

A festa do Bembé do mercado:

ancestralidade, ‘oralituras’ e presenças estéticas

328

Francesca Bassi¹
Rubens da Cunha²
Danillo Barata³

*“Yemoja eu te chamo
Mãe dos filhos peixes eu te chamo
A pessoa que tornou aquela mulher fértil para ter filhos, eu te chamo
A pessoa que tornou pobre em rico, eu te chamo”.*

(Oriki de Iemanjá)⁴

Introdução

Uma premissa norteia a escrita deste trabalho: a festa não mobiliza apenas a expressão de conteúdos culturais pois ela é também oportunidade de criação. Consequentemente, em vez de procurar unicamente o que a festa

¹ Doutora em Antropologia (Université de Montréal). Professora do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CECULT/UFRB). E-mail: francescabassi@ufrb.edu.br

² Doutor em Literatura (UFSC). Professor do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CECULT/UFRB). E-mail: rubensdacunha@ufrb.edu.br

³ Doutor em Comunicação e Semiótica (PUC São Paulo). Professor do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CECULT/UFRB). E-mail: danillobarata@ufrb.edu.br

⁴ Disponível em: <<https://meuorixá.wordpress.com/2012/08/08/oriki-de-yemanja/>>

representa, importa prolongar a busca andando nos seus trilhos para alcançar o que ela agencia, tanto dentro como para além do seu espaço performático e recreativo. Podemos passar da representação de um fato a uma virtualidade, como sugere Perez (2012), quando lembra a possibilidade de mundos virtuais se ‘fazerem’ na festa, assim, ela não seria unicamente oportunidade de encenação de algo já existente e fixo, mas *locus* de produção de existências possíveis. Seguindo esse caminho, é possível ver a festa como “aquilo que está por vir e por fazer-se constantemente no ritmo incessante das passagens” (PEREZ, 2012, p. 40). Uma vez pensada a festa como âmbito da virtualidade, ela se torna, para Perez (2012), uma ‘questão’ aberta a ser investigada.

329

Se o interesse pelas festas não se satisfaz com que elas aparentam anunciar previamente, nem com as representações que lhes são atribuídas de forma, às vezes, encurtada, é porque elas contêm polissemias, condensando diversas ‘questões’ e agenciando *hic et nunc* mundos latentes (SEVERI, 2005), não totalmente delimitados, os quais se efetuam por meio do evento festivo. Seguir esse caminho investigativo nos franqueia de definir um fenômeno segundo fronteiras substantivas (a festa é isso ou aquilo) para pensá-lo como um mundo ‘multiverso’ (LATOURE, 2008). O multiverso não é delimitado de antemão, não tem uma sua essência definitiva, pois se faz constantemente através de múltiplas efetuações, assim que podemos nos perguntar, segundo a perspectiva do multiverso, o que a festa ‘faz fazer’ (TAVARES & BASSI, 2015), como ela afeta e abre para novas sensibilidades e habilidades. O mundo multiverso da festa é eminentemente relacional, portanto, a criação festiva envolve uma epistemologia da relação que pode ser compreendida como algo “que age, forma, deforma e reforma o vínculo” (GARRABÉ 2014, p. 3). A festa cria, inventa, gesta e imagina múltiplas relações com outrem e consigo próprio (PEREZ, 2012).

No caso do Bembé do Mercado, objeto deste artigo, essas relações não se dão apenas no plano visível, entre os participantes e fazedores da festa, pois elas compreendem também as presenças invisíveis. Muitos dos artefatos e elementos que aparecem na festa, organizada pelo povo-de-

terreiro da cidade de Santo Amaro, escapam do plano da mera metáfora religiosa, para mediar efetivamente uma interação com as energias dos orixás e dos ancestrais. Oferendas, comidas rituais⁵, quartinhas, folhas, ‘ferramentas’ dos orixás, atabaques, são artefatos ontologicamente híbridos (PITROU, 2015), que, para além da materialidade e da estética que os caracteriza, foram tratados ritualmente e ‘sacralizados’ e agora carregam uma força sagrada: o axé. Esses artefatos são mediadores das subjetividades das divindades, contêm suas energias que, embora de forma desencarnada, difusa e um tanto elusiva para os leigos, participam efetivamente do evento.

Os artefatos rituais que entram no Bembé acenam para essa dimensão inequivocamente religiosa da festa e para o trabalho ritual que a estrutura. Devemos então considerar que as interações coletivas durante o evento e as importantes proclamações de liberdade (a festa celebra o fim da escravidão) se fundamentam a partir das eficácias e agências mobilizadas a partir do rito. Segundo o antropólogo Carlo Severi:

330

a festa contém certos aspectos interessantes de um fenômeno central da antropologia: o rito. O rito suscita a presença de algo de invisível, a festa parece mais uma interação coletiva. Mas [...] muitas festas não são simplesmente um conjunto de interações, elas carregam uma definição coletiva de uma presença, à qual, talvez cientemente, talvez de forma mais inconsciente, os participantes se referem” (SEVERI, 2006, s.p.).

Como veremos na primeira parte deste artigo, no qual abordamos aspectos históricos e identitários que fomentaram essa festa, a definição coletiva do povo-de-santo de Santo Amaro se faz mostrando vitalidade e abundância e afirmação, através do deslumbre das roupas litúrgicas dos adeptos, na efervescência coletiva durante a roda, com seus nos ritmos e passos dançantes, nos tons solenes das declarações comemorativas. Todavia, a festa seria vazia e com efeito nulo sem a tácita participação da ancestralidade e a injunção do pagamento de uma promessa a Iemanjá, em troca de sua proteção

⁵ Para uma visão panorâmica da elaboração teórica dos termos ‘ritual’ e ‘performance’ na antropologia, ver Peirano (2007).

Numa segunda parte, iremos esboçar o interesse do conceito de ‘oralitura’ para tentarmos dar conta dessa complexidade da festa e da possibilidade de apreciar também o dizer do gesto, o idioma do corpo, a sintaxe silenciosa do olhar, da expressão facial, da respiração, as inscrições, os palimpsestos performáticos “grafados pela voz e pelo corpo” (MARTINS, 2003, p. 78). Uma linguagem que está diretamente ligada a dois outros conceitos abordados por Leda Martins: o tempo espiralar e o espaço da encruzilhada, que se fazem “trânsito sistêmico e epistêmico” (MARTINS, 2002). Finalmente, na última parte do artigo iremos considerar a obra de Babá Géri, filho-de-santo e decorador da festa do Bembé há mais de vinte anos, para apreciar como as práticas performáticas e a implícita cosmovisão da festa constituem um movimento contínuo que veicula saberes diversos e alcança dinâmicas estéticas e produções artísticas.

331

1. O Bembé ‘faz’ a identidade étnica: contextualização do Candomblé de Santo Amaro e da sua festa

Como sugere o sociólogo Maffesoli (1985, p. 23), “uma cidade, um povo, mesmo um grupo mais ou menos restrito de indivíduos que não logrem exprimir coletivamente sua imoderação, sua demência, seu imaginário, desintegra-se rapidamente”. O que este autor enfatiza, o povo-de-santo já fazia há muito tempo, celebrando sua existência e resistência nos batuques, nas folias e festas religiosas de origem africana, momentos em que vivências comunitárias enraizaram modos específicos de comunicação oral, práticas ritualísticas, sensibilidades estéticas e expressões artísticas (cantigas, toques musicais, danças, rituais, rezas, etc.). Durante a escravidão, as vivências comunitárias e as condições para fazer festa e celebrar laços comuns somente se concretizaram por meio de esforços contínuos já que, com a ruptura de vínculos familiares e tribais, novas redes de solidariedade e novos grupos de pertencimento foram necessários aos africanos e crioulos.

No Recôncavo Baiano, irmandades, calundus, candomblés constituíram espaços que possibilitaram, ao longo dos séculos XVIII e XIX, estratégias de resistência (PARÉS, 2006). As irmandades católicas,

notadamente, foram ambientes nos quais os africanos e crioulos encontravam possibilidade de integração social extra doméstica. Os cultos de matriz africana típicos do Brasil Colônia — os calundus — não superaram por muito tempo as dimensões domésticas, embora representassem contextos de coesão social e oferecessem serviços rituais e terapêuticos fundamentais à “sustentabilidade da vida” (PARÉS, 2006, p.104) em tempo de crise. Uma primeira institucionalização⁶ dessas práticas religiosas de matriz africana veio se concretizar nos começos do século XIX, quando a consolidação da rede social de congregações extra domésticas constituída pelas irmandades combinou-se com influência dos jejes⁷ no Recôncavo.

Comunidades de tipo ‘eclesial’, hierarquicamente e liturgicamente complexas, com organização conventual e iniciática, que cultuavam múltiplas divindades, já caracterizavam os cultos do antigo Reino do Daomé. Assim, a chegada dum número crescente desses africanos na região no Recôncavo favoreceu, segundo Parés (2006; 2010), o surgimento progressivo de cultos menos efêmeros, menos ligados a altares domésticos dedicados a serviços divinatórios e terapêuticos. Essa influência, todavia, não se deu sem contrastes e colaborações com diversos outros grupos de africanos e de seus descendentes crioulos. Sabe-se que a contribuição dos Nagôs (grupos pertencentes à área linguística iorubá) na institucionalização do Candomblé também foi relevante, sobretudo no final do século XVIII e início século XIX, quando eles chegaram numerosos na Bahia⁸. Essa pluralidade étnica veio a confluir nas denominadas ‘nações’ de Candomblé.

332

⁶ No sentido de “interação social regular e ordenada que adquire um caráter normativo” (PARÉS, 2006, p. 104)

⁷ Denominação para diversos grupos étnicos da área do antigo Reino do Daomé. Entre 1730 e 1780 os jejes representavam o grupo africano demograficamente mais importante entre a população escrava do Recôncavo e, provavelmente, da Bahia (PARÉS, 2006, p.69).

⁸ Por muito tempo pensou-se que o culto de múltiplas divindades típicas dos candomblés fosse uma inovação brasileira, devida ao encontro de várias etnias africanas na diáspora. Parés (2006, p.143), todavia, argumenta que essa multiplicidade de divindades (voduns) num espaço comunitário de tipo eclesial já existia no antigo Daomé. Ainda segundo Parés (2010, p. 168), os Nagôs, que predominaram na institucionalização do Candomblé em Salvador, de fato “teriam encontrado uma incipiente forma de institucionalização envolvendo o culto de múltiplas divindades dentro de um mesmo templo, bem como formas seriais de performance ritual”, típicas dos jeje, e teriam se acomodado a essa prática. Os cultos dos iorubás aos orixás não se caracterizavam por essas comunidades eclesiais com cultos múltiplos. O argumento de Parés convida a desconstruir a ideia, defendida em muitos estudos (BASTIDE, 2000), da preeminência Nagô na formação do candomblé da Bahia.

Não se tratava, todavia, de pertencimentos étnico-raciais estanques, mas de construções identitárias. A ideia de ‘nação’ no Candomblé (nação angola, nagô, jeje, entre outras) refletiu, de fato, um processo de construção de etnicidades costuradas tanto segundo hibridações e fusões, quanto segundo diferenciações⁹.

Como ainda escreve Parés (2006, p.101), “a dinâmica dialógica de diferenciação étnica entre diversas nações [...] encontrou, desde o princípio, um contexto privilegiado de expressão nos ajuntamentos festivos dos negros e nas práticas festivas de origem africana”. As festas (os batuques, as folias e as festas religiosas) eram momentos importantes de visibilidade dos grupos, cujas particularidades eram notadas nas diversas maneiras de dançar e cantar, nos instrumentos musicais usados, etc. Durante as festas, os grupos tinham a oportunidade de se diferenciar e de se reconhecer mutuamente, ocupando espaços das vilas e das cidades. A exemplo disso, vale lembrar o testemunho do capitão de milícias José Gomessobre os festejos natalinos no Recôncavo, na própria vila de Santo Amaro, onde surgirá depois a festa do Bembé. Relata Gomes que, no dia de Natal de 1808, os escravos desceram dos engenhos, formando corporações segundo a ‘nação’ para fazer ‘brinquedos’: “os geges (*sic*), no sítio de Sergimirm, os angolas por detrás da capela do Rosário, e os nagôs e haussás na rua de detrás, junto o alambique que tem de renda Thome Corrêa de Mattos” (GOMES *apud* PARÉS, 2006, p. 101).

A nomenclatura das ‘nações’ do Candomblé (nação angola, nagô, jeje), que dependera, num primeiro tempo, das composições classificatórias dos traficantes que os próprios africanos adotavam uma vez traficados (PARÉS, 2006, p.23-27), terminaram, portanto, se refletindo, no Brasil, na construção de identidades étnicas que encontravam nos rituais e nas festas — lugares de sociabilidade negro-mestiça — possíveis maneiras de expressão. As ‘nações’ se diferenciavam, mas também se associavam, criando continuidades nos rituais e refazendo liturgias. A expressão do Candomblé ‘jeje-nagô’, notadamente, que remete à combinação das duas

⁹ Os termos cunhados durante o tráfico para nomear escravos de diversas áreas geográficas eram genéricos e ‘meta-étnicos’, como mencionado, o termo ‘jeje’ incluía vários grupos da área do Reino do Daomé; por sua vez, o termo ‘nagô’ indicava diversos povos iorubá-falantes, etc. (PARÉS, 2006, p. 27)

nações numa determinada casa de Candomblé, bem atesta como possíveis fusões iam se formando e se legitimando na arena religiosa.

Adotar a perspectiva de Parés, sobre a formação do Candomblé, significa, portanto, não advogar a favor de realidades originárias, mas pensar em dinâmicas de adaptação e legitimação contínuas, de tipo relacional, feita de oposições e de colaborações entres ‘nações’, cuja expressão pública se deu, na maioria das vezes, em tempos e espaços festivos. No caso do Bembé do Mercado, objeto deste trabalho, a festa, chamada também de ‘Treze de Maio’, teve, desde a sua primeira edição em 1889, um papel relevante no processo identitário das comunidades de terreiro de Santo Amaro pós Abolição¹⁰.

Sobre as origens do Bembé, Machado (2009; 2014) destaca como, depois da proclamação de Lei Áurea, as devoções dos pescadores à Mãe D’água se definiram também como símbolo de uma identidade étnico-racial. Machado descreve um ambiente decorado festivamente e um ritualismo que evoca uma dádiva religiosa, já que a deusa das ‘águas’ é homenageada com oferendas:

334

Segundo a tradição oral, a festa começou em 1889, quando João de Obá – “pai deterreiro”– reuniu filhos e filhas de santo e armou um barracão de pindoba, enfeitando-o com bandeiras para comemorar o aniversário da abolição. A atitude de João de Obá se relacionava também ao costume dos pescadores em ofertarem flores e perfumes para a Mãe D’água; eles iam de canoas e saveiros enfeitados até São Bento das Lajes para levar presentes para as “águas”. Esse ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas. Os adeptos dos terreiros de candomblés continuaram realizando os festejos do Bembé (MACHADO, 2009, p.11).

O festejo qualificou a comemoração da liberdade nos termos da possibilidade de enfatizar a agência das comunidades de terreiro no espaço

¹⁰A primeira festa, a realização dum Candomblé de rua de três dias para comemorar o primeiro ano da Abolição da Escravatura, foi celebrada por pescadores e filhos de santo liderados por João de Obá na Ponte do Xaréu. Somente mais tarde a festa foi deslocada para o Largo do Mercado. A celebração, hoje, inclui não apenas o Candomblé, mas também maculelê, capoeira, samba de roda, entre outras expressões culturais. (ver Instrução do Registro do Bembé do Mercado, 2019, p. 45-46. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Bembe_do_Mercado.pdf> Acesso em: 15 out. 2020).

público, numa articulação entre a expressão religiosa do povo-de-santo e sua identidade étnico-racial. Apesar de algumas interrupções¹¹, a festa chegou aos tempos atuais na sua essência devocional: uma *obrigação* religiosa das comunidades de terreiros relacionada ao culto de Iemanjá, orixá feminino associado à água salgada, cujo poder (*axé*) é capaz de conter desventuras, trazer abundância e bem estar.

A cada ano, no mês de maio, o povo-de-santo se desloca dos terreiros da cidade até o espaço da feira de Santo Amaro, assim que o Bembé pode ser definido como um “Candomblé territorializado no espaço do Mercado” (MACHADO, 2014, p. 43). Nesse espaço constrói-se uma estrutura com talas e folhas de dendezeiro¹², cuja função é a mesma do barracão, o grande salão de festa dos terreiros de Candomblé. A construção do barracão na feira é acompanhada por importantes rituais de ‘fundamento’, durante os quais se depositam oferendas para as energias ctônicas. O evento tem todo o valor religioso das festas das casas de Candomblé e sua ritualística se desdobra em vários espaços - diversos atos rituais que a fundamentam acontecem em espaços externos da cidade ou no próprio terreiro que lidera há muitos anos a festa¹³, o Ilê Axé Ojú Oniré, liderado por José Raimundo Lima Chaves, conhecido como Pai Pote. Sobre os rituais do Bembé, escreve ainda Machado:

O primeiro do conjunto dos rituais de fundamento, relacionados à festa do Treze de Maio no Mercado, corresponde à reverência aos ancestrais, a qual seguem as oferendas a Exu e o *orô* do orixá, os diversos ritos destinados a Iemanjá, incluindo a Entrega do Presente.

¹¹ São duas interrupções mais conhecidas. A primeira foi no ano de 1958, quando a explosão de duas barracas de fogos situadas próximas ao Mercado e à Feira Livre. 108 pessoas morreram e mais de 300 ficaram feridas. E em 1989, houve uma grande enchente que devastou Santo Amaro, impedindo a realização da festa. (Instrução do Registro do Bembé do Mercado, 2019, p. 59-60. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Bembe_do_Mercado.pdf> Acesso em 15 out. 2020.

¹² Como escreve Machado (2009, p.57), “O barracão é uma construção feita em madeira e palhas de palmeiras, com cobertura de telha de eternite, medindo aproximadamente 10 metros de largura, por 20 metros de comprimento. É erguido no centro da praça do mercado. Segundo José Raimundo, esse barracão tem uma dijjina, isto é, o axé que nunca morre”.

¹³ As oferendas para Exu, orixás dos caminhos e das encruzilhadas, são colocadas nas entradas da cidade, notadamente, nos pontos de entrecruzamento. A maioria dos rituais que fundamentam o caráter religioso da festa e que compreendem as ‘sacralizações’ dos animais e a produção de comida sagrada, as sessões de adivinhação associadas à festa, entre outros elementos, é realizada dentro do espaço do terreiro.

Nisso se constitui o processo ritual da Festa”
(MACHADO, 2009, p. 4).



Fig. 1. Zeza Maria, “Bembé do Mercado” (2018).

336

A festa (*xirê*) contempla três dias de celebrações públicas, com toques de atabaques, cantigas e danças¹⁴. No primeiro dia os ancestrais são homenageados com muito apuro. Os antepassados, notadamente os finados líderes religiosos que já encabeçaram a festa no passado, são invocados no jogo divinatório, para serem questionados sobre os preparativos, sobre os tipos de oferendas, os detalhes da festa. Deste modo, o povo-de-santo se conecta com a ancestralidade do Bembé, com a sua memória, sua continuidade no tempo, afirmando sua reiterada presença¹⁵. Também se cumpre o ritual para Exu (*Padê*), orixá das encruzilhadas que abre os caminhos. Pede-se a ele proteção contra energias ruins, caminhos abertos, sucesso no evento. O primeiro dia de festa, na quarta feira, é dedicado a Xangô, orixá dos raios e da justiça, divindade tutelar de João de Obá, considerado o fundador do próprio Bembé. Na quinta, a homenagem é para

¹⁴ Todavia, não há incorporação pública dos orixás; elas podem acontecer no espaço do terreiro durante os rituais preparatórios, o mercado não sendo um local considerado apto para o orixá dançar no corpo do adepto, pois não é possível ter sob controle as muitas pessoas e energias que lá circulam durante a festa.

¹⁵ Informações provenientes das entrevistas e das interlocuções com Pai Pote, Bebá Geri, Manuela de Ogum do terreiro Ilê Axé Ojú Oniré durante a pesquisa etnográfica que foi conduzida, em 2018, por dois autores deste artigo, entre outros, para preparar o registro da festa: Instrução do Registro do Bembé do Mercado, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Bembe_do_Mercado.pdf>.

Oxossi, orixá da caça e da fartura; o *xirê* para na sexta, dia dedicado a Oxalá, orixá da pureza e da paz, cuja homenagem, somente realizada com rezas, é caracterizada pelo silêncio. Finalmente no sábado são celebradas as Yabás, orixás das águas (Oxum e Iemanjá), com a chegada no barracão do mercado de dois balaios enfeitados de forma suntuosa com panos e laços, dentro dos quais se guardam, sigilosamente, as oferendas que demandaram longos preparos na cozinha do terreiro. No domingo, os presentes são entregues nas águas do mar, na localidade de Itapema. Na beira do mar, Iemanjá é saudada com rezas, os pedidos são mentalizados. A Rainha das águas salgadas, aceitando a dádiva, acolhe, mais uma vez, sob sua proteção o povo-de-santo e a população de toda a cidade, garantindo sua existência e prosperidade.

No embasamento litúrgico do Bembé predomina a estrutura ritual da nação Ketu (nagô), a mesma que caracteriza o Ilê Axé Ojú Oniré. A nação Ketu implantou, nas últimas décadas (CAPONE, 2014, p.36), um processo de re-africanização no âmbito das religiões afro-brasileiras. Se trata da construção (e re-construção) de uma etnicidade que, por contraste a outras nações mais sincréticas (Angola), reivindica uma tradição ritualística africana mais ‘pura’. Todavia, no Bembé, a legitimação proporcionada pela nação Ketu é direcionada a favor da luta do povo-de-santo como um todo, pois o *xirê* no barracão do Mercado da cidade acolhe adeptos de todas as ‘nações’. A festa se identifica, portanto, com a religiosidade afro-brasileira no seu conjunto, assim, durante o *xirê*, apresentam-se também toques Angola e os adeptos do Candomblé de Caboclo e da Umbanda dançam na roda.

Algumas personalidades desenharam mais do que outras a identidade religiosa afro-brasileira de Santo Amaro e do Bembé. Pai Gilson, do terreiro Ilê Axé Omorodé Loni Omorodé Oluaiê, que acompanha a organização do evento há anos, relata a trajetória duma das mais importantes lideranças que influenciou várias casas de candomblé e o próprio Bembé: a Mãe-de-santo (*Ialorixá*) Lídia do terreiro Ilê Yá Onã. Ela foi iniciada no Angola, mas fez também obrigação no Jeje, sendo hoje seu candomblé definido como Ketu (Nagô):

A gente diz que as nações de Santo Amaro são Nagô-Vodum, porque em Santo Amaro o que não tem um dedo de mãe Lídia? Quem em Santo Amaro não tem um conselho de mãe Lídia, né? Quem em Santo Amaro não tomou um banho de folha passado por mãe Lídia? Então é por isso que se dá essa mistura. Mas minha mãe Lídia foi sim iniciada, pelo povo do Angola, povo de Ciríaco, e hoje ela toca Ketu. Hoje em Santo Amaro só se toca Angola se a casa realmente for angoleira, ou se alguém estiver tomando obrigação, ou então quando é uma festa de caboclo (Pai Gilson)¹⁶.

Na celebração do mercado também são homenageados os Caboclos, espíritos de ameríndios que fazem parte da religiosidade afro-brasileira¹⁷. Pai Gilson¹⁸, obedecendo a uma injunção religiosa (que lhe foi revelada num sonho), tem montado nas últimas edições do Bembé a cabana do Caboclo numa das barracas que ficam em torno do barracão no Mercado. Ali aparece, numa decoração que evoca uma ‘aldeia’ indígena, a imagem da entidade e as oferendas de frutas.

O Bembé reúne, portanto, várias identidades específicas do povo-de-santo que, durante a festa, se juntam na devoção profunda e unânime a Iemanjá: a Rainha do Mar que sempre concedeu um espaço de liberdade para a população negra, o sustento através da pesca remetendo a um ambiente livre do domínio dos senhores dos engenhos. Como interpreta Pai Sérgio, *Babakekeré*¹⁹ do citado terreiro Ilê Yá Onã, com o fim do regime escravocrata, as condições de vida continuavam sendo difíceis, numa terra que já tinha seus donos:

E o mar não, quem é que vai lhe proibir de ir no mar pescar? Quem é que vai lhe proibir de pegar um barco e entrar no mar? Então, foi o que eles fizeram, foram tirar o sustento do mar. E por isso que tem o presente, que ela, que Iemanjá deu a sustentabilidade a eles. (Pai Sérgio)

¹⁶ Trechos da entrevista inédita, concedida por Pai Gilson a Francesca Bassi no âmbito da citada pesquisa etnográfica realizada em 2018. As entrevistas que seguem (Pai Sérgio, Tata Ricardo, Babalorixá José Mauro), também inéditas, foram realizadas por Francesca Bassi durante essa mesma pesquisa.

¹⁷ Os Caboclos também são cultuados nos terreiros Angola. Eles podem ser homenageados entre os adeptos do Candomblé Ketu, mas os rituais se fazem em locais específicos e segundo procedimentos de culto particulares.

¹⁸ Pai Gilson faz parte da Associação do Bembé do Mercado que, a cada ano, preside a organização da festa.

¹⁹ Pai Sérgio também faz parte da Associação do Bembé do Mercado. O termo *Babakekeré* indica o segundo líder dentro da hierarquia de um terreiro, também dito ‘pai pequeno’.

Participam da festa (*xirê*), além dos integrantes dos diversos terreiros da cidade, muitos filhos-de-santo de fora, dançando na roda no maior requinte das roupas litúrgicas confeccionadas para a ocasião. As bandeirolas e os artefatos simbólicos que decoram o barracão, as folhas sagradas que cobrem o chão, a estátua de Iemanjá e seus ornamentos que evocam o mar, os movimentos sinuosos dos corpos dançantes nas vestes esplendorosas, os balaios belamente enfeitados, ‘fazem’ a estética da festa. O anfitrião da festa é o próprio povo-de-santo de Santo Amaro, cujo esforço a cada ano em manter viva a tradição, dando visibilidade ao Candomblé no Recôncavo, na Bahia e nos outros estados do Brasil, permite ir a contrapelo da intolerância padecida pelas religiões afro-brasileiras. O pai-de-santo do terreiro Angola De Lembá de Camaçari, Tata Ricardo Tavares, que diz gostar participar a cada ano da festa, considera crucial a preservação e fortalecimento do Bembé:

339

A luta afirmativa do Bembé de Santo Amaro é uma luta étnica, é uma luta existencial pela afirmação de um povo, de uma etnia, de uma ancestralidade, de uma religiosidade que resiste e persiste a tantas dificuldades e mazelas numa sociedade racista e intolerante... Bembé não é só de Santo Amaro, o Bembé é de todo o povo de Candomblé, do povo de religião de matriz africana (Tata Ricardo).

O Babalorixá José Mauro Guimarães de Jesus, do Rio de Janeiro, que frequenta o Bembé há diversos anos, também comenta como a festa conjuga uma visibilidade política e uma cultura religiosa:

Naquela época de 1889, os grandes senhores da Casa Grande ainda não queriam a liberdades desses negros, queriam que voltassem para roça, para o canavial, para o cafezal, e surgiu e se convencionou esse movimento aqui na praça pública onde trocava e vendia, comprava-se negros. Para combater isso... tem que fazer o que o branco abomina e a autoridade abomina, ou seja, capoeira, jongo, maculelê, candomblé... Esse povo que fez que o candomblé perdurasse até hoje, com nossos hábitos e costumes do culto de Orixá, e a importância que eu vejo do Bembé é que conseguiu preservar até o dia de hoje a nossa cultura. No Sudeste o Candomblé branqueou, mas o Bembé resgatou e povo negro. (Babalorixá José Mauro)

Desde os tempos dos calundus, os momentos festivos e as performances rituais do povo de terreiro permitiram que certas ‘imagens’ do

grupo fossem construídas de modo mais eficaz e tangível. O Bembé continua provando a importância da festa na constituição de experiências complexas que incluem o reconhecimento de identidades coletivas, dimensões políticas, rituais, devoções e sensibilidades poéticas e estéticas. A partir das diversas edições da festa do Bembé, podemos ponderar que ela foi, e continua sendo, um marco fundamental da construção de uma memória coletiva do povo de terreiro de Santo Amaro, determinando injunções e motivando ações afirmativas e de patrimonialização²⁰. As celebrações se conjugam, assim, com o memorável: os Bembés mais antigos, a ancestralidade sempre evocada. E, sobretudo, com o comemorável: a identidade e a resistência do povo-de-santo apresentando no espaço público suas lutas e suas conquistas.

2. A ancestralidade do Bembé ‘faz’ a festa: desdobramentos espaciotemporais

No capítulo anterior consideramos a relevância da festa do Bembé na produção de uma identidade étnica. Essa dimensão, com suas implicações políticas, conjuga-se com o culto aos orixás²¹ e com a dádiva que proporciona o fluir benéfico do axé²². A oferenda para Iemanjá também é atrelada, de forma intensiva, à noção de ancestralidade. Como afirma Pai Sérgio²³, “no Bembé não é você fazer uma caminhada pra rua, o Bembé não é um evento, é a afirmação da memória da ancestralidade, o Bembé tem todos os fundamentos de louvar a ancestralidade”. Pai Sérgio ressalta ainda: “a festa é *viva* na ancestralidade”, indicando uma performance que ‘chama’ o plano espiritual para se fazer presente no espaço festivo. A ancestralidade,

²⁰ Uma das mais recentes foi o mencionado Registro IPHAN (2019). Em 2019, o Bembé do Mercado se tornou Patrimônio Cultural do Brasil. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1958>>. Acesso em: 06 out. 2020.

²¹ O culto no Candomblé (Ketu), envolve atos e palavras de devoção que “tomam forma de ritos e cerimônias e podem compreender a prece, *adurá*; invocação, *ijubá*; elaboração de oferendas, *rubo*; cânticos, *orin*; manifestação das divindades, *gbá orixá*; toques de atabaque, *iró ilu*; e a dança, *ijó*, conforme a exigência do momento” (BENISTE, 1999, p. 211). Beniste (1999, p. 211) acrescenta: “um culto, *isin*, pode ser particular, coletivo ou até festivo, com público participante”.

²² ‘Axé’ é um termo que indica uma ‘energia’ positiva, mas também um poder ritual. Como indica Opipari (2009, p. 86), é “expressão convencional de voto, expressão enfática na realização dos rituais, poder ou força como produto do agradecimento e da benção dos orixás, poder mágico dos orixás, mas poder em potência, virtual, que deve ser ativado pela oferenda”.

²³ Entrevista concedida em 2018, ver Registro IPHAN (2019, p. 80).

portanto, não é meramente representada, ela participa da festa, produzindo uma forma específica de temporalidade.

Assim como a noção de etnicidade não implica uma essência originária, mas uma identidade relacional, nas religiões afro-brasileiras a noção de ancestralidade refere-se mais a uma epistemologia associada à transmissão de valores de uma comunidade religiosa e menos a uma referência de um parentesco originário e de sangue. O princípio da ancestralidade, além de implicar a reverência para com os mais velhos, é uma forma de conhecimento, uma epistemologia que conecta o passado ao presente, os filhos-de-santo antigos aos contemporâneos. Como escreve Oliveira²⁴:

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé.

341

Quanto à própria referência aos antepassados, o parentesco de sangue deixa espaço para o parentesco espiritual, composto pelos iniciados de uma mesma casa ou de casas emparentadas por laços de iniciação: a “família de santo” (LIMA, 2003). Os terreiros de Candomblé de diversas nações (ketu, jeje, congo-angola) cultuam os antepassados enquanto parentes ascendentes ‘espirituais’, mantém-se, deste modo, uma comunicação com os iniciados (*adoxu*) falecidos da própria comunidade religiosa (*egbé*) que tiveram cargos importantes. Esses antepassados (homens e mulheres indiferentemente, e neste caso a apelação mais apropriada seria *Essa*, embora o termo *Babá* seja o mais usado) são cultuados em terreiros de Orixá (*lesse Orixá*) em espaços específicos e com rituais apropriados²⁵.

²⁴O texto encontra-se sem data, no site Filosofia Africana: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 10 out. 2020.

²⁵ Existem também terreiros dedicados exclusivamente aos antepassados, denominados terreiros de Egúgún (BRAGA, 1992; SOBRINHO, 2015).

A comunicação com a ‘ancestralidade’ se faz através dos rituais de fundamento que antecedem as celebrações públicas do Bembé. Pai Pote, num ambiente aberto do seu terreiro, faz a adivinhação com o jogo de *obi* (oráculo determinado pelo jogo de nozes de cola) para avisar à ancestralidade que mais uma vez chegou o tempo para o Bembé “tocar”. Os antigos sacerdotes que já lideraram o Bembé são invocados - João de Obá, Menininho, Pai Tidu e outras importantes figuras religiosas do passado²⁶. O oráculo vai revelar o tipo de oferenda mais propício, as folhas que deverão ser colhidas, os animais que deverão ser oferecidos e os convidados de outros terreiros que deverão ser homenageados com particular destaque durante a festa. Como explica Pai Pote, tudo isso é determinado pela ancestralidade num diálogo sempre constante, já que o Bembé, nos vários dias de festa, é sempre ‘jogado’ (o jogo de búzios ou o jogo de *obi* para confirmação). A ancestralidade determina as diversas edições do Bembé, segundo uma agência paralela à ação humana, o que faz do Bembé uma festa em devir, que evoca um mundo *in fieri* (SABBATUCCI, 1989), o protocolo litúrgico integrando as variações determinadas pelo jogo. O Bembé conduz, assim, ano após anos, o seu passado no presente, os finados babalorixás e ialorixás, que já lideraram a festa, participam em suas novas edições — a partir das invocações rituais, eles são chamados do plano espiritual para se fazerem presentes entre os vivos.

Como argumenta Leite (1996; 2008), a ancestralidade negro-africana é um princípio reflexo na prática histórica, que “coloca a morte dentro da vida”, pois “os ancestrais negro-africanos constituem, junto com a sociedade e sem dela separar-se, um princípio histórico material e concreto” (LEITE, 2008, p.110). Outra interpretação dessa epistemologia da ancestralidade pode ser pensada a partir do conceito de tempo espiralar elaborado por Leda Martins:

o tempo espiralar é uma percepção cósmica e filosófica que entrelaça, no mesmo circuito de significância, a ancestralidade e a morte. Nela o passado habita o presente e o futuro, o que faz com que os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estejam em processo de uma perene transformação e, concomitantemente, correlacionados. [...] O passado é o

²⁶ Ver Registro IPHAN (cit., p.10).

lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado.” (MARTINS, 2000, p. 79- 80)

A participação da ancestralidade acontece no mercado, na alvorada da quarta feira, primeiro dia de celebração do Bembé. Com atitude solene, antes de formar a roda, os filhos-de-santo homenageiam os antepassados, que receberam as oferendas anteriormente e agora se fazem presentes na festa. Como explica Babá Géri:

nos primeiros toques ninguém dança, pois quem está dançando ali são os ancestrais. A gente fica batendo palma. Depois toca novamente, agora é com cantigas para os orixás: Ogum, Oxóssi, Ossain, Oxumarê, Omolu, Irôko, Logunedé, Iansã, Oba, Ewá, Oxum, Nanã, Iemanjá, Xangô e Oxalá. (Babá Géri)²⁷

Por sua vez, Pai Pote afirma, peremptoriamente, que no Bembé nada se inventa, tudo é passado pelos mais antigos ou pela ancestralidade quando se faz presente no jogo. Nesse sentido, a ancestralidade envolvida no Bembé implica o conhecimento de uma tradição de vez em vez renovada (WAGNER, 1975; HOBSBAWM & TERENCE, 1997): de forma cumulativa, a cada ano, o ato festivo é um momento comemorativo, que olha para todos os Bembés já realizados pelos mais antigos, mas também a festa diz sobre o presente e sobre o intenso diálogo com os ancestrais, fora do tempo cronológico linear, assim que as transformações eventuais são incorporadas como parte de uma dimensão espiralar que envolve e integra.

²⁷ Entrevista concedida em 2018, ver Registro IPHAN (2019, p. 114).



Fig. 2. Zeza Maria, “Pai Pote no Bembé do Mercado em 2018” (2018).

Durante a dança em círculo que caracteriza o *xirê* aparece claramente essa suspensão do tempo, que corresponde, segundo Babá Géri, a uma conexão do plano humano com o plano ancestral:

Agora tem uma coisa muito importante do *xirê*, se você prestar atenção, eu acho que é uma das poucas coisas do candomblé igual em todos os segmentos religiosos, em todas as casas, uma das pouquíssimas coisas. Toda casa que você for, você vai ver que é a mesma coisa, a direção do *xirê*, o círculo. Por exemplo, visualize você entrando aqui, o *xirê* roda como? O candomblé roda contra o horário, contra o relógio a gente faz a força contrária, contra o tempo. Isso quer dizer que a gente vai além do tempo, além da questão do tempo, entendeu? Que os orixás são além do tempo, entendeu? Que ali o que conta não é o tempo, é a espiritualidade, a ancestralidade, que é maior do que a hora, do que o tempo. (Babá Géri)²⁸

A ancestralidade do Bembé²⁹, além de ‘fazer’ o tempo festivo, faz o espaço da cidade. Diversas ‘sacralizações’ marcam a presença do axé no ambiente urbano, no qual são localizados tanto o terreiro como o barracão

²⁸ Entrevista concedida a Francesca Bassi em 2019.

²⁹ A ‘ancestralidade’, assim como é mencionada pelos interlocutores, além de ser um marco de respeito pela tradição, compreende os antepassados e, por extensão, os orixás, já que eles são divindades associadas aos fenômenos da natureza e às atividades humanas, mas também ancestrais míticos (VERGER, 2018). Como ‘divindades’, os orixás se manifestam nos corpos dos adeptos aptos a recebê-los. Os ancestrais não se manifestam de forma visível nos terreiros de Candomblé, mas somente se ‘materializam’ de baixo de roupas litúrgicas em terreiros de Egungun (SOBRINHO, 2015). Dependendo do contexto, o termo ‘ancestralidade’ pode fazer referência a uma epistemologia, a uma evocação dos antepassados ou a uma geral evocação de um plano espiritual, miticamente conotado, ontologicamente antecedente ao plano humano.

do mercado. Alguns dias antes da festa, esses espaços são redesenhados ritualmente com uma série de oferendas:

Os vários *ebós* de Exu vão marcar um círculo de proteção, de fora para dentro da cidade, o último que fecha o círculo vai ser lá no mercado, na véspera do Bembé. A gente fez o círculo na cidade, agora a gente vai fazer esse círculo protetor em volta do barracão. (Babá Géri)³⁰

Uma sacralização importante refere-se ao chão do barracão da feira, quando na sua parte central é “plantado” o axé do Bembé. Antes do início da festa pública, se faz uma obrigação para o ‘dono do chão’ do Bembé (uma entidade cujo nome não pode ser revelado), e se reverência Onilé (dono da terra) jogando água na pavimentação e pedindo-se licença. Sacraliza-se o chão, oferecendo inhame, galo e vela. Como explica Babá Géri: “essa sacralização vai alimentar o chão que a gente vai pisar, onde vão ser louvados os orixás e esse lugar não pode estar vazio”³¹. Na madrugada de quarta feira, também se ‘suspende’ a cumeeira (MACHADO, 2009, p.57) que evoca uma ligação da terra com o céu, pois não basta consagrar o local ‘alimentando’ o chão, é também necessário conectar o *Aiyê*, a terra, com a dimensão do *Orun*, o espaço celeste (BENISTE, 1997).

345

Dessa forma, uma dimensão espaço-temporal ancestral é agenciada. Num tempo marcado pela ancestralidade e num espaço assim requalificado, a festa (*xirê*) pode começar. No *xirê*, toques e cantigas contam a história de cada orixá: “é uma conversa com os deuses”, como diz Babá Géri. No decorrer do *xirê*, o barracão torna-se um ambiente no qual sons, passos dançados, gestos ritualísticos se combinam nessa ‘conversa com os deuses’, criando uma síntese temporal entre a atualidade humana e o passado mítico (LUZ, 2013). A temporalidade especial gerada pela performance ritual da festa encontra-se, todavia, numa relação dialética com a temporalidade mundana e histórica, assim que, como indica Gell (2013), o processo social mundano forma o pano de fundo “contra o qual o ritual reconstrói o mundo”: o Bembé reconstrói a história do cativo e da liberdade,

³⁰ Entrevista concedida em 2018, ver Registro IPHAN (2019, p.113).

³¹ Entrevista concedida em 2018, ver Registro IPHAN (2019, p.66-67).

fornecendo uma série de “comentários especiais” (GELL, 2013, p. 301) sobre esse mundo.

No sábado, o caráter espetacular do *xirê* (SANTOS, 2012) alcança seu auge. As comunidades de terreiro da cidade estão presentes no espaço da feira. O barracão do mercado também vai acolher muitíssimas pessoas de comunidades de terreiros do Recôncavo, da Bahia e de outros estados. É o *xirê* mais fastuoso. O barracão vai ser todo renovado e enfeitado para receber as Yabás. No clímax da festa entram os presentes das Yabás, dois balaios, enfeitados com panos, laços e flores, que trazem no seu interno as oferendas. Entra no barracão também o barquinho de madeira, nomeado ‘João de Obá’, no qual são colocadas diversas bonecas vestidas com lindas roupas que representam as rainhas africanas levadas para o cativeiro. O *xirê* de sábado apresenta uma junção sugestiva e esteticamente apreciável entre o conteúdo religioso, por um lado, e a dimensão política da luta do povo negro, por outro, veiculada pela imagem do barco negreiro. O Bembé, no momento que comemora o fim da escravidão, com sua dança, música e gestos, evoca também os elementos míticos relativos à fertilidade feminina e à prosperidade das Yabás, contrastando simbolicamente com o cativeiro, a perda e a desventura.

346

Na Festa do Bembé do Mercado não há manifestação dos orixás. Pai Pote afirma que foi João de Obá que assim decidiu. Durante a festa do Bembé, o orixá “não responde, não tem transe” explica também Manuela de Ogum, ponderando que o espaço público do mercado não é apto a receber as energias das divindades, notadamente durante a aglomeração festiva, quando pessoas diversas podem transitar naquele espaço com intenções desconhecidas, eventualmente hostis. O transe religioso acontece durante outros momentos ritualísticos do Bembé, no espaço comunitário do terreiro que lidera a organização do evento, quando obrigações religiosas com seus *xirês* internos são efetuadas. Deste modo, o espaço público (o mercado) e o espaço comunitário (o terreiro) se encontram justapostos, em alguns casos de forma sincrónica, como quando uma parte dos filhos de santo encontra-se no barracão do mercado, arrumando ou enfeitando o local, e uma outra parte permanece no terreiro, cumprindo preceitos religiosos essenciais para o sucesso ‘místico’ da festa.

O Bembé soleniza publicamente a memória coletiva, sobretudo com a evocação da liberdade, ao passo que sua estrutura ritual, que garante o culto aos orixás, entra na cena de forma translúcida, sem permitir ao olhar leigo alcançar com nitidez o ‘fundamento’ iniciático e os segredos do Candomblé. Os elementos simbólicos associados à escravidão se estetizam na festa, mas também se fazem presentes para além do barracão do mercado. Da feira, o Bembé vai ao mar, onde as oferendas às Yabás são colocadas. O Bembé também já foi nas encruzilhadas no perímetro da cidade, no intuito de proteger a festa³². Todos esses espaços cosmologizam a memória coletiva do povo-de-santo, cujas dimensões simbólicas, sempre latentes, mas agora ritualmente ativadas, estão presentes nas eficácias das materialidades rituais (BASSI, 2016) e nos elementos estéticos e sensoriais (oferendas, folhas, músicas, danças, imagens sagradas, cantigas, narrativas, etc.). Notamos assim que todos esses espaços e tempos do Bembé não são meramente representativos, eles se tornaram ‘intensivos’³³, cada ponto singular da festa possui agora uma verdadeira eficácia, um próprio poder evocador da ancestralidade do Bembé.

347

3. Corpo, gesto, voz: a ‘oralitura’ no Bembé do Mercado

Franz Fanon (2008, p. 33), em *Pele negra, máscaras brancas*, diz assertivamente: “falar é existir absolutamente para o outro”. Falamos porque somos não apenas uma presença física, mas um tempo circular, contínuo que nos conecta com o passado. Falamos porque falar é existir em memória, em imaginação, em desejo, falar é existir para o outro e no outro e, com isso, em si próprio. Falar é um acontecimento que nos acompanha desde tempos imemoriais. Mesmo com a longa disputa entre oralidade e escrita, sobretudo no ocidente, em que a escrita se tornou um instrumento de poder,

³² Vale lembrar que Exu é o orixá que rege o movimento, os conflitos, as encruzilhadas e as fronteiras; sua qualidade mais invocada durante os rituais do Bembé é denominado Exu Onã e é associada à proteção das entradas dos terreiros. No Mercado, é invocado na sua qualidade angola – Njira Mavambo – segundo uma tradição antiga do próprio Bembé. Durante o grande ritual para Exu (*padê*) relacionado ao Bembé, pede-se, com uma oferenda (*ebó*), a realização positiva da festa, sem conflitos e sem intenções malévolas por parte dos participantes. Vai ter *padê* para Exu durante todos os três dias da festa antes de iniciar o *xirê*: na quarta, na quinta e no sábado (os três dias de ‘toque’). Na sexta-feira, dia de Oxalá, não tem *xirê*, e domingo é o dia da entrega do próprio presente no mar.

³³ Sobre este conceito de Deleuze ver Carvalho (2014).

hierárquico, separador dos saberes, para o povo-de-santo a oralidade é uma força constitutiva daquilo que ele é, sua identidade. Tanto que manter e passar adiante esses ensinamentos pela oralidade é uma forma de resistência, de enfrentamento e de permanência nesse mundo profundamente marcado e dominado pela escrita.

Sobre o processo de iniciação no Candomblé, Babá Géri³⁴ explica a relevância da transmissão oral e, mais especificamente, de uma ‘memória oral’ (GOODY, 2012):

Nos cultos de matriz africana, tanto do jeje, do ijexá, do ketu, do nagô, do angola, todos os rituais de iniciação, nada é escrito, a gente fica recluso (...). Então nos rituais, quando a gente tá recolhido nada é escrito, a gente não tem caderno lá dentro, caneta pra anotar. Por exemplo, tem rezas complexas, enormes, com centenas de palavras e a gente tem que aprender ouvindo, de manhã cedo ali sentado e eu passo pra você e você tem que aprender, não pode escrever. Mas, eu acho isso interessante, muito bonito. (Babá Géri)

348

Nessa fala de Babá Géri, podemos entender outro elemento que acompanha a ancestralidade como produtora e mantenedora dos saberes e da identidade étnica: a oralidade. “Eu passo pra você e você tem que aprender, não pode escrever”, diz Babá Géri, assim que sua fala, como a de outras pessoas do Candomblé, não é apenas um ato comunicativo, banal, mas traz o peso do acontecimento e do conhecimento, da responsabilidade diante da ancestralidade. “Quanto mais eu falo, mais a minha responsabilidade aumenta”, também nos explica Babá Géri, porque ele e os seus sabem que a oralidade é um processo complexo, que envolve níveis de escuta e respeito aos mais velhos (em tempo de iniciação) e permite o desenvolvimento de formas de atenção (INGOLD, 2010). Um processo que não permite o uso desse *phármakon*³⁵ que é a escrita. Não se trata de rechaçar a escrita ou de firmar-se em uma oralidade primária, mas de algo que consegue presentificar a memória, manter e fortalecer essa identidade étnica que envolve a experiência comunitária no aprendizado. Babá Géri expõe seu

³⁴ Esse capítulo partirá de três entrevistas inéditas de Baba Géri, concedidas aos autores, entre Junho e Julho de 2020. Babá Géri tem 51 anos e foi iniciado no Candomblé, em 2001, no Terreiro Ilê Axé Ojú Oniré.

³⁵ “Antecipemos. Desde já a escritura, o *pharmakon*, o descaminho” (DERRIDA, 2005, p. 15)

ponto de vista sobre o processo histórico e como, para ele, a oralidade é importante:

Assim ó, nossa religião, hoje existem até os livros né, tem vários livros, eu recentemente cheguei até a ler alguns além dos vários que eu já li, ultimamente eu cheguei a ler uns três de candomblé e tal, existem livros hoje e antigamente não existia. Mas, mesmo existindo esses livros, o candomblé não se baseia nesses livros, o candomblé não se baseia em nada assim escrito, como a bíblia para os cristãos, como o alcorão, o candomblé não tem isso. O candomblé nasceu dessa forma. (Babá Géri)

349 A transmissão oral permite a conexão com técnicas da memória implícitas nas habilidades rituais e culinárias de terreiro, nas melodias da língua litúrgica (iorubá), nas posturas associadas à hierarquia religiosa. A oralidade grava a memória nos corpos e nos gestos. Essa epistemologia da oralidade pode ter um paralelo sugestivo com um pensador que tem a oralidade como um dos princípios-chaves de existência, o xamã Davi Kopenawa (KOPENAWA, 2015, p. 75). Em seu depoimento ao antropólogo Bruce Albert, publicado no livro *A queda do céu*, ele diz que os pensamentos de seu povo “se expandem em todas as direções” e suas palavras “são antigas e muitas” e que elas vêm dos seus antepassados. Kopenawa diz também que a escrita é uma “pele de imagens” criada pelos brancos para impedir que a memória fuja da mente. Não haveria, portanto, a necessidade de desenhar a palavra, porque elas não irão desaparecer, “pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.” Apesar de processos culturais tão diversos, esse pensamento sobre a oralidade também é inerente à vivência comunitária dos terreiros e está presente nas palavras de Babá Géri que, seguindo a fala anterior, exemplifica como o saber religioso e fazer ritualístico do Candomblé foram se mantendo no aprendizado ritualístico marcado por materialidades e habilidades:

Tá eu, a senhora e Rubens³⁶ lá na senzala, no canavial e tal, aí eu passo pra senhora, “olhe eu tô sentindo você estranha, você tem que fazer uma oferenda pra Oxum”. Aí “ai, como é que faço?” “Olhe você vai pegar cinco ovos, você vai bater o camarão, bater a cebola, cate o

³⁶ Entrevista concedida a Rubens da Cunha e Francesca Bassi. Nesse momento, Baba Géri se dirige diretamente aos entrevistadores.

feijão fradinho, tal e tal. Assim foi construindo essa coisa que hoje se chamou candomblé. (Babá Géri)

As oralidades africana e afro-americana continuam desafiando o logocentrismo ocidental que se calcou sobremaneira no grafocentrismo, podendo ser vistas como esse espaço de incisão, de ruptura das hegemonias, mas também de criatividade. A transmissão oral não corresponde a um congelamento no tempo. Pelo contrário, nas denominadas culturas tradicionais e orais, há variações de gestos e palavras nas festas e rituais e os próprios lendas e mitos sofrem alterações significativas com o passar do tempo (GOODY, 2010, p.58) Justamente pelo fato da cultura oral não dispor de uma ‘fala visível’, fixada na escrita, o esquecimento é superado com a recriação que “normalmente substitui a preocupação com a memória precisa” (GOODY, 2010, p.47). A própria memória teria, portanto, um estatuto particular quando se privilegia, como no Candomblé, a comunicação oral - o “lecto-oral”, como define Goody (2010, p.142)³⁷. A memória é menos ligada a um tempo linear e mais associada a uma recriação segundo um tempo espiralar e uma relação dinâmica entre passado e presente (AQUINO, 2004).³⁸ Como vimos, no Bembé, o diálogo divinatório com os antepassados alimenta o presente, permitindo inovações na festa do Bembé, percebidas como injunções dirigidas aos vivos dum plano espiritual.

350

O Candomblé não é e não quer ser uma religião do livro, seu discurso é vivo, comunitário e demanda a experiência corporal e iniciática. E para se firmar, para acontecer diante de todas as proibições, as perseguições³⁹, a religião foi se fazendo também pela oralidade, por esse dizer de um para o outro, a princípio em surdina, muitas vezes em segredo.

³⁷O termo ‘lecto-oral’ é proposto por Goody (2010, p. 142) para indicar a relevante preferência, também em sociedades letradas, acordada à comunicação oral. Goody lembra, por exemplo, a importância acordada à memorização através da recitação oral e da repetição *verbatim* de textos religiosos, como no caso do Corão e da Bíblia.

³⁸ Patricia Aquino, num brilhante estudo sobre adivinhação no Candomblé (2005), lembra que no *ogó*, ferramenta de Exú, são frequentemente visíveis entalhes que representam espirais e parecem evocar um tempo não linear (AQUINO, 2004, p. 45). Exú governa o dinamismo e as passagens entre dimensões espaço temporais diferentes, sendo ele que traz no jogo de búzios as palavras do Orum (o ‘céu’, dimensão primordial e atemporal dos orixás e antepassados) para o tempo atual do Ayé (terra). Sobre o sistema de adivinhação no Candomblé, ver também Bastide Verger, 1981; Braga, 1988.

³⁹ Sobre as perseguições sofridas pela festa do Bembé ver Registro IPHAN (cot., p.52).

Lembrando que o segredo não é apenas uma questão de sigilo, de proteção frente aos ataques advindos do poder opressor, mas também é uma questão de respeito ao *axé*, às forças muito potentes que precisam ser guardadas, manuseadas, ouvidas e faladas com todo cuidado. Segundo Babá Géri:

o candomblé é divino, é o espiritual, é o cosmos. No candomblé, a gente lida com os elementos da natureza, é quem comanda essa vida na terra, [...] os sentidos, o círculo sanguíneo. É por isso que a gente tem esse cuidado de passar essas informações, para gente não quebrar esse ciclo, para que isso não se perca. (Babá Géri)

Um cuidado que pode ser visto como poético. Mais: poesia⁴⁰. Nesse sentido, Octávio Paz (2012, p. 28-29) afirma que “as diferenças entre o idioma falado ou escrito e os outros – plásticos ou musicais – são muito profundas, mas não ao ponto de fazer-nos esquecer que todos são, essencialmente, linguagem: sistemas expressivos dotados de poder significativo e comunicativo”. Além disso, “a linguagem falada está mais perto da poesia do que da prosa, é menos reflexiva e mais natural”. No Candomblé, linguagem falada pode ser vista como uma experiência pensante, profundamente ligada à voz ancestral. Como uma poesia, essa linguagem é em muitos momentos uma clareira, um espaço em que o pensamento é polissêmico, simbólico e, portanto, amplo e ausente de sentido único. Um pensamento calcado não apenas na mente, mas no som, na dança, no ritmo, no corpo pulsante e falante que na festa chega ao seu auge.

Podemos propor aqui uma analogia entre essa ideia de poesia, ancestralidade e a oralidade: não se pode chegar a elas com uma busca pelo

⁴⁰ Ressaltamos que o termo poesia não se refere ao gênero literário. Octávio Paz (1993, p. 77) afirmava que a poesia é uma “substância impalpável, rebelde a definições”. Por outro lado, Edimilson de Almeida Pereira (2013, p. 42) nos diz que “uma interpretação antropológica sugere, enfim, que a experiência poética ultrapassa a circunscrição da literatura escrita que se revela como prática cultural em sentido amplo, a partir dela, são explicitadas proposições estéticas, relações de poder, linhas de interesses de grupos sociais privilegiados ou excluídos. Em sua abrangência, a experiência poética demonstra que o modo como o sujeito estabelece certas representações estéticas contribui para que o mesmo e sua comunidade estabeleçam determinadas formas de se relacionarem entre si e com o mundo”. Portanto, pensamos a poesia também como essa “experiência poética” e como algo que se propõe a ser um espaço no qual o pensamento é polissêmico, simbólico, amplo e ausente de sentido único. Além disso, no caso deste estudo, entendemos poesia sendo a força da ancestralidade, da oralidade e da oralitura presentes na Festa do Bembé do Mercado.

sentido único, uma noção pura de verdade ou, como dissemos anteriormente, uma essência originária. Além disso, também não há a necessidade de estabelecer comparações ou parâmetros com a linguagem escrita, pois como disse Hampaté Bâ (2010, p. 168) a tradição oral é um acontecimento que não desassocia o material, o espiritual, não faz separações cartesianas entre o real e o irreal. A oralidade – assim como a ancestralidade - dá ao humano um sentido de pertença maior. Ou como diria Babá Géri:

na escrita tem a palavra, na voz tem a palavra, mas só que na voz, no som, na oralidade, tem a emoção, tem a carga emocional [...] tem o coração, tem o espírito ali, junto com a palavra, não só vai palavra, vai a emoção. E a pessoa, o iniciado ele absorve isso né, tem a melodia. Por exemplo eu vou ensinar pra você uma reza de Yemanjá: é totalmente diferente eu passar isso de forma oral, do que escrever. Eu posso escrever, mas você vai se perder. [...] Na oralidade eu vou lhe passar essa noção, essa melodia, eu vou lhe passar isso e a senhora vai aprender a palavra e vai aprender também a melodia, a musicalidade que tá em volta de tudo, e no candomblé tem isso. Até nos ensinamentos é de forma bem poética, bem de forma musical, até ensinamento simples não é passado de qualquer maneira. (Babá Géri)

352

E quando essa ‘poesia’ sai para a rua, para a festa, entra em contato com a polissemia, o gesto ritualístico, a performance, a estética, as evocações de presenças invisíveis, como nos três dias do Bembé do Mercado, podemos ver esse acontecimento como ‘oralitura’. O termo oralitura surge no começo dos anos de 1970, com o pesquisador e escritor haitiano Ernst Mirville. Ao estudar as tradições orais haitianas, Mirville considerou o termo literatura oral um oxímoro, cunhando, assim, a palavra oralitura. Para ele, a oralitura seria um conjunto de criações não escritas de uma comunidade. Seria possível perceber, nesse conjunto, filosofia, imaginação, poética, técnica, além de se perceber, ao fundo, um rigor formal. Os estudos de Mirville envolveram também provérbios, o vodu, a medicina popular, técnicas agrícolas, contos tradicionais e cantos de trabalho, sagrados, políticos e orações. (MIRVILLE, *apud* TURCOTTE, 2010, p. 74). Desde então, a oralitura vem se firmando como um termo agregador, capaz de ampliar o conceito de literatura oral, pois se coloca de

forma multimodal, quando se propõe a se pensar toda a força, a inventividade, a tradição ainda vivas na oralidade. Além disso, o termo também amplia o próprio conceito de literatura, rasurando suas certezas grafocêntricas.

No Brasil, quem aprofundou o conceito foi a pesquisadora Leda Martins. Em seus estudos, Leda Martins (2003, p. 76) ressaltou a força criativa e performática da oralidade quando fez sua pesquisa em torno dos Congados Mineiros. Para ela, nos congados, “a palavra vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional do corpo, inscrevendo o sujeito emissor num determinado circuito de expressão, potência e poder.” A palavra oral não se petrifica em arquivos, em escrita, mas “é concebida cineticamente”, como algo que “ecoa na reminiscência performática do corpo”. A fala, a dança, as vestes, os gestos, a performance atuam de maneira sinestésica, trazendo à oralidade aspectos plurais, capazes de agregar e compartilhar o presente e o passado, a memória e as suas narrativas. A palavra oral é criativa, pois afeta e permite novas sensibilidades e experiências.

353

Babá Géri fala de toda a importância da oralidade no Candomblé, sobretudo na forma como ela está presente na iniciação, nos rituais, e celebrações festivas, notadamente por meio dos *orins*, *adurás*, *itans* e *orikis*,⁴¹ que são passados de uma geração a outra somente de forma oral. No entanto, Babá Géri destaca algo que pode ser visto como oralitura, dentro da perspectiva de Leda Martins, que é o fato da comunicação não ser apenas pela fala, pela voz, mas também pelo gesto, pelo corpo. O iniciado tem que ter toda uma postura corporal específica. Não há aleatoriedade nos gestos, cada um deles comunica tanto quanto a voz. Essa postura não fica restrita aos rituais internos dos terreiros, durante a festa do Bembé, essa ‘oralitura’ se faz pública, sai para a rua, sai para ser vista, tanto na preparação da festa, quanto no *xirê* no barracão e na entrega do presente no mar. A postura se articula com a escolha das roupas, dos adereços, as cores e detalhes da decoração da festa, a coreografia e música, as cantigas e rezas,

⁴¹*Itans*: Lendas dos Orixás. *Orikis*: Poesia em exaltação aos Orixás. *Adurás* – Rezas ritualísticas do Candomblé. *Orins*: Cantos para os Orixás e para os ancestrais. (JULIA, 2015, p. 93)

produzindo sinestesia, pois combinam-se sentidos, sensações e imagens diversas.

A palavra ancestral protagoniza o Bembé já nas ações preparatórias da festa. O jogo, instrumento de vocalização dos orixás e dos ancestrais, é continuamente mobilizado, assim todo o Bembé é ‘dialogado’. Vale se deter um momento nesta dimensão dialógica da festa a partir dos relatos de Babá Géri:

O jogo de búzio determina, por exemplo, a gente vai dar comida ao chão do Bembé do Mercado, aí abre ali no largo do mercado, tem aquela coisa toda, aqueles grãos, a sacralização dos animais, mas antes da gente chegar ali, naquele momento, ali naquele chão, ali de joelhos, rezando, colocando aqueles axés todos ali, a gente foi primeiro pro jogo de búzios saber o que o Orixá ia dizer, o que o Orixá queria. [...] A partir do Jogo de Búzios a gente vai saber como a gente vai conduzir, porque o Orixá fala através do Jogo de Búzios, então é no Jogo de Búzios que ele vai dizer se vai comer *orobô*, se vai comer *obi*, se Yemanjá vai comer a cabra ou vai comer a sua galinha, se vai botar *omolocum*, se vai botar *ipeté*. (Babá Géri)

354

Dessa maneira, a oralitura, entremeada pelos mencionados conceitos de encruzilhada e tempo espiralar, está tanto nesse diálogo que se dá entre o filho-de-santo e a ancestralidade, quanto em toda a performance ritual exigida para atender os desejos dos Orixás e dos Ancestrais, comunicados durante o jogo de búzios. O plano relacional da festa se determina em três eixos, já que as interações não acontecem apenas no plano humano, entre os participantes e fazedores da festa, mas elas são constituídas também numa implícita encruzilhada do tempo, na integração espiralar da palavra dos Antepassados e dos Orixás no presente. Essa presença é também potencializada através dos símbolos e das insígnias dos orixás, conforme nos explica Babá Géri:

Tudo é determinado através de jogo de búzios. Aí no Bembé do Mercado, aí a gente joga, Xangô vai ser reverenciado, Yemanjá... Aí a gente leva esses signos, esses símbolos e imagens, que é justamente para potencializar essa força, esse axé. Pra potencializar aquilo que a gente está fazendo naquele momento. Essas imagens não são simples imagens, como a gente vê numa casa de decoração ou em outro lugar. São imagens que

são sacralizadas e tem um poder espiritual muito grande e potencializam o axé. A partir do momento que a gente leva esses símbolos, essas imagens para esse tipo de rituais, para esses lugares, essas imagens junto com as outras coisas, com as rezas, com as comidas, com a sacralização, com a nossa reverência, com o nosso cântico, todo esse conjunto junto com esses signos e símbolos vai potencializar aquele axé e é através dessa potencialização que o que a gente está almejando a gente vai conquistar, a gente vai conseguir. (Babá Géri)

A oralitura que acontece no Bembé do Mercado, em que gestos, vozes, vestimentas, movimentos, cantos se dão como “palimpsestos performáticos grafados pela voz e pelo corpo” (MARTINS, 2002), envolve tacitamente essa oralidade dum plano para além do humano, a festa sendo feita sob a orientação de uma voz ‘sagrada’:

Tudo vem do sagrado. É o sagrado que determina tudo. É o sagrado é que diz que a gente vai e o que a gente vai fazer. Na verdade, a gente só administra, mas quem diz tudo é o sagrado. Mesmo a gente sabendo, por exemplo, na questão do Bembé do Mercado, a gente sabe que tem que abrir o chão pra dar comida, tem que dar comida pra cumeeira, tem que fazer presente de Yemanjá, sacralizar os animais de Exu, a gente sabe de tudo isso, mas mesmo assim, a gente vai pro jogo de búzios, todos os anos e não é uma vez só: várias vezes. (Babá Géri)

355

É possível fazer uma analogia entre a festa, ritual e a oralidade: todos necessitam da presença e do agora, atuam como mediadoras das relações, que podem ser fugidias, sutis, elusivas, mas também constitutivas de identidades. Festa, ritual e oralidade se constituem, de modos diversos, de expectativa, acontecimento, num círculo constante que se retroalimenta pelo corpo, pelo imaginário, pela fala e audição, pela presença. É preciso *estar* na festa e no ritual, assim como é preciso *estar* na fala, para que possam existir.

4. Para além da festa: Babá Géri artista plástico

Se no *xirê* do Bembé o povo-de-santo se conecta com a sua ancestralidade num espaço e tempo altamente estético, observamos uma relação especial, um *religare* que vai para além da festa, para ser incorporado nas obras e na

linguagem plástica de Babá Géri. A festa, então, para além de sua expressão cultural e religiosa, é lugar de criação. Baba Géri, protagonista da decoração do Bembé há mais de vinte anos, cujo trabalho tem contribuído muito para a qualidade estética da festa, também desenvolveu sua veia artística dentro do terreiro e em outras festividades do Recôncavo. Sua arte vem do artesanato - desde pequeno ajudava a mãe com os cânticos e com a decoração os altares de Santo Antônio. Na juventude atuou como decorador de festas infantis e de aniversário. Depois de sua iniciação no Candomblé, em 2001, começou a confeccionar as peças litúrgicas e as roupas que os filhos-de-santo usam quando são incorporados pelos orixás. Ele descobre, então, nesses artesanatos, uma maneira de fortalecer sua identidade religiosa, conforme enfatiza:

As pessoas vinham com olhar artístico, mas eu via com olhar religioso, [...] o que eu faço é um trabalho litúrgico, eu trabalho com insígnias. Os Orixás usam nos cultos, mas dentro desse universo, dentro disso aí, existe uma arte. Tem uma arte contida aí. E aí foi que eu fui perceber isso. Foi aí que surgiu a minha primeira ideia. Eu disse: eu vou fazer uma exposição artística, eu quero fazer e eu quero mostrar esse trabalho para as outras pessoas. Eu quero desmistificar esse olhar negativo que as pessoas pensam sobre as religiões afro-brasileiras. (Babá Géri)

356

O artista evoca os elementos da natureza nos quais os orixás se fazem presentes. Numa ontologia híbrida (PITROU, 2015) que, diferentemente da cosmovisão ocidental, não pensa numa divisão entre humano e não humano, natureza e cultura:

Argila, palha da costa, búzio, as taliscas do dendezeiro, e em algumas peças eu uso folhas e galhos. Geralmente eu uso galhos pra estruturar a peça... pra você ver que até nisso, eu sigo as normas da liturgia, porque eu poderia estruturar a peça com qualquer coisa, papelão, com qualquer coisa, olhando pro mercado, ali pegar caixa de papelão na porta do supermercado e eu podia estruturar a minha peça, porque é uma peça artística. [...] Eu não faço isso. Eu estruturo com galhos, que eu vou na natureza, eu pego, eu limpo aquele galho, eu coloco dentro, porque eu sei que é uma peça artística, mas que vai falar, vai dialogar com o sagrado... Tem que ter essa responsabilidade [...]. (Babá Géri)

O processo criativo de Babá Géri não é solitário. Envolve uma conversa com a ancestralidade, antes e durante a execução da peça. Os

canais de diálogo são a intuição, a escuta, a atenção contínua às vozes que também podem ser consideradas partícipes de suas obras, por isso a responsabilidade sempre destacada em suas falas. Durante a vida onírica ou, ainda, na valorização da intuição, ele dialoga com a ancestralidade numa dimensão simbólica e evocativa. O dispositivo divinatório do Candomblé atua para além do jogo formal, pois o diálogo com a ancestralidade se incorpora no adepto e é vivenciado no seu dia a dia.

A transposição do axé no artefato artístico, potencializa a estética afro brasileira segundo um valor relacional, um diálogo, um *religere* com a cosmogonia e a estética africana, no sentido mais uma vez de uma epistemologia da ancestralidade. Babá Géri considera o valor estético das máscaras rituais:

Então, dentro do culto de Candomblé tem o uso de máscaras, de figuras humanas, de máscaras. E isso remete à ancestralidade... É por isso, por exemplo, no ibiri de Nanã, não tem aquelas máscaras pequenas? no xaxará de Omolu também. Remete à ancestralidade. Essa coisa da máscara, da mão, da cabeça, remete a isso, a algo superior à humanidade.. (Babá Géri)

357

Babá Géri realizou durante a celebração do Bembé do Mercado, em 2019, a exposição *Mimó*, no Museu do Recolhimento dos Humildes em Santo Amaro. Entre as obras se destacava um Xaxará de Omolu. O Xaxará é o cetro que faz essa ligação entre o mundo físico e o espiritual. A base, parte mais vultosa, significa o plano terrestre, e a parte mais fina representa o céu, os deuses, a ancestralidade e a espiritualidade. Composta por taliscas de dendezeiro, búzios, couro, dentre outros elementos minerais inseridos na pigmentação dessa escultura, podemos notar que, na junção entre o sacerdote e o artista, há uma longa tradição ritualística e festiva. A expressividade do artista Gerivaldo Caldas de Oliveira reacende o gesto sacerdotal do Babá Geri, o coloca na perspectiva do campo do sensível e da sua sensibilidade.



Fig. 3. Exposição Mimó no Centro de Culturas Populares e Identitárias - Salvador Ba. Foto: divulgação.⁴²

358

A obra de Babá Geri, embora exposta no museu, remete à oralitura da festa e do rito, aos citados momentos de ‘presença’. A festa e seus ritmos, as danças, os gestos e artefatos rituais compõem um universo de referência imprescindível. A simbologia no candomblé obedece a esse sistema complexo: uma linguagem “plástico-visual-signográfica”, para usar um termo do artista plástico Rubem Valentim⁴³, ligada aos valores míticos e aos gestos rituais e festivos da cultura afro-brasileira, repercute na obra de Babá Geri. Ele não precisa decidir entre ser artista ou sacerdote, se é museu ou é festa, se é artesanato ou arte, pois transita entre esses mundos, sem diferenciá-los, sem diminuí-los a categorias estanques. Afetado pela festa do Bembé que, há mais de 20 anos, decora, Babá Geri enfatiza: “pra mim, é muito difícil separar o litúrgico da arte, porque pra mim, [...] os dois estão

⁴² Disponível em:

<<http://www.centrodeculturas.ba.gov.br/2019/11/16763/Programacao-celebra-Mes-da-Consciencia-Negra-no-Pelourinho.html>> Acesso em 30 out. 2020.

⁴³ “Minha linguagem plástico-visual-signográfica está ligada aos valores míticos profundos de uma cultura afro-brasileira (mestiça-animista-fetichista). Com o peso da Bahia sobre mim – a cultura vivenciada; com o sangue negro nas veias – o atavismo; com os olhos abertos para o que se faz no mundo – a contemporaneidade.” (VALENTIN, *apud* FERRAZ, 2018)

assim, sabe? misturados, e eu não separo. O espiritual é belo e a arte também é bela. Então acho que os dois comungam e fazem um casamento perfeito”. E essa comunhão é, também, criação, oralitura ou, ainda, potencialidade da festa para além da festa, o que ela ‘faz fazer’ e sua possível linha de fuga.



359

Fig. 4. Laís Lima, “Babá Geri enfeitando as oferendas das Yabás no Bembé de 2018” (2018).

Conclusão

Em decorrência da pandemia, os balaio na celebração do Bembé do Mercado de 2020 foram feitos de maneira deveras singela, pois, segundo os povos de terreiro, vinculados à celebração, esta foi uma determinação do Ifá (orixá que rege a adivinhação). Escolheram os tecidos mais simples. E as oferendas também precisaram ser ajustadas a uma certa simplicidade. Segundo Babá Geri, uma coisa que o Orixá determinou, “tanto que as pessoas sentiram falta do brilho no balaio, aí eu expliquei às pessoas. Eu disse que foi uma determinação do Orixá, da gente não usar muito brilho nas coisas”. Nas religiões de matriz africana, o orixá Omolu é o senhor da cura e em momentos sensíveis da humanidade é chamado para livrar das pestes e doenças.

Apenas algumas partes da festa puderam acontecer, mas tiveram a performatividade marcada pela contenção, pelo silêncio. A oralitura

exuberante das edições anteriores, com seus cânticos, tambores, *xirês*, fogos, encontros vários, se tornou algo silencioso, contrito, conforme nos explica Babá Geri:

Então, esse ano no Bembé, na cerimônia da ancestralidade, foi uma coisa que tocou muito a gente, a gente ficou muito tocado, muito emocionado, muito triste, porque, geralmente, nesse dia que a gente oferece a ancestralidade, aí tem o ritual, que tem o silêncio, mas não é bem silêncio a palavra, tem um... com muita reverência, a gente faz com muita reverência pra ancestralidade, com muito silêncio, durante toda cerimônia, com muito silêncio, a gente fala baixo, aquela coisa toda... depois que termina tudo, aí tem um banquete, aí acende as luzes e vem a coisa da alegria, aí tem aquela grande mesa com muitas comidas, aí a gente bebe e se regozija, e esse ano não teve isso, não teve.

360

Vimos que o Bembé se mantém calcado profundamente na capacidade que a oralidade e a ancestralidade possuem de se fazer no povo-de-santo como responsabilidade, necessidade de sobrevivência na sua identidade étnica e na sua resistência política. Memória e oralidade são centrais na permanência do Bembé e do Candomblé de Santo Amaro, sobretudo, em seus *adurás*, *orikis*, *itans*. A memória também se materializa em torno dos gestos e atos rituais, da dimensão simbólica, dos índices e signos, de tudo aquilo que faz parte da estética do Bembé do Mercado.

O Bembé do Mercado nos faz pensar em palavras como evocar, invocar, convocar, provocar. Todas elas trazem em seu cerne *vocalis*, *vocare*, o vocal, aquilo que se manifesta pela voz, aquilo que nomeia, que diz, que “existe absolutamente para o outro” na presença. São os prefixos que darão sentidos específicos a esse ato. Se evocar é trazer, chamar os deuses, atraí-los, invocar trata-se de um pedido maior, de um apelo, além de colocar os deuses dentro de uma relação de dádiva. Transitando entre evocações e invocações, o que norteia a oralitura do Bembé do Mercado e seu potencial multiverso, é, justamente, essa necessidade de falar, cantar, dançar para ‘fazer’ várias festas na festa: representa-se o fim escravidão e encarna-se a estética africana em toda sua performance, exalta-se a identidade do povo de terreiro e metaforiza-se sua luta política mas, também, atribui-se a liberdade a uma dádiva divina. O Bembé é, sobretudo,

um espaço/tempo relacional e intensivo, e não meramente representativo, no qual demonstra-se a capacidade de ouvir, entender e aceitar o que a ancestralidade manda fazer. Não à toa, em 2020, durante a pandemia a invocação e a evocação foram para Omolu. A palavra ‘atotô’, que é a saudação de Omolu, significa silêncio, é o momento de silenciar. Foi a palavra-chave de todo o percurso na construção do Bembé de 2020 e na construção das práticas e subjetivações dessa celebração centenária. A comunidade e os povos de terreiro pediram clemência e o livramento da pandemia. Para tanto, Omolu, como os orixás dessa família, Nanã, Oxumarê, Ewá (Yewá), Ossain foram muito reverenciados, pois são Orixás ligados à terra, ligados à cura. “Foi o que a gente fez durante todo o percurso na construção do Bembé de 2020. Depois que a gente para pra analisar que vai ver que tudo isso tem muito sentido. Incrível. É incrível, incrível” (Babá Geri).

361



Fig. 5. Laís Lima, “Entrega do Presente na Praia de Itapema, em maio de 2020, durante a pandemia” (2020).

REFERÊNCIAS

AQUINO, Patrícia. “Paroles d’objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n. 16, p. 11-47, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/span/1148>. Acesso em: 15 set. 2020.

BÂ, Amadou Hampté. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). *História Geral da África– I. Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BASSI, Francesca. “Atos rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé”, *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro. vol. 36, n. 2, p. 244-265, jul-dec, 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872016000200244>. Acesso em 15 out. 2020.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. “Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)”. In: MARCONDES DE MOURA, C. E. (org.). *Olôôrisa. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ed. Agora, 1981.

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

362

_____. *Jogo de búzios. Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

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

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

BRITO, T. F. S.; BASSI, F. M. N. ; VASCONCELOS, J. L. ; BARATA, Danillo. *Dossiê Bembé do Mercado com vistas à instrução do processo de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil*. 2019. Processo de Instrução de Registro: 01450.004789/2014-46 para reconhecimento patrimonial da celebração Bembé do Mercado por meio de execução TED IPHAN/UFRB. Disponível em:<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Bembe_do_Mercado.pdf> Acesso em: 30 out. 2020.

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

CARVALHO, Nuno. “Deleuze, do *spatium* intensivo ao espaço qualquer”, *Kairos, Revista de Filosofia e Ciência*, 11: 91-115, 2014.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FANON, Frans. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRAZ, Marcos Grinspum. “A linguagem afro-brasileira e universal de Ruben Valentim”, *Arte!brasileiros*. Disponível em: <<https://artebrasileiros.com.br/arte/exposicoes/9023a-linguagem-afro-brasileira-e-universal-de-rubem-valentim/>> Acesso em: 20 out 2020.

GARRABÉ, Laure. “L’étude des pratiques performatives au prisme d’une anthropologie de l’esthétique”, *Rhuthmos*, 23 mai 2014. Disponível em: <<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1200>>. Acesso em: 5 set. 2020.

GELL, Alfred. *A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

HOBBSAWM, Eric & TERENCE Ranger. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JULIA, Fernanda. “Ancestralidade em cena - o teatro do NATA”, *Repertório*, Salvador, nº 24, p.86-97, 2015.1. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/issue/view/1170/showToc>>. Acesso em: 10 out 2020.

INGOLD, Timothy. “Da transmissão de representações à educação da atenção”, *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>. Acesso em: 18 out. 2020.

363

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência”. In: NUNES, João Arriscado e ROQUE, Ricardo (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008, p. 39-61.

LEITE, Fábio. “Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas”, *Africa. Revista do Centro de Estudos Africanos*, USP, São Paulo, 18-19 (1), p. 103-118, 1996. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74962>> . Acesso em 18 out. 2020.

_____. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia*. Salvador Corrupio, 2003.

LUZ, Marco Aurélio Oliveira de. *Agadá: dinâmica da civilização africano brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA/ Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 2013.

MACHADO, Ana Rita de Araújo. *Bembé do Largo do Mercado: Memórias do 13 de maio*. Salvador. 2009. 133f. Dissertação (Mestrado) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

_____. “Introdução; Metodologia; Santo Amaro no contexto do Recôncavo baiano; O Bembé e suas especificidades”. In: BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Bembé do Mercado. *Cadernos do IPAC*, 7; textos de Ana Rita Machado et. al. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014, p. 21-102.
MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MARTINS, Leda Maria. “Performances da oralitura: corpo lugar da memória”, *Letras– Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras* -Universidade Federal de Santa Maria, n. 26, 2003. Disponível em:
<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 30 mar.2020.

_____. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*.

_____. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG, 2002.

_____. “A oralitura da memória”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em:
https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 10 out. 2020.

364

OPIPARI, Carmem. *Candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: EDUSP, 2009.

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

PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *A outra voz*. São Paulo: Siciliano, 1993.

PEIRANO, Mariza. “Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance”, *Revista Campos*, Curitiba, vol. 7, n. 2, p. 9-16, 2007. Disponível em:
<<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7321/5248>>. Acesso em: 25 set. 2020.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Bluenote - entrevista imaginada*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

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

PITROU, Perig. “Artigo bibliográfico. Uma antropologia além de natureza e cultura?”, *Mana*, Rio de Janeiro, 21(1), p. 181-194 2015. Disponível em:
<https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000100181&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 out. 2020.

SABBATUCCI, Dario. *Divinazione e cosmologia*. Milão: Il Saggiatore, 1989.

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

SEVERI, Carlo. “Procedure per riconoscere gli errori. Antropologia e memória”. In: DONI, Martino. *Un'intervista a Carlo Severi*. Università degli Studi di Bergamo, 2005, s/p.

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

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. “Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos”. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. (Org.). *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador, Edufba, 2015, p.255-278.

TURCOTTE, Virginie. “Lire l'altérité culturelle dans les textes antillais. Montréal: Observatoire de l'imaginaire contemporain”, *Collection Mnémosyne*, n. 02, 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2BmmJR1>>. Acesso em: 08 mai. 2020.

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

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Resumo: A festa do Bembé do Mercado, que ocorre anualmente na cidade de Santo Amaro da Purificação (Bahia), é pensada, neste trabalho, como um mundo ‘multiverso’, nas suas múltiplas efetuações. Mais do que propor uma definição definitiva desta festa, consideramos o que a festa ‘faz fazer’, como ela afeta e abre-se para novas sensibilidades e habilidades. Num primeiro momento, consideramos como o Bembé ‘faz’ a identidade étnica do povo-de-santo, para isso abordamos aspectos históricos e culturais da festa. Em seguida, consideramos a noção de ancestralidade como um princípio epistêmico que conecta o passado ao presente. Associado ao princípio da ancestralidade, apreciamos a oralidade como outra força constitutiva do povo de terreiro, cuja relevância pode ser pensada a partir da ‘oralitura’, um conceito agregador que ajuda a refletir a performance da festa e suas linhas de fuga. Por fim, analisamos como a conexão entre o povo-de-santo e a sua ancestralidade vai além da festa, se incorporando esteticamente nas obras artísticas de Babá Géri, decorador do Bembé.

Palavras Chave: Bembé; etnicidade; ancestralidade; oralitura; estética.

Abstract: The *Bembé do Mercado* festival, which takes place annually in the city of Santo Amaro da Purificação (Bahia), is considered, in this work, as a 'multiverse' world, in its multiple achievements. More than proposing a definitive definition of this festival, we consider what the feast ‘makes one to do’, how it affects and opens up to new sensitivities and skills. At first, we consider how the Bembé ‘makes’ the ethnic identity of the adepts of Candomblé, for that we approach historical and cultural aspects. Then, we consider the notion of ancestry as an epistemic principle that connects the past to the present. Associated with the principle of ancestry, we appreciate orality as another constitutive force of the adepts, whose relevance can be thought from the 'oraliture', an aggregating concept that helps to reflect the performance of the festival and its escape lines. Finally, we analyze how the connection between the adepts of Candomblé and their ancestry goes beyond the feast, and it incorporated aesthetically in the artistic work of Babá Géri, decorator of Bembé.

Key words: Bembé; ethnicity; ancestry; oraliture; aesthetics.