Baixa dos Sapateiros e adentrava o mercado pela segunda porta. O rito continuava com a imagem de Santa Bárbara tendo que dar três voltas no interior do mercado, momento em que as pessoas jogavam flores e arroz. Após o cumprimento do ritual sagrado, começava o profano: caruru, cachaça, capoeira e samba-de-roda animavam a festa para a santa católica e a orixá Iansã ou Oiá.

A popularidade da festa atravessava as primeiras décadas do século 20. Mesmo sem termos o registro na imprensa da narrativa oral, dita como do ano de 1907, a memória popular reproduziu, nas décadas seguintes, a participação das lideranças afroreligiosas na festa de Santa Bárbara. O primeiro registro na imprensa veio em 06 de dezembro de 1909, uma segunda-feira, quando o *Diário de Notícias* anuncia a festa como popular e católica:

Festas populares católicas

SANTA BÁRBARA – As locatárias do mercado de Santa Bárbara mandaram, no sábado, celebrar, na igreja do Corpo Santo, missa festiva em louvor à sua Gloriosa Matriarca. Durante o dia, no mercado, que estava vistosamente enfeitado, houve diversões.

Em anos posteriores, a imprensa já destacava o aspecto sincrético da festa. O Diário de Notícias, na edição de quatro de dezembro de 1913, uma quinta-feira, descrevia a vida da santa:

Diário Social – Festas religiosas

SANTA BÁRBARA – A igreja festeja hoje o dia de Santa Bárbara. Era filha de Dioscoro, um dos mais ardentes defensores do paganismo.

Tinha-se convertido á fé de Christo e seu pae, não podendo abolir suas convicções, nem por caricias, nem por ameaças, entregou-a aos juizes e aos verdugos.

Contam que Dioscoro, tornando-se furioso pela resistência de Bárbara, lhe cortou ele mesmo a cabeça, com sua espada.

Não estão de acordo os historiadores sobre o lugar e época em que a santa sofreu o martírio. Uns falam de Heliópolis, outros de Nicodemia, o que é mais verossímil.

Quanto a época parece que foi pelo ano 240, sob o reinado de Maximino, sucessor de Alexandre Severo.

Baillet fixou esta data aos 4 de Dezembro, e o culto que lhe tributa a igreja católica não deixa duvida alguma sobre a realidade do seu martírio, embora as circunstancias sejam menos conhecidas.

É a patrona dos artilheiros, advogada contra os trovões.

Um ano depois temos o registro do povo de santo em louvor à Santa Bárbara. Diversos terreiros da cidade estavam em festa. Além da importância dos ogãs e das equedes na estrutura religiosa do candomblé, o repórter destacava um diálogo do fotógrafo do jornal com uma adepta no mercado modelo. Não sabemos se ela era uma filha ou mãe-de-santo, o certo é que estava pedindo apoio material ou financeiro, nas ruas de Salvador, para as festas em louvor a São Cosme e São Damião e à Santa Bárbara.

Fetiches e Santos

Estão a pingar os grandes dias consagrados ao candomblé.

Os terreiros da Pulcheria, ao Gantois, da Joana, ao Engenho Velho, do Antonio, ao Garcia, e os outros, á margem do Dique, na Quinta das Beatas e no Matatú preparam-se já para a festividade álaacre, ruidosa, de acordo com os ritos do fetichismo africano.

Os "ogans", espécie de sacerdotes honorários, com regalias entre a grey iniciado nos mistérios do culto bárbaro, vão entrando com as respectivas quotas, devidas aos "pais e mães de santo", para as despesas.

De outro lado, as "guedes" [ekedes] acolytas do extranho sacerdócio, percorrem as ruas, esmolando para uma "missa pedida".

É comum na Bahia essa maneira de se fazer dinheiro para um brodio qualquer.

Quase sempre, mocinhas com uma imagem de um santo, principalmente Cosme e Damião, fazem extensas caminhadas, batendo em todas as portas, falando a todos os transeuntes, esmolando para a missa em ação de graças e a mesa lauta; depois a dança, o samba, a folgança, toda a noite...

Ontem, no "Mercado Modelo", o repórter fotográfico d'A Tarde surpreendeu uma rapariga de cor, quarentona, com um açafate e dentro, entre flores, uma imagem.

– Pra Santa Bárbara! Pedia.

– E quando é a festa?

– Vai-se ver. Sou eu a Maria, da rua das Campelas, n. 20, e outras mais, as donas.

– Um festão, hein?

– Missa e depois...

– O terreiro, o candomblé.

Ela sorriu, com gestos afirmativos.

– E é ali mesmo, nas Campelas?

– Não, sr. Estamos arranjando um terreiro na Olaria. E despediu-se a gorda Rachel, de saia verde, tufada de anáguas roçagantes e rico pano da Costa ao ombro.

Uma nota interessante. Os ritos do fetichismo aclimatado na Bahia pelos primeiros africanos confundiram com seus fetiches os santos cristãos para o respectivo culto.

Assim é que "Ogun" é S. Antonio.

“Oxunmaré” é importado: é o arco-íris.

A que corresponderá S. Bárbara?

Terá, também, o sacrifício de sangue do carneiro, as horas mortas, ao pé da árvore sagrada?⁷

A pergunta final remete à curiosidade na correspondência simbólica da santa católica com um específico orixá. É provável que o jornalista soubesse que, na maioria dos terreiros, havia um paralelismo da santa com Oiá ou Iansã, mesmo com o orixá Xangô, visto como o orixá dos raios. E aqui estamos diante de algo que reflete a dinâmica das correspondências afrocatólicas. Nos anos 20, Manuel Querino registrou um paralelismo simbólico que desapareceu do universo das religiões afro-brasileiras: “se um homem e uma mulher” (...) se consagram a Santa Bárbara, o anjo da guarda do homem é Xangô, o da mulher é Iansã, pois que as duas entidades representam Santa Bárbara”.⁸ Uma incrível mudança aconteceu. Nos anos 30 começou a se solidificar entre os adeptos uma correspondência exclusiva ao gênero feminino. Santa Bárbara passou a ser associada a Iansã e a Oiá e, “ocasionalmente”, a Xangô, como foi registrado por Donald Pierson.⁹ Os papéis de incorporação dos gêneros masculino e feminino que a santa católica trazia, paulatinamente, deixaram de ser a ela associados no imaginário afro-brasileiro. É certo que as definições de gênero no plano simbólico do sincretismo afrorreligioso se reportava menos a uma identidade sexual do que à correspondência de atributos, algo já assinalado, no início do século 20, por Nina Rodrigues, que se inquietava com a relação Xangô/São Jerônimo/Santa Bárbara:

A identidade mental dos protetores foi mais forte do que as suas diferenças de sexo. Todas as vezes que eu insistia com os crentes fetichistas, para me explicarem esta equivalência fisicamente absurda, eles me respondiam invariavelmente com a interrogação: pois a Santa Bárbara não é a advogada dos raios? A inversão para alguns negros é mais curiosa ainda. Xangô tinha por mulher a Oxum, e Santa Bárbara por companheiro no patronato contra os raios a São Jerônimo. Pois bem, eles invertem as coisas; Oxum de mulher de Xangô passa a ser marido de Santa Bárbara, e, portanto, São Jerônimo.¹⁰

Essa dupla correspondência dos orixás Xangô e Oiá a Santa Bárbara, desapareceu do imaginário afro-brasileiro e da festa de Santa Bárbara.¹¹ Qual seria a razão do seu desaparecimento? Reverberação no espaço afrorreligioso das reivindicações e lutas feministas dos anos 30, com a conseqüente assunção de gênero feminino, e cristalização de papéis sexuais, portanto, mais precisos no plano simbólico de correspondências religiosas?

Desde a segunda metade do século 20, o que se reitera é a identificação de atributos associado à santa e às deusas Oiá ou Iansã. Características como coragem, audácia, temperamento guerreiro e colérico passaram na

correspondência afrocatólica – Iansã-Oiá/Santa Bárbara – a excluir o gênero mítico masculino, o orixá Xangô, identificado, exclusivamente, com os santos católicos São Jerônimo ou São João. Para as novas gerações, é como se essa correspondência nunca tivesse existido. Talvez, “coisas dos antigos”.¹² A correspondência entre Xangô e Santa Bárbara desapareceria no Brasil e permaneceria em Cuba. O que levou o etnólogo francês Pierre Verger a assinalar essa relação como um “caráter estranho de semelhantes escolhas”.¹³ *Dá para notar o incômodo nas mentes cartesianas dos estudiosos às razões de tamanha associação.*

Nas décadas de 1920 e 1930, a festa continuava sendo anunciada nas páginas dos jornais. Registravam-se, anualmente, a narrativa mítica da santa, a celebração de missa encomendada por comerciantes e o cortejo com a participação do Corpo de Bombeiros. A idéia de uma Bahia moderna, que mantinha uma tradição popular, era ressaltada. Afinal, tratava-se de um período marcado pela intervenção física na cidade, com a construção de prédios e ruas, em que as idéias de progresso e modernidade, inscritas no projeto republicano das elites, implicavam a redefinição do uso do espaço público da cidade, principalmente por onde circulavam as famílias tradicionais.¹⁴

Tradição é lei!

Santa Barbara teve, hoje, foguetoria

Antigamente, a festa era animada. O Mercado de Santa Bárbara (desaparecido sob a picareta da remodelação) do bairro comercial em 1913, enchia-se de fieis. Fazia-se batuque, a banquinha corria folgada; o caruru e o efó sumiam na goela dos comensais. Tudo isso no dia de hoje. Mas agora, do mercado resta a notícia e, no local, edifícios novos modernos.

Todavia, a tradição não morre. Daí ter, desde cedo, espoucado foguetório na rua de Santa Bárbara e no mercado da rua dr. J. J. Seabra, em homenagem a milagrosa Santa.¹⁵

E as festas de candomblé continuavam a incomodar a imprensa:

O CANDOMBLÉ NÃO DEIXOU A VIZINHANÇA DORMIR

No distrito dos Mares, em uma avenida, na rua do Meio, há um “candomblé”, que, quando funciona é um inferno, com os seus batuques e cânticos africanos.

Ontem, dia de Santa Bárbara, esse candomblé festejou-o com uma “função” de gala até alta madrugada, e, de vez em quando, um foguete, para variar...

Mas a vizinhança, que não tem nada com isso, pede uma providência enérgica de parte de quem de direito.¹⁶

A reivindicação da imprensa pela repressão policial – “providência enérgica de parte de quem de direito” – pode ser vista na concepção de que ali se encontrava um espaço afro-religioso já estruturado. Não se tratava de uma participação de adeptos do candomblé em uma festa popular eminentemente católica, como a do Centro da cidade, em que, após o rito católico, as pessoas se deslocavam para o mercado e faziam uma festa profana, pelo “misticismo” e em louvor à santa católica. Mas, sim, de uma festa de origem exclusivamente africana, portanto, bárbara.

A leitura do que se denominava tradição era, portanto, carregada de valores. Se havia um destaque para a celebração católica, a imprensa demonstrava irritação diante da contínua tradição dos adeptos dos candomblés em reverenciar seus deuses em seus terreiros.¹⁷ O uso do termo inferno para caracterizar os candomblés é um exemplo significativo, já que implicava distinguir práticas seculares católicas daquelas denominadas demoníacas.

Por outro lado, a reafirmação de valores afro-brasileiros na festa da santa-orixá demonstrava o mal-estar da permanência de valores do “africanismo” em um “ambiente de misticismo e de barbarismo de alegrias e comilanças”. O uso do termo tradição na edição de *A Tarde*, no ano de 1934, assim se destaca:

Tradições Que Resistem

O DIA DE SANTA BÁRBARA FESTEJADO NO MERCADO DE SEU NOME E EM OUTROS PONTOS DA CIDADE

É certo que, na Bahia, a tradição a tudo resiste. E se animada pela chama do misticismo, inda maior é a sua força. Entre os remanescentes do africanismo que se manifestam em expressões materiais semi-bárbaras, em que aparecem batucadas doidas e comezainas encharcadas de azeite, ao som monótono dos ganzás e cucumbis, o culto de Santa Bárbara, santa e mártir, vítima da vindita do próprio pai, aparece com um característico, avultando o dia a dia os seus devotos e praticantes fervosos.

(...) o sagrado dia de hoje é consagrado á milagrosa santa, que tem a sua imagem venerada em altares e se apresenta toda enflorada de rosas, rodeada de homenagem. Entre estas além da vigília santa á pedra d’agua, em cujo louvor se queima azeite noite e dia, a alegria bulhenta, rumorosa das danças, dos emboladas e dos sambas, quando os coros e bambus atroam os ares, melancolicamente. E toda uma culinária própria, admiravelmente condimentada já conhecidos; abará, efó, acarajé, caruru, molho nagô....

Santa Bárbara, do alto do seu nicho iluminado, a tudo preside com um sorriso manso de complacência e gratidão, porque ela decerto bem vê que os seus devotos fazem tudo aquilo pelo desejo de agradar a santa.

Nesse mesmo ano, outra matéria do jornal *A Tarde* revelava as inquietações sobre a popularidade da festa e a sua associação mais que imediata, posto que visível, às práticas religiosas afro-brasileiras. O incômodo da imprensa era registrar em destaque a “Festa católica” e, ao mesmo tempo, a contínua tradição sincrética. O que transparece na interpretação do sincretismo afrocatólico era a resistência de africanismos na Bahia. E num interessante prognóstico, o jornal vaticinava que o fetichismo “não deseja entregar os pontos neste século nem nos outros que terão de vir... e passar...”.

A previsão do jornalista andava na contramão do que se previa em ambientes de prestígio da sociedade baiana. Donald Pierson informa que, no período de sua pesquisa (1935-1937), havia um desprezo pelo candomblé entre os indivíduos que ascendiam socialmente, entre eles os “pretos e mestiços assimilados”, e mesmo entre os alunos da Faculdade de Direito ou de Medicina. A crença era de que o “fetichismo ignorante” desapareceria “gradualmente com a evolução social” e de que “a educação acabará com isso. É uma questão de tempo”.¹⁶

E foi no ambiente de “misticismo e de barbarismo de alegrias e de comilanças” que o jornalista não resistiu à festa e confessou estar de “alma pura e de estômago lavado”.

Registro Social

TRADIÇÃO

Santa Bárbara, meu pai, grande dia hoje lá na folhinha do Reynaldo Mattos! Feriado nacional no Mercado da Baixinha, que se embandeirou todo de papel de seda e ficou lavadinho como nunca. Há três dias que os bons devotos trazem a pedra d'água sagrada sob a vigília da candeia votiva.

Queima-se azeite de cheiro em holocausto aos estômagos... Remanescentes gloriosos do africanismo que resiste do fetichismo que não deseja entregar os pontos neste século nem nos outros que terão de vir... e passar... as tradições como essa vão sendo conservados na Bahia com a quentura dos carinhos ingênuos e sinceros.

Mas a festança hoje vai um “taco”. Pimenta de cheiro, molho nagô, abará, efó, acarajé, pipoca de milho, Santa Bárbara, São Jerônimo meu Deus! O mercado da Baixinha vai pegar fogo hoje. Vem tudo abaixo, estoura tudo. Mas a nota de maior destaque será a adesão do Rotary Mirim, que comparecerá incorporado, devendo o associado e secretário geral Alcides Soares interpretar o rito do dia com a paramentação característica.

E o azeite e a vinhaça correrão livres, naquele ambiente de misticismo

e de barbarismo de alegrias e de comilanças.

Santa Bárbara! Quem quiser que não acredite e fique de fora . Eu estarei é da banda de dentro do brinquedo.

De alma pura e de estomago lavado... F

Ainda em 1934, o jornalista resolveu registrar a festa no momento em que “a folia ia alta”. Após a procissão, disse que ao entrevistar um “crente”, que se regozijava “comemorando a alegre efeméride”, soube de uma procissão que aconteceria, com um “sem número de presentes”, à tarde, para “Ya” ou “Mãe da Água no dizer deles”.¹⁹ O registro do presente à deusa do mar reapareceria no ano de 1942, quando o jornal *A Tarde* associou Janaína, “a rainha do mar” e protetora dos pescadores, a Santa Bárbara. Desconheço tal associação. Uma hipótese é a de que os adeptos do candomblé, além de louvarem a orixá Oiá e a santa católica, reverenciavam também lemanjá, levando presentes para a deusa do mar.²⁰ O presente para lemanjá, no dia dedicado a Santa Bárbara, pode ser visto pela participação de pescadores na festa e no cotidiano do Mercado, onde vários pescadores vendiam o xaréu.²¹ A busca de uma proteção mais forte explicaria os dois ritos em um único dia. Os adeptos encontrariam uma junção simbólica para seus pedidos e desejos homenageando as deusas africanas e a santa católica.

Em 1944, Jorge Amado registrava a festa no livro *Bahia de Todos os Santos*. Após o rito católico na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, as pessoas se dirigiam ao Mercado de Baixinha “em ruidosa procissão”. A descrição do romancista destaca o registro insalubre do espaço, caracterizado como tendo uma “notável imundície” no seu interior. Na descrição, venerava-se a imagem de Santa Bárbara, ao mesmo tempo em que se ouviam sons de violões e pandeiros. A participação popular ia de barraqueiros a seus convidados, de baianas a penetras. Jorge Amado foi um partícipe; afinal, o registro de que “a comida é forte e a cachaça mais forte ainda” denota um registro deveras singular.

A festa em louvor a Santa Bárbara/Oiá era um momento de se estabelecerem compromissos sociais entre sujeitos hierarquicamente desiguais. A escolha de um padrinho “entre a gente mais importante da cidade”, na afirmação amadiana, demonstra a reprodução secular do compadrio em um espaço de celebração ao sagrado. Um padrinho oriundo das classes altas de Salvador significava uma possibilidade de proteção e ascensão para os filhos de sujeitos negros pobres que estavam a celebrar e a louvar, efusivamente, Santa Bárbara e lansã.

É como se as relações patriarcais se revestissem de um compromisso assumido em momento profano, mas protegido pela santa e pela deusa. A ritualização do compadrio iniciava-se, portanto, num ambiente de festa sagrada/profana marcado por atabaques, pandeiros, violões e muita cachaça.

A consecução desse rito entre sujeitos desiguais viria, posteriormente, no batismo da criança ou do jovem em alguma igreja da cidade. O afilhado tornava-se mediador de uma relação socialmente desigual, pois seu pai passava a ser compadre de algum “doutor”. O batismo não indicava que pai e padrinho quebrassem a hierarquia da desigualdade social, contudo, tornavam-se simbolicamente “próximos”.

Redefinições, paradoxos e dilemas nacionais

A partir dos anos 50, a espetacularização sincrética é mais rotineiramente noticiada nas páginas dos periódicos. Por um lado, as festas nos terreiros em louvor à deusa africana passam a ser registradas com frequência. Por outro, a indignação manifesta com o sincretismo afrocatólico também foi dirigida aos católicos:

(...) causa pena que [na festa] misturem certos cultores do chamados ritos afro-brasileiro, como os candomblés e semelhantes. Mais pena nos causa ver certos católicos a prestigiarem com sua presença o falso culto. Como se pudesse ser católico e supersticioso, atribuindo aos cultos feiticistas e deficientes, mentirosos e objetivamente falsos, falsíssimos, confundindo mães de água e outras figuras pagãs com santos cristãos, que só veneramos porque a Igreja neles reconheceu santidade, virtude heróica nesses amantes de Cristo Jesus. Refiro-me evidentemente aos católicos. Só a eles. Não podem ir a terreiros de pais de santo, a pretexto de coonestar atitudes ou por mera benevolência. Se todos os católicos tivéssemos princípios simples e vida reta, não veríamos tamanho sincretismo. Depois dizem que não sabiam. Engraçado. Quando a Igreja alerta acham-na prepotente.²²

Nos anos 60, a forma como a população afro-baiana fazia a festa ainda chamava a atenção de intelectuais. O folclorista Alceu Maynard Araújo salientava que, após a missa, no Mercado da Baixinha, “empanturram-se orgiasticamente os seus devotos”.²³ O tempo era de paradoxos. O candomblé aparece na imprensa tanto como espaço de violência quanto espaço do sagrado a ser visitado. A valoração positiva e/ou negativa da religiosidade negra é constante nas páginas dos jornais. Racismo e angústias de intelectuais apresentam-se na definição de um projeto regional em que a simbologia negra é ressaltada.

E a santa católica e a orixá ganham novas reverências e referências. Nesse período, distintos atores sociais passam a incorporar a simbologia de origem africana com os mais variados fins. Escritores, artistas e turistas ganham destaque nas páginas dos jornais e reforçam a Bahia como um lugar de intensa identidade cultural. A cultura torna-se a matéria-prima para as políticas de turismo e de desenvolvimento econômico do país.²⁴ A preocupação com a preservação do patrimônio histórico, paisagístico e cultural da Bahia é a tônica de pronunciamentos das elites políticas e de debates entre os intelectuais.

O que fosse considerado nacional e/ou popular é motivo de destaque e incremento de discussões no espaço público. Os candomblés começam a ter suas festas indicadas nas páginas dos jornais, e o calendário litúrgico chega aos periódicos voltados para o turismo. O Departamento de Turismo da Prefeitura realiza concurso de barracas na festa de Santa Bárbara. Indivíduos oriundos das classes médias passam a ser mais vistos nas homenagens a Santa Bárbara e a Iansã.

O destaque do *Diário de Notícias*, em cinco de dezembro de 1965, é sintomático de que novos tempos estavam a acontecer na Bahia: “Povo sambou em homenagem a Santa Bárbara (Iansã)”. Ao reforçar o sincretismo da santa católica e da deusa africana, o jornal afirmava existir uma “autêntica baianidade” desprovida de preconceitos. Poetas, estudantes, professores e turistas participavam ao som de pandeiros, atabaques, agogôs e berimbaus tocados por “mãos rudes ou delgadas”. Tudo isso regado à “moça branca” – a cachaça. É como se a festa de Santa Bárbara abolisse as distinções raciais e de classe. Para o periódico, no local destinado ao comércio de peixes, “com aquele odor característico, com certeza, para toda aquela gente, estava mais convidativo do que um dos suntuosos salões de Versailles, pois a única norma protocolar era alegria, não prevalecendo a condição social ou financeira dos pares. Centenas de velas foram oferecidas a Iansã que, no seu altar, contemplava os que lhe rendiam as homenagens costumeiras, serenamente, vigilante e, quem sabe, transmitindo aos céus as preces de mães e filhos, feitos ali aos seus pés.”

Em 1967 e 1968, o *Diário de Notícias* registraria o transe de adeptos do candomblé na procissão e diante do altar no Mercado. A mitificação da relação sincrética santa/orixá espetaculariza-se nas páginas dos periódicos. Não se trata mais de narrar o mito católico, mas de destacar a presença de Iansã e suas características femininas. Além da sensualidade, o dom do fogo, do relâmpago, da trovoada e de fazer chover. Em plena época de Guerra Fria envolvendo as grandes potências mundiais, os jornais chamavam a atenção para o poder dos elementos da natureza. As forças da natureza em contraponto ao poder dos homens. “Valei-nos Santa Bárbara!”.

A produção artística desse período é um termômetro da espetacularização. Angústias, inquietações, certezas e delírios sobre a cultura afro-brasileira marcam a criação da música popular. O filme *O Pagador de Promessas*, premiado no festival de Cannes, tem cenas da festa de Santa Bárbara. Compositores ressaltam os santos católicos e os correspondentes orixás em seus versos. Edu Lobo e Vinícius de Moraes compõem “Arrastão”, em 1965, e Elis Regina entoou o verso “Minha Santa Bárbara / Me abençoai / Quero me casar com Janaína”.

Seis anos depois, Maria Bethânia grava a música “Quatro de dezembro”, de autoria do baiano Tião Motorista:

No dia 4 dezembro / Vou no mercado levar / Na baixa do sapateiro / Flores pra santa de lá / Bárbara santa guerreira / Quero a você exaltar / É lansã verdadeira / A padroeira de lá / Tirirê, tirirê, relampejou / Oh, tirirê relampejou / Tomara que chegue a hora / Quero seguir procissão / Vou com meu uniforme branco / Levo o meu chapéu na mão / As ladainhas cantadas / Pelas beatas de véu / Os homens cantam mais forte / Pedem proteção ao céu / Logo que a santa retorne Eu vou pro samba correndo / Vou na barraca do Ornela / Tomo um limão, vou dizendo/Pego Antenor, meu compadre / Deixa essa cara de bicho / Não vou sair desse samba / Só saio se for no lixo.

A música mostra um assíduo freqüentador da festa e um fiel. O verso *É lansã verdadeira / A padroeira de lá* é revelador do imaginário afro-brasileiro. A santa encarna o orixá, e o orixá encarna a santa sem se fundirem, pois suas histórias e seus mitos não se completam nem se misturam. Cada qual no seu cada qual, apesar de a santa ser a *verdadeira* orixá.

Não se trata de um paralelismo religioso observado na Igreja de São Lázaro, onde, no ambiente interno, se reverencia São Lázaro ou São Roque e, no espaço externo, as pessoas tomam um banho de pipoca e chegam a incorporar o orixá Omolu ou Obaluaiê. Enquanto nos espaços público e da igreja observam-se distintos hábitos de reverência ao santo e ao orixá, na festa de Santa Bárbara, os fiéis da santa e adeptos do candomblé incorporam lansã durante a missa, na saída do cortejo e pelas ruas em que a procissão passa. É como se estivéssemos diante de um contínuo afro-brasileiro, do espaço privado ao público.

A ritualização da reverência maior à santa/orixá durante a festa sagrada não tem tempo determinado para acontecer. Entre saudações distintas – “Viva Santa Bárbara”, “*Eparrei, Oiá*”, “*Eparrei, Bárbara*” – e diante do andor que carrega a imagem da santa, muitos adeptos do candomblé entram em transe. A identificação Santa Bárbara/lansã durante a festa demonstra algo já observado em outros contextos afro-brasileiros pelo antropólogo Sérgio Ferretti (1995: 91).²⁵ As dimensões do sincretismo como mistura, paralelismo ou justaposição e convergência ou adaptação podem ocorrer em diferentes momentos rituais e/ou em um mesmo espaço.

Mesmo sem identificação explícita com Santa Bárbara, várias músicas foram produzidas nos anos 70 como reverência a lansã. Em 1972, Maria Bethânia grava “lansã”, composta por Gilberto Gil:

Senhora das nuvens de chumbo / Senhora do mundo / Dentro de mim / Rainha dos raios / Tempo bom, tempo ruim / Senhora das chuvas de junho / Senhora de tudo / Dentro de mim / Rainha dos raios / Tempo bom / Tempo ruim / Eu sou um céu / Para as tuas tempestades / Um céu partido ao meio no meio da tarde / Eu sou um céu / Para as tuas tempestades / Deusa pagã dos relâmpagos / Das chuvas de todo ano / Dentro de mim / Rainha dos raios / Tempo bom / Tempo ruim.

Em 1976, a cantora volta a homenagear a “senhora que comanda os ventos e a força dos elementos” gravando a música “As Ayabás”, de Gilberto Gil e Caetano Veloso; e Clara Nunes, num verso de “Guerreira”, de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, declara: “sou filha de Ogum com lansã”.²⁶

Tensões e disputas

A respeito da festa de 1979, o *Diário de Notícias* registrou dois fatos considerados inéditos. O primeiro foi a “desavença” entre adeptos do candomblé e da umbanda. Alegavam os umbandistas que, durante a missa celebrada na Igreja do Carmo, foram impedidos pelos adeptos do candomblé de adentrar a igreja. A mãe-de-santo Letícia Mary da Silva, mãe Lea, do Centro de Umbanda Ogum Estrela argumenta que “a Umbanda é uma religião que só faz o bem e que está sendo perseguida pelos adeptos do candomblé”.²⁷

A disputa simbólica na festa em louvor a Santa Bárbara não era algo pontual e de exclusividade daquele espaço. A visibilidade da umbanda na imprensa tornou-se significativa nos primeiros anos da década de 1970. Em 30 de outubro de 1974, o Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda foi reconhecido como sociedade civil pela Câmara de Salvador. No mês anterior, o jornal *A Tarde* de 10 de setembro de 1974, publicava uma matéria em que a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro combatia aqueles “que fazem exposições para turistas bem como os que mesclaram com a umbanda”.²⁸ A tensão entre lideranças afro-brasileiras do candomblé e da umbanda manifestava-se em espaços diversos, desde a imprensa até a festa de Santa Bárbara.

O segundo acontecimento marcou a simbologia ligada à orixá/santa. Durante a missa, o Corpo de Bombeiros recebeu a informação de que ocorria um incêndio no bairro de Portão, região metropolitana de Salvador. Esse fato foi utilizado por alguns adeptos para justificar a ira divina. O sinistro teria sido um protesto da santa contra a briga entre seus adeptos, os do candomblé e os da umbanda, e contra o tumulto que estava a acontecer em torno do seu andor.

Dois anos depois, a disputa continuava na procissão, pois se tratava de algo considerado um “privilégio”: levar no ombro o andor de Santa Bárbara. A mãe-de-santo Maria José, iniciada no terreiro de Joãozinho da Goméia, não concordava com o fato de que a umbandista Mãe Lea estivesse à frente da procissão, ponderando: “há 40 anos que acompanho a festa e sempre honrei lansã (...) Agora vêm essas mulheres cheias de pano e de bandeiras fazer palhaçada na festa. É por isso que [a festa] está tão desanimada”. O clima entre os adeptos ficou mais tenso quando mãe Lea, depois de carregar o andor durante todo o percurso, “tomou lugar no corpo de bombeiros, que levaria a imagem da padroeira até o mercado, depois das homenagens prestadas no quartel da corporação”. A mãe-de-santo Maria José havia também reivindicado aquele espaço junto à corporação dos bombeiros, mas não foi atendida. De acordo com o *Jornal da Bahia*, a disputa entre os adeptos provocou um

congestionamento de veículos, durante 30 minutos, ao longo da Baixa dos Sapateiros, fazendo com que houvesse o seguinte comentário: “Isso é castigo. Como é que o pessoal pode querer brigar no dia da santa? Está aí o resultado: ela se vingou e engarrafou tudo”.²⁹

A tensão na festa não envolvia apenas os adeptos das religiões afro-brasileiras. Durante a celebração da missa festiva na Igreja do Carmo, o padre Palmeira narrava passagens da vida da santa, assim como justificava as restrições do clero católico aos “excessos que são praticados por alguns devotos”, a exemplo da proibição às adeptas do Centro Espírita de Umbanda Ogum Estrela de entrar com atabaques no interior da Igreja.³⁰

A espetacularização do sincretismo afro-brasileiro no espaço interno da Igreja e, principalmente, durante a missa em louvor a Santa Bárbara acompanha a história da festa. Uma tensão deveras explícita para muitos padres que, celebrando a missa em louvor a Santa Bárbara, vêm de perto a manifestação corpórea do transe e ouvem, muitas vezes, próximo ao altar, a saudação de adeptos para os que estão a incorporar a orixá: “Eparrei, Oiá” ou “Eparrei, Bárbara” – acontecimento, aliás, marcado por cânticos católicos.

Anualmente, durante a missa, os padres reiteram a história da santa. No século 3, uma jovem de 20 anos, filha única de um nobre pagão, na cidade de Nicomédia da Bitínia, Ásia Menor, desejava converter-se ao cristianismo e, após recusar o casamento planejado pelo pai, foi encarcerada numa torre. Ela conseguiu escapar e foi batizada, o que provocou a ira de seu genitor que, após humilhá-la em público, a decapitou. De acordo com a narrativa, logo após o crime, ocorreu uma tempestade na cidade, e um raio fulminou o pai de Bárbara. Para o clero católico, essa narrativa no espaço da igreja e durante o ritual da procissão, ressalta o aspecto exclusivamente católico do evento.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras o aspecto guerreiro da santa católica, sua determinação e a relação com os raios, trovões e tempestades associam-se à orixá e, portanto, as homenagens e reverências não possuem um lugar e horário determinado, seja durante a celebração da missa ou no percurso da procissão.³¹ Não é à toa que os adeptos esperam que no dia quatro de dezembro haja chuva com trovoadas e relâmpagos, principalmente em anos de seca. Enfim, ali se encontra a mulher mais “arretada”, como lembra Raul Lody.³²

Em alguns anos, a tensão do clero católico com os adeptos das religiões afro-brasileiras foi manifestada ao microfone:

Vamos rezar para não ter palhaçada na procissão Assim como não queremos desmoralizar a religião de nossos irmãos [o pessoal do candomblé], a Igreja Católica não aprova a imagem deturpada de nossa fé [baixar o santo] (...). Não tirem as flores do andor, não deturpem a imagem. Não joguem perfume porque vai estragar a pintura da imagem, deixem a imagem como está.

Esses pedidos do padre Hélio Rocha foram assim interpretadas pelo *Jornal da Bahia*, em 1990: “Suas palavras não surtiram efeito e ele, impaciente, foi grosso com uma mulher, ainda dentro da igreja: Minha filha, eu estou falando português. Você está entendendo, mas está teimando. *Mas, éta mulherzinha teimosa*”.

E a matéria destacava o desafio dos adeptos do candomblé: “Santo não ouve padre”, indicando que o “santo baixou” em várias mulheres, sendo “esse um dos melhores momentos para as aproximadamente três mil pessoas que acompanharam o cortejo. O momento em que talvez se sentiram mais em seu habitat”.³³ O jornal *Tribuna da Bahia* também assinalou o discurso do padre Hélio Rocha e sua tentativa de impedir que as pessoas aspergissem água-de-flor na imagem da santa, assim como o transe do orixá Iansã: “Na procissão não pode haver frescuras de receber santo. Lugar de dar santo é no abaitolá, não na igreja”.³⁴

Nas últimas décadas do século 20 observa-se outra face na espetacularização da festa. O número de participantes ultrapassa 10 mil pessoas, e cresce a participação de indivíduos oriundos das classes médias. Se esse fenômeno já havia sido registrado em 1980, nos últimos anos tornou-se mais visível. Um fator que me parece ter sido fundamental no crescimento da festa, foi a cristalização do discurso da negritude no Pelourinho, um lugar de produção e veiculação de discursos negros nas últimas décadas.³⁵ O orgulho e a consciência negra, reivindicados pelos movimentos negros desde a década de 1970, alcançaram espaços católicos onde Santa Bárbara é homenageada. O tom do sermão celebrado pelo padre Hélio Rocha, em 1995, foi enfático ao chamar a secular Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no Pelourinho, de “Catedral da Negritude”. Essa igreja passava a ser a antítese da Catedral da Sé. Ambas estão localizadas no centro histórico, distantes entre si cerca de 300 metros. Enquanto a da Sé é secularmente o espaço por excelência de todas as cerimônias tradicionais do clero católico; a outra, a do Rosário, incorpora os novos tempos de aproximação e absorção de discursos da/sobre negritude. Segundo o padre Hélio Rocha, o ideal era reunir todos os negros naquela igreja sem que eles perdessem sua identidade racial.

Outra igreja divide o espaço de homenagens a Santa Bárbara. Trata-se de uma dissidência da Igreja Católica, a Igreja Católica Independente. Criada em dezembro de 1973 e localizada no bairro da Liberdade, sua padroeira é Santa Bárbara. Como na tradição da festa realizada no centro histórico, a procissão na Liberdade é acompanhada por outros santos católicos, como Santo Antônio de Pádua. Essa igreja parecia ser, nos anos 70, mais condescendente com as tradições de origem africana, pois havia a permissão do padre para que as adeptas das religiões afro-brasileiras lavassem seus espaços. Vale lembrar que, ao longo do século 20, o clero católico relutou em permitir tal rito em outras igrejas, como a do Bonfim, cuja lavagem é ritual que acontece nas escadarias, permanecendo a igreja fechada.

Mesmo aparentando condescendência, o padre Roberto Padim ressaltava que a permissão era concedida “desde que não se cometam excessos. Além do mais, a lavagem é feita por baianas conhecidas”. Por “excesso”, leia-se a manifestação do transe nos adeptos. A expressão “baianas conhecidas” pode ser traduzida como senhoras fervorosamente católicas e freqüentadoras da igreja, ainda que adeptas das religiões afro-brasileiras.³⁶ Apesar das ponderações do vigário e da projeção sonora da “Ave Maria” de Schubert, a saída da procissão nas ruas da Liberdade foi marcada pela saudação a orixá: “Eparrei, Oiá, viva Iansã”.

Em outro espaço também ocorre o rito católico. Santa Bárbara é considerada a padroeira do Corpo de Bombeiros. No espaço interno da corporação é celebrada uma missa em seu louvor. Após a imagem sair da Igreja de Nosso Senhor do Rosário dos Pretos e seguir atrás das imagens de Santo Antônio, Nossa Senhora da Guia, São Cosme e São Damião, São Miguel e São Lázaro, e antes de seguir na direção do mercado, a procissão adentra o quartel do Corpo de Bombeiros, onde é saudada pelos bombeiros e por todos que acompanham a imagem. Naquele espaço, ouvem-se saudações à santa/orixá, e adeptos também entram em transe. No espaço do quartel, além da missa e louvação, é preparado e servido um caruru. No dia anterior, vários soldados participam do corte das centenas de quiabos e preparam o caruru que será servido a dezenas de pessoas, um rito similar ao que ocorre no mercado de Santa Bárbara, no final da festa. Nos últimos anos, tem-se notado certo mal-estar entre soldados na produção do caruru: alguns são evangélicos e evitam manifestar a associação da santa com Iansã na comida que estão a preparar.

Transmutação de gênero

Como visto, o discurso católico adquiriu, portanto, uma nova dinâmica. Em 2004, o padre Josival Lemos Barbosa, em plena missa celebrada no Largo do Pelourinho, ressaltava a diferença entre as culturas, sem a existência de superioridade ou inferioridade. Ao dizer que algumas instituições religiosas transformaram o acarajé em “bolinho de Jesus”, o padre tinha como alvo principal os grupos evangélicos. E acrescentava: “(...) O acarajé pertence à cultura afro, é a comida dos orixás. Não pode ser esvaziado do seu significado”. A mudança no discurso católico é resultado, portanto, da incorporação de discursos voltados para a negritude. Não se trata mais de negar o sincretismo no espaço católico ou de execrar o transe durante a procissão, mas de pactuar no espaço público a relação santa/orixá., algo que pode ser visualizado na seguinte afirmação do padre Josival, quando realizava a missa em 2004: “hoje é dia de Santa Bárbara, mas 99% dos que estão aqui também acreditam em Iansã. Até eu”.³⁷

Por fim, saliento a participação de um grupo, durante a procissão, que até os anos 80 não tinha visibilidade na espetacularização da festa. Refiro-me aos travestis que também elegeram Santa Bárbara/lansã como sua padroeira. Ao longo dos anos, a *Tribuna da Bahia* foi o único jornal a registrar a presença de “um considerável contingente gay”. Isso aconteceu na festa de 1981. Se a santa e a orixá confluíram, exclusivamente, em termos do gênero feminino, apareceria no espaço público outra reivindicação, pois os transgêneros transmutaram para a festa papéis sociais até então reservado às mulheres. A festa, portanto, passou a incorporar novos discursos, novos gêneros... Mas, o modo de saudar a santa continua atravessando séculos:

Minha Santa Bárbara / do cabelo louro / onde vai morar nas pedras de ouro.

Eparrei, lansã, Eparrei, Bárbara!

Notas

1. Essa narrativa foi transcrita pelo *Jornal da Bahia, Salvador*, 04 dez. 1978.
2. Samba, batuque e candomblé. *Gazeta do Povo*, [Curitiba], 07 fev. 1906. p. 2.
3. VERGER, Pierre, *Notícias da Bahia - 1850*. Salvador: Corrupio, 1981. p. 73.
4. A SANTA das tempestades vai ser festejada pelo povo. *A Tarde*, Salvador, 04 dez. 1961.
5. Idem.
6. EPARREI, mãe lansã. *Bahia Hoje*, Salvador, 04 [mês?] 1993.
7. *A Tarde*, Salvador, 05 dez. 1914.
8. QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988. p. 36.
9. PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1945. p. 332.
10. RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
11. Nos anos 50, Roger Bastide (*Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1983. p. 161) já notara o desaparecimento dessa dupla identificação nos candomblés.
12. Um mito dessa antiga associação foi publicado nos anos 30. A associação simbólica entre o universo católico e afro-brasileiro é fantástica: “Quando Nosso Sinhô [Jesus Cristo] morreu, foi ele arrastado sobre pedra e pau, e o sangue caindo molhou o chão; daí nasceu o Xangô e Santa Bárbara. Depois Nosso Senhor subiu no céu com o Pai Nosso [Deus] e Ave Maria [Nossa Senhora] e deixou Xangô e Santa Bárbara na terra para nós adorarmos”. P. Ildelfons.[não tem a letra “o” no final] Candomblé. Santo Antônio, 1938, *apud* Bastide, *op. cit.*: 176.
13. VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981. p. 140.
14. Sobre as razões da reforma da cidade de Salvador, nas três primeiras décadas do século 20, ver F. FILHO, Alberto Heráclito. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 236-256, 1998-1999.
15. *Diário de Notícias*, [Rio de Janeiro?], 04 dez. 1926.
16. *A Tarde*, Salvador, 05 dez. 1931. Para uma reflexão sobre o candomblé da Bahia na década de 1930, ver LIMA, Vivaldo da C.; OLIVEIRA, Waldir F. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

17. Sobre a repressão policial aos candomblés em distintos períodos das quatro primeiras décadas do século 20, ver RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977; BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995; LÜHNING, Ângela. Acabe com este santo: Pedrito vem aí... mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, 1995-1996.
18. Pierson, *op.cit.*: 336.
19. *A Tarde*, Salvador, 04 dez. 1934.
20. *A Tarde*, Salvador, 04 dez. 1942.
21. BRAGA, Júlio. Notas sobre a pesca do xaréu: folclore e compromisso religioso. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 10-11, p. 48, 1970.
22. *A Tarde*, Salvador, 05 dez. 1958.
23. ARAÚJO, Alceu Maynard, *Folclore nacional*. São Paulo: Melhoramentos, 1964. v. 1, p. 181.
24. SANTOS, Jocélio T. dos . *O poder da cultura e a cultura no poder*. 2000. Tese (Doutorado) - FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
25. FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
26. Sobre a religiosidade afro-brasileira na produção da música popular, ver SILVA, Vagner G.da; AMARAL, Rita. Foi conta para todo canto: música popular e cultura religiosa afro-brasileira. In: TOLEDO, Marleine Paula M. e F. de (Org.). *Cultura brasileira: o jeito de ser e de viver de um povo*. São Paulo: Nankin, 2004. p. 160-199.
27. *Diário de Notícias*, [Rio de Janeiro?], 05 dez. 1979.
28. CENTRO umbandista faz festa hoje para homenagear a Ogum. *A Tarde*, Salvador, 12 jun. 1976.
29. VERMELHO e branco por toda a cidade: festa, apesar da briga entre religiões. *Jornal da Bahia*, Salvador, 05 dez. 1981.
30. DEVOTOS acompanharam lansã e hoje vão ao caruru no Mercado. *A Tarde*, Salvador, 05 dez. 1978.
31. Sobre o mito de lansã, as razões do seu encantamento, seu relacionamento com os orixás Oxossi, Ogum e e Xangô, e sua simbologia com os ventos e as tempestades, ver as narrativas de BRAGA, Júlio. Um mito africano sobre lansã e sua variante brasileira. In: _____. *Contos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989. p. 65-72; AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 150-158; VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1985. p. 37.
32. Nota de Raul Lody em Manuel Querino, *op. cit.*: 98.
33. SANTA Bárbara arrasta multidão. *Jornal da Bahia*, Salvador, 05 dez. 1990.
34. SANTA Bárbara recebeu homenagem dos devotos. *Tribuna da Bahia*, Salvador, 05 dez. 1990.
35. Sobre a produção dessa cultura negra, ver SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
36. *Jornal da Bahia*, Salvador, 05 dez. 1979.
37. *Correio da Bahia*, Salvador, 05 dez. 2004.

Barracas de festas de largo

Dimitri Ganzelevitch

Francês, radicado em Salvador, BA, desde 1975. Produtor cultural e presidente da Associação Cultural Viva Salvador.

Outras festas, lembranças africanas

De minha longínqua infância no Marrocos, surgem imagens de festas sazonais em que os rituais religiosos e profanos se misturam. São os *mussem* que congregam milhares de fiéis à volta de um *marabut*, modesta construção quadrada de pedra e cal em que foi enterrado um santo servo de Alah. Seja nas planícies do Rarb, castigadas pelos ventos, ou em escondidos e verdejantes vales do Atlas, durante dois ou três dias, são plantadas as amplas tendas de algodão grosso ou de pêlo de camelo. As rezas, oferendas e os pedidos de ajuda vão entrelaçar-se ao som ácido da flauta, às pancadas rítmicas dos tamborins e ao grito de camelos, jegues, cavalos e ovelhas. Homens sem idade contam longas epopéias, pais procuram noivos para suas filhas, vendedores assam espetinhos que serão enfiados na *kesra*, cheiroso pão caseiro. Esses *mussem* ocuparam as paisagens de Espanha e Portugal, bem antes da descoberta do Novo Mundo.

Descoberta de uma cultura

Moro em Salvador desde maio de 1975. Cheguei, portanto, depois do ciclo de festas do verão 74-75. Para ser sincero e, apesar de ter freqüentado estas festas a partir do ano seguinte, confesso a princípio não ter dado muita importância às barracas. Não é fácil para alguém chegando de outra cultura fazer uma leitura clara e analítica de novas expressões; mesmo tendo, como eu, vivido por muitos anos em Lisboa e freqüentado feiras populares similares às festas de largo baianas. Por exemplo, a Feira (de Nossa Senhora) das Mercês, que ficava perto de minha casa. Acho que acontecia em setembro... começavam as noites frescas do outono. Era ainda o Portugal profundo: mulheres vestidas de preto longo e severo, homens de bigode farto e chapéu de feltro bem enfiado na cabeça; pilhas de cerâmica popular e leitão assado regado a vinho tinto; por sobremesa, arroz-doce salpicado de canela.

Em Salvador, pelo contrário, as festas de largo começam com o calor tropical. Mulheres de decote generoso e rapazes ostentando musculação bronzeada. Gostava de me sentar num banquinho, só ou com algum amigo, bebendo, comendo amendoim cozido – forma de preparo muito estranha para mim – e observar o espetáculo, sempre fascinante, das multidões festeiras.

Foi a partir de 1980, mais exatamente a partir do momento em que abri uma galeria de arte (a Galeria Flexa) no Mercado Modelo, que comecei a notar a beleza e originalidade das alegres pinturas das barracas. Não posso perder a oportunidade de confessar o quanto essa convivência de 16 anos no Mercado Modelo foi importante para minha percepção do povo da Bahia. Estou convencido de que aqueles anos foram minha verdadeira iniciação à realidade sociocultural de um povo que então comecei a entender, e, portanto, a amar, já que só se pode amar aquilo que se entende.

As festas de largo, 30 anos atrás...

Vou aqui tentar retratar essas festas e barracas. Usarei mais o passado dos verbos do que o presente, pois, se fui freqüentador assíduo das festas do ciclo de verão baiano, a partir dos anos 90 deixei de comparecer, não só pela idade, mas muito pelo desencanto com o que hoje não passa de pálida sombra de uma exuberante forma de cultura.

A única festa da qual nunca deixei de participar até hoje é a procissão do Senhor do Bonfim. O curioso é que, mesmo com o peso dos anos, nunca essa caminhada me parece estafante, tal é o contágio do entusiasmo coletivo. É claro que tenho meus endereços secretos, pontos em que paro para descansar, beber e comer alguma coisa, geralmente acompanhado de amigos baianos ou forasteiros que se surpreendem com meus conhecimentos “logísticos”.

Nos anos 70 e 80, a festa da Conceição da Praia, junto ao Mercado Modelo, era um deslumbramento de cor e movimento, chegando a uma freqüência estimada em mais de 100.000 participantes. Em contrapartida, a festa de Santa Bárbara era bem mais modesta. Após a missa na Igreja do Rosário dos Pretos, a festa acontecia principalmente no Mercado de Santa Bárbara, junto ao cinema-teatro Jandaia, na Baixa dos Sapateiros. O Mercado de Santa Bárbara era um conjunto de quitandas e botecos já em decadência em 1975, quando o conheci. Recordo-me bem desse mercado, pois lá comprava legumes, verduras e frutas.

Antes de continuar, quero passar uma informação curiosa, dada por um compositor de música de vanguarda, o catalão Llorenç Barber: cada cidade do mundo católico possui, em alguma igreja, um sino especificamente dedicado a Santa Bárbara – não só para alertar sobre algum incêndio ou invasão inimiga, mas como símbolo protetor da cidade. Esse sino sempre tem uma inscrição definindo sua atribuição.

Depois do caruru da santa dos incêndios, vinha a festa de Santa Luzia. Igreja cheia de fiéis, longa fila para lavar os olhos na fonte externa.

Com o fechamento do Plano Inclinado do Pilar, na gestão de Manuel Castro, sendo difícil e perigoso o acesso a essa parte da Cidade Baixa, a festa de Santa Luzia entrou em lamentável decadência.

A Índia, da Barraca da Índia, confessou-me que, se insistia em participar, era somente por causa de seu apego a Santa Luzia. Mais uma promessa de cunho religioso, portanto, do que interesse comercial.

Para seguir a procissão marítima do Senhor dos Navegantes, no primeiro dia do ano, era só pedir ao dono de qualquer saveiro licença para subir no barco. Ele nunca recusava nem pensaria em pedir dinheiro. Na Boa Viagem, calor intenso, centenas de barracas.

Itapoã, Bonfim, na quinta-feira após o segundo domingo do ano; Ribeira... era tradição seguir a mudança das barracas do Bonfim para a Ribeira, e lá aparecia, pela primeira vez, um modesto trio elétrico, prenúncio do carnaval. À sombra da Igreja da Penha, as rodas de samba eram quase obrigatórias. No princípio de janeiro, Lapinha, com seus belos pastores, e, finalmente, lemanjá, no Rio Vermelho, calor não menos intenso e céu coberto.

Todas essas celebrações eram pontuadas com barracas, sempre as mesmas, tradicionais, almas da festa, senão motivação principal. As barracas eram também cenário obrigatório do carnaval. No Terreiro de Jesus, nas praças Municipal, Castro Alves e Piedade, elas dominavam a alegria, complemento indispensável do festivo verão baiano. O Campo Grande era lugar de repouso e namoro, fora do circuito dos foliões.

Participação

O público das festas de largo, assim como a clientela das barracas, foi sempre marcado pela variedade, prevalecendo, no entanto, as classes mais populares. A base dos participantes seria, na origem, composta pelos fiéis de cada santo reverenciado. Mas não só. A maioria, com certeza, nem se lembrava de entrar na igreja. Boêmios “de carteirinha”, artistas e intelectuais se mesclavam ao povão, para quem essas festas eram, e ainda são, geralmente, a mais importante forma de diversão.

É bom lembrar que muitos trabalhadores da redondeza aproveitavam, dados preço e qualidade, para fazer refeição nas barracas de comida e nem por isso se estendiam em boemia pelas ruelas do agito. Não devemos esquecer os policiais enfileirados, costurando a multidão, distribuindo tapas e empurrões sem economia, nem os inevitáveis ladrões “de descuido”.

Até o início dos anos 70, na comemoração da Conceição da Praia, as festas de formatura do elegante Clube Baiano de Tênis, em especial as for-

maturas da Faculdade de Medicina, costumavam prolongar-se noite afora na Praça Cayru. Espetáculo raro este de observar as moças de longo, bem maquiadas e penteadas, acompanhadas de jovens ostentando severo *smoking*, passeando em meio à multidão ou sentadas nos bancos toscos bebendo e construindo um futuro ideal.

Músicos espalhados por toda a área animavam as barracas. Rodas de samba não faltavam e eram a melhor forma de manter viva uma tradição de oralidade musical.

Descrição das barracas

Algumas – aquelas que só se preocupavam em comercializar todo tipo de bebidas, fossem alcoólicas ou simples refrigerantes – tinham sempre as mesmas proporções, ditadas pelas medidas industriais das placas de compensado.

A frente era dividida em três partes. A menor, acima das outras duas, anunciava o nome do bar. Depois, mais abaixo, a parte do meio, para abrir o estabelecimento, era levantada para dentro da barraca e abaixada no final da noite, para fechá-lo. No espaço aberto, o balcão de atendimento permitia ver o interior, com suas garrafas de bebidas “quentes” – cachaça, conhaque, Martini, vodka e várias aguardentes – colocadas na estante do fundo.

Luzes, imagens santas moldadas em gesso ou impressas em “folhinhas” (calendários), às vezes quadros pintados representando paisagens idílicas ou fotos de algum cartaz turístico. Folhas sacras protegendo a casa, não podendo faltar espada-de-ogum, gonçalinho, comigo-ninguém-pode ou nativa. Escondido sob o balcão, geralmente, ficava guardado o dinheiro para dar troco à freguesia, o som – quando não havia música ao vivo –, cadernos de compra das bebidas, alvarás etc.

A parte mais baixa da fachada era, em geral, a mais decorada. Um grande painel com o nome da barraca era repintado com regularidade, dando trabalho aos modestos pintores-letristas. Eles chegavam antes de a festa começar, com uma malinha em que guardavam pincéis e tintas, dando retoques às pinturas gastas ou repintando-as por completo.

É interessante analisar cada detalhe das decorações. Lembro-me, por exemplo, da barraca Espigão. O título inscrevia-se no triângulo do frontispício, de forma a que o “I” ficasse na parte mais alta, reproduzindo um alto imóvel. Curiosos exercícios de semiótica se observavam em muitas barracas. Na O Carinhoso, só se usavam duas cores, azul e branco. Em contrapartida, a denominada O Embalo era inteiramente pintada em vermelho e amarelo.

Uma característica comum a todas elas era a violência das cores. Justapunham-se sem a menor preocupação de harmonia. Berrante? Sim. Com certeza. Mas, por isso mesmo, traduzindo uma fantasia cromática muito sin-

tomática das culturas da África subsaariana. Vermelho convivendo com rosa e roxo, os verdes com os azuis, o próprio conflito resultando numa dinâmica que muito acrescentava ao ambiente festivo.

Vários foram os fotógrafos que se impressionaram com essa orgia de cores e formas. O primeiro e, com certeza e mestre de todos, Pierre Verger; mais tarde, Mário Cravo Neto, Ameris Paolini, Adenor Gondim, num registro mais documentativo; e muitos outros, brasileiros e estrangeiros. O amontoado dos bancos, assento virado para a rua, em elaborações dignas de museu de arte contemporânea, ficou como estereótipo das festas de largo de Salvador.

Existe há muito tempo uma associação dos barraqueiros de festas de largo. Acho que durante anos o presidente foi o dono da barraca Itaparica. Talvez continue sendo. Como é praxe em qualquer agremiação, as queixas e críticas são constantes. No entanto, são poucos os que se envolvem para resolver problemas da classe.

Tira-gostos

Raramente as barracas de bebidas ofereciam tira-gostos. Quem quisesse acompanhar a cerveja esperava passar algum ambulante. Amendoim cozido, claro, mas também caranguejos, ovos de codorna (que afirmam ter virtudes afrodisíacas), coxinhas, empadas, sem falar dos acarajés, abarás e outras iguarias oferecidas pelas baianas espalhadas pelas redondezas. Queijo assado ainda não tinha emigrado de Pernambuco.

As barracas de comida também seguiam o tamanho tradicionalmente definido pelo material comprado nas serrarias. A fachada, totalmente aberta, levava no frontispício o nome da barraca e era emoldurada por duas cortinas rendadas e enfeitadas; uma longa mesa ladeada por dois bancos corridos em que os fregueses deslizavam até ficar em frente a seus companheiros.

No centro da mesa, um jarro de cerâmica com flores de plástico. Num canto mais alto, um pequeno altar com os santos da casa – São Jorge, Santa Bárbara, Santo Antônio, o Senhor do Bonfim e São Lázaro eram os mais freqüentes.

O espaço reservado à cozinha escondia-se por trás de uma cortina de chitão, de influência claramente portuguesa (e também, afirma o antropólogo Raul Lody, de remota origem indígena). Quando a cortina era levantada, brilhavam as panelas de alumínio no espaço em que as cozinheiras, ignorando o calor, preparavam moquecas, ensopados, feijoadas e xinxim de galinha.

Na Barraca da Índia, além do muito especial xinxim, a especialidade era um delicioso efó. Lá costumavam reunir-se os jurados do Prêmio Flexa: antes de partir para a análise das barracas e na volta, para o debate final e a eleição. Muito bem arrumada, limpa e charmosa, essa barraca sempre ganhava um primeiro prêmio, até que, para não criar atritos com as colegas e concorrentes, resolvemos colocá-la em *hors-concours*.

Música ao vivo

Foi sempre, desde que podemos recordar, uma constante das festas populares a participação musical espontânea. Pequenas formações, amadoras ou profissionais, davam aos diversos estabelecimentos essa conotação festiva. Chegando bem cedinho ou lá pela madrugada, um violão debaixo do braço, tamborim, reco-reco e cavaquinho, jovens e velhos sentavam à volta de uma mesa e, durante horas, vasculhavam um imenso acervo de músicas antigas e recentes, improvisando ou desvelando suas últimas criações. Batatinha, Riachão, Chocolate, e tantos outros cujos nomes nunca soube, eram presenças constantes.

Às vezes, nem instrumentos musicais traziam. Era só na palma da mão. Esses grupos tinham algo de ritual, quase religioso. Fascinavam-me então, e ainda hoje, a mágica continua poderosa, o sentido do ritmo, o humor malandro, a memória de tão extenso repertório e aquela capacidade, desconcertante para um europeu, de transformar em música e ritmo qualquer toque de copo, caixa de fósforos, banco, mesa ou garfo.

No fim dos anos 80, a tradicional música ao vivo já estava em processo de decadência, não fosse nosso modesto trabalho. Só ocasionalmente se podia “curtir” um bom momento musical. Algumas, como a barraca Senhor dos Navegantes, contratavam grupos. Entre eles, o do capoeirista Mestre Moraes.

Nomenclatura

Folheando a pasta em que estão conservados os documentos relativos às atividades da Associação Cultural Viva Salvador, podemos conferir quatro tipos de decoração, geralmente em harmonia com o nome da barraca.

Nomes de cidade ou vilarejo de origem do dono ou dona: Bar Itaparica, Flor de Itapoã, A Copacabana, Flor de Passé, Guanabara.

Nomes de santo católico, geralmente relacionado ao candomblé: Santa Bárbara, Santo Antônio, Filho de São Jorge, São Martinho, Cosme e Damião.

Nomes abertamente ligados ao candomblé: Bar Estrela do Mar, Bar Sultão das Matas (grafado “Surtão”), Bar Flor do Mar, Cabocla Iracema, Xangô.

Outros: Branca de Neve, Ubiratan, Maluco Beleza, Beija-Flor, A Baianinha, Bar Tupiniquim, O Berimbau, O Espigão, Carinhoso, Minha Vidinha, Barraca da Índia, Bar Ar Livre, Bar No Embalo, Juvená.

A barraca do Juvená

Essa famosa barraca teve influência determinante na mudança do espírito da festa de largo. Conforme informação do agente de turismo Miguel Huertas, velho freqüentador dessas festas, a do Juvená foi a primeira barraca a substituir a música ao vivo por gravações, anunciando

(e infelizmente contribuindo para) a decadência da festa de largo.

Costumava armar num terreno baldio na entrada da Rua Carlos Gomes, do lado esquerdo. Muitos são os que ainda lembram a competição, quase-guerra, que acontecia nesse espaço entre ela e a Guanabara. Depois esse terreno passou a ser estacionamento, embora, durante o Carnaval, alugasse o espaço a barraqueiros.

Falava-se muito, já nos anos 70, a respeito do também freqüente clima de briga entre os fregueses dessas duas barracas que, por sinal, não se preocupavam muito com a decoração. A conseqüência direta do som mecânico foi o desaparecimento não só dos grupos de música ao vivo, mas até das rodas de samba. Uma das últimas rodas a que assisti foi no Bonfim. Lembro-me bem do fato por ter notado a presença de um faxineiro do Mercado Modelo.

Forma de subsistência e empregos

Geralmente, quem trabalha e explora a barraca de festas de largo é um núcleo familiar, nem sempre coordenado por um homem. Não temos dados sobre essa organização, mas é evidente que as mulheres, e aqui temos mais uma herança africana, estão em igualdade com os homens. Colaboram para o desempenho comercial da barraca, filhos, filhas e vários agregados por parentesco. Também com freqüência eram empregadas pessoas estranhas ao núcleo familiar.

Além desses empregos diretos, participação importante tinham os transportadores das barracas, geralmente em carretos de aluguel, os carpinteiros que faziam as mesas e bancos e montavam as barracas, e, por fim os artistas pintores, muitas vezes simples letristas, que chegavam com sua pequena mala de pincéis e tintas para dar o retoque às maltratadas obras ou pintar tudo de novo. Com a padronização das festas, todos esses pequenos e humildes trabalhadores ficaram sem forma de subsistir. Tudo em nome da modernidade.

Arte total

Volto a insistir na importância cultural dessas barracas. Na verdade, trata-se – tratava-se – de uma expressão que abrange todas as artes. São instalações no sentido mais conceitual da palavra:

- volumetria, profundidade;
- jogos de luz e sombra;
- variações dos diversos e repetidos elementos;
- materiais de uso corriqueiro, muitas vezes reaproveitados;
- integração às paisagens urbanas;
- cromatismo em plena coerência com a cultura e o *modus vivendi* populares;

- adequação semântica;
- evidência das referências históricas, culturais e religiosas;
- *ambientação musical*.

A precisão dos movimentos dos participantes, sejam trabalhadores, simples transeuntes ou clientes, integra todos eles em verdadeira coreografia naturalista. Nada de mais contemporâneo se criou nos palcos deste mundo. Não estava errado quando, no início de minha vida em Salvador, em meados dos anos 70, eu ficava horas observando o movimento do povo, exato tradutor de uma miscigenação cultural secular.

Alarme!

Passaram alguns anos e, um belo dia do princípio de dezembro de 1984, quando a festa da *Conceição da Praia* estava sendo armada, de repente, notei algo que muito me perturbou: duas barracas tinham preferido cobrir a frente do bar com uma boa demão de tinta vermelha e, por cima, tinham sido pintadas, de forma tosca, a preocupante palavra “Coca-Cola”.

Naquele instante senti como um alarme tocar em minha mente. Eu me dava conta da importância dessas decorações populares, no exato momento em que percebia as ameaças de seu desaparecimento. Era preciso tomar uma atitude, fazer algo para impedir o fim dessa magnífica expressão cultural.

Voltando a minha galeria, onde vendia trabalhos de artistas hoje conhecidos (J. Cunha, Vauluízo Bezerra, Babalu, Murilo, Bel Borba, Eckenberger, Justino Marinho etc.) comecei a elaborar uma pequena estratégia de resgate.

Nasce o Prêmio Flexa

Em janeiro de 1984, o Mercado Modelo foi vítima de um incêndio. Os comerciantes, após terem acampado durante algumas semanas na praça Cayru, foram instalados na Codeba, um grande galpão da Feira de São Joaquim, onde ficaram durante uns 10 meses. Talvez minha iniciativa de criar um prêmio para as barracas de festas de largo tenha sido motivada pelo prazer de voltar “para casa”. De repente, cada momento, cada imagem tomava um destaque especial, uma importância insuspeita.

Chamando alguns amigos, os pintores Murilo e Justino Marinho, o joalheiro Wilford Leão, a socióloga Ana-Meire Aguiar, a colega do Mercado Normalice de Souza e a figurinista Goya Lopes, resolvemos criar, em dezembro de 1985, o Prêmio Flexa.

Por que Flexa? Porque era o nome da galeria de arte que eu tinha instalado no Mercado Modelo. E por que a galeria tinha esse nome? Por duas razões: a primeira prendia-se ao fato de que meu sócio do início da galeria, o italiano Giulio Silo, tinha o costume de rabiscar pequenas setas enquanto falava ao telefone. Enchia páginas com esse símbolo, sem saber exatamente

por quê. Talvez Freud explique. E, segunda razão, duas pessoas ligadas ao candomblé tinham-me afirmado que eu era de Oxóssi. Então, o melhor era colocar todas as forças de nosso lado...

O Prêmio Flexa, enquanto durou, teve como proposta valorizar a tradição de pintar as barracas e salvá-las dos dragões do consumo modernoso. Sob a forma de concurso – recurso que uso com frequência nas minhas investidas no campo da cultura –, estimulava a ambição de cada barraqueiro em ter uma barraca mais bonita do que as outras, mais bonita do que no ano anterior.

Outra grande preocupação era contribuir para a conservação de uma das características essenciais dessas festas: a música ao vivo, geralmente modestas formações que tocavam o samba típico do recôncavo, velhos sucessos de Dorival Caymmi ou, mais raramente, algum clássico das escolas de samba cariocas. Lá pelo final da noite, entrava o “Carinhoso” ou alguma canção de Dolores Duran.

Crerios do Prêmio Flexa

Após ter financiado o primeiro concurso com meu próprio bolso, no ano seguinte, 1986, o responsável pelas Tintas Suvinil, um senhor extremamente sensível a nossa proposta, ofereceu-se para patrocinar o evento.

Assim pudemos, já no segundo ano, ampliar nossa premiação. A preocupação era manter a auto-estima dos barraqueiros sem interferir nos trabalhos. O Prêmio Flexa seria atribuído em 1985, 1986, 1987 e 1988. Dar muito dinheiro era perigoso, pois poderíamos transformar essas barracas em produtos tipo escola de samba carioca, tirando-lhes, assim, a identidade inicial com excessos de luzes, dourados e lantejoulas.

A estética das barracas tinha sua origem num curioso coquetel de matérias-primas baratas – placas de compensado, estruturas de pinho, lonas de plástico, pinturas de construção civil, geralmente acrílicas, iluminação elétrica por lâmpadas nuas, cortinas de chitão ou de renda de náilon –, um luxo de cores de violentos contrastes. Essas pinturas brilhavam ao sol do meio-dia e seduziam a freguesia à noite. A vestimenta de empregados e patrões, como ainda hoje, era então escolhida em função da praticidade.

Preferimos dividir o pequeno capital doado pela Suvinil em várias categorias, cada uma com primeiro e segundo lugares. Os prêmios para as barracas de bebidas seguiam os seguintes critérios:

- barraca mais bonita no seu conjunto;
- fachada mais bonita;
- conjunto de bancos e mesas mais bonito;
- melhor som ao vivo;
- barraca mais asseada.

E, finalmente, a mais bonita barraca de comida, já que essas tinham organização específica de seu espaço interno. Tivéssemos mais dinheiro, não faltariam outras categorias (melhor atendimento, melhor caipirinha, melhor tira-gosto, melhor culinária etc.)

Premiação

Havia uma certa confusão na hora de entregar os prêmios, já que os barraqueiros eram absorvidos pelos preparativos da festa. Festa, aliás, para uns; para outros, muito trabalho.

No pequeno palanque em que se apresentavam os capoeiristas, na parte traseira do Mercado Modelo, tentávamos reunir os responsáveis pelas barracas, recusando o envio de algum representante só para pegar o dinheiro. A idéia era valorizar a decoração tradicional das barracas e explicar o porquê da premiação.

Havia sempre um bom público para assistir à entrega dos prêmios. A cerimônia era de curta duração, mas muitos são os que ainda me reconhecem quando, porventura, vou matar saudades em alguma festa de largo.

Holocausto cultural

Em 1996, vendi minha galeria do Mercado Modelo, após 16 anos de feliz convivência com colegas comerciantes e amigos comerciários. Na verdade, com a mudança de política pública na área, que privilegiou o turismo de massa em detrimento do turismo cultural, quantidade x qualidade), meu movimento de venda tinha caído de 100 para 10. Nos últimos tempos, trabalhava só para pagar, e com dificuldade, as despesas.

Num final de dia de dezembro de 1996, fui, por motivo hoje esquecido, ao Mercado Modelo com a velha amiga Goya Lopes. A escuridão já tomara conta da Praça Cayru, quando entrei no centro comercial, sem reparar nada de anormal. Foi na saída que, de repente, recebi como uma facada o desaparecimento de qualquer vestígio das antigas e belas barracas de festas de largo da Bahia.

Um simples decreto, uma assinatura numa folha de papel foi suficiente para acabar com tão importante expressão de nosso povo. Nem as mesas e bancos foram poupados, substituídos por cadeiras e mesas de plástico branco ou vermelho, muito mais adequadas para impressão dos logotipos das marcas de bebidas. A “rainha da indústria” entrara, naquela noite, com toda a pompa e a força do capital, passando um trator assassino sobre décadas de cultura.

Fiquei profundamente irritado com a prefeitura, que resolveu acabar com a “favelização” – foi esse o termo usado na época –, impondo a padronização das barracas de festa de largo de Salvador. Resolvi sair por ali, brigando por algo que pensava ser reversível. Ainda hoje tenho alguma esperança.

Mandei imprimir um panfleto contra a decisão precipitada e irresponsável da prefeitura e aproveitei a festa de lemanjá, no Rio Vermelho, para distribuir meu protesto. Nem o calor intenso, característico do dia de lemanjá, fez-me hesitar. Várias pessoas, desconhecidas ou não, me apoiaram. Entre elas o fotógrafo Mário Cravo Neto. Convoquei algumas personalidades ligadas à cultura popular. Tivemos uma reunião na minha casa. Resolveu-se que cada um iria fazer um esboço de carta-protesto, propondo soluções. Na reunião seguinte, faríamos uma carta comum para ser apresentada à prefeitura. Na reunião seguinte, ninguém apareceu. Um ou dois telefonaram para se desculpar, e ficou por isso mesmo. Ninguém querendo se expor. Pelo menos essa é a única justificativa que posso imaginar. Concordo que estava na hora de rever certos aspectos degradantes dessas barracas, mas nem por isso era preciso chegar a tal extremo.

Na gestão seguinte, tentou-se recuperar o estrago. Mas, mais uma vez, de forma leviana, sem nenhum tipo de reflexão séria. Alguém na prefeitura supôs que a Escola de Belas-Artes encontraria a solução. Alunos confeccionaram uns papéis coloridos e recortados, lembrando talvez Matisse, mas, com certeza, não as barracas originais. Desprovidas de qualquer fundamento, essas decorações tiveram vida curta. No ano seguinte, a prefeitura idealizou um concurso de enfeite. Não teve participação significativa.

Hoje é aquilo que vocês sabem: uma fila de barracas sem vida, parecendo feira de eletrodomésticos no Centro de Convenções da Boca do Rio. Detalhe significativo, muitas barracas desistiram até de colocar seu nome na faixa frontal. Sendo todas padronizadas, o freguês não escolhe: senta na primeira mesa disponível. Acabou a calorosa relação barraqueiro/freguês.

As belas barracas de comida desapareceram. Com elas, toda uma tradição culinária baiana desaparece – por enquanto, substituída por “churrasquinho de gato”, cachorro-quente e pipoca. Mas não duvidem: amanhã teremos alguns empresários espertos que virão “globalizar” a alimentação de nossas festas, expulsando as últimas tentativas de regionalismo. E viva a globalização!

A caracterização, por enquanto, fica por conta dos “capetas” com seus bonitos balcões, toldos de lona riscada, frutas cortadas, e enfeites de canudos. Esses bares ambulantes, além de serem menores e não oferecerem mesas nem cadeiras, têm um formato totalmente diferente das barracas. Um simples balcão – tábua de madeira colocada em uma estrutura metálica – lona para vesti-lo e para proteger material e trabalhadores, uma ou duas lâmpadas penduradas: isso basta para segurar a clientela. A ela são servidas as chamadas “bebidas quentes”, ou seja, além da cerveja, coquetéis desaconselhados para estômagos que não sejam de aço (apesar das frutas jogadas no liquidificador), conhaques, cachaça, vodka etc. Com muita sorte, talvez, algum refrigerante.

Na festa da Lapinha de 2005, notei um “capeta” com mais, muito mais fregueses do que os outros: tinha uma televisão ligada passando vídeos de *reggae*. Pelo menos nessas modestas instalações subsiste um pouco da criatividade do povo baiano. O resto é isopor e catadores de latas de alumínio.

Existe alguma solução?

Sim, ainda é possível reverter o desastre. Antes de qualquer coisa, doar a cada barraqueiro a posse física e definitiva de seu estabelecimento. Sob certas condições, é claro, mas é essencial que o barraqueiro seja dono de seu instrumento de trabalho. Afinal, é dessas modestas tábuas que ele tira o sustento da família e ainda dá emprego direto e indireto a muita gente. Só a devolução da barraca ao barraqueiro lhe garantirá motivação para embelezá-la.

As barracas de comida devem ser reabilitadas. Elas são as guardiãs da culinária tradicional da Bahia. Poderia-se, talvez, conceder um pequeno subsídio para o transporte do material. Também se deve conscientizar os órgãos responsáveis da prefeitura, em particular Sucom, a lutar contra o excesso de decibéis gerados pela guerra que muitas barracas fazem no intuito de conquistar freguesia. O volume tomou o lugar da qualidade musical de nossas festas. A música ao vivo tem que ser incentivada. Para tanto, o princípio do concurso, com modestas premiações, seria a melhor das motivações. E, claro, o concurso Flexa poderia ser recuperado também.

ISBN 85-7334-021-5



Este oitavo número da Série Encontros e Estudos apresenta quatro textos resultantes das palestras proferidas durante o *Seminário Eparrei, Bárbara: fé e festas de largo do São Salvador*, realizado no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 13 de julho de 2005, por ocasião da exposição de mesmo nome montada em Salvador, no Conjunto Cultural da Caixa Econômica Federal, no período de 8 de julho a 7 de agosto, e originalmente apresentada na Galeria Mestre Vitalino do Museu de Folclore Edison Carneiro/CNFCP, no Rio de Janeiro, de 10 de março a 22 de maio.

O seminário discutiu questões do universo simbólico das festas de largo em Salvador, entre as quais se destaca a de Santa Bárbara, objeto de inventário desenvolvido no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, realizado pelo CNFCP com patrocínio da Petrobras, no sentido de gerar e socializar conhecimentos por meio de pesquisas, exposições, discussões e publicações sobre o patrimônio das culturas populares.

realização



Ministério da Cultura



patrocínio

