

SAMBA DE RODA E CARURU: INDISSOCIABILIDADES E PARCIALIDADES NO RECONHECIMENTO COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

*Breno Trindade da Silva e
Ana Paula Comin de Carvalho*

INTRODUÇÃO

O Samba de Roda do Recôncavo¹ foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como Patrimônio Cultural

¹ Conforme inscrição feita pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) em sua Lista Representativa do Patrimônio Imaterial da Humanidade de 2008, o Samba de Roda é um acontecimento popular festivo que combina música, dança e poesia. Surgiu no século XVII, na região do Recôncavo no estado da Bahia, e vem das danças e tradições culturais dos escravos africanos da região. Além de elementos da cultura portuguesa, como a língua, a poesia e alguns instrumentos musicais. Uma das características desse samba é que os participantes se reúnem em um círculo chamado roda. Geralmente, apenas as mulheres dançam. Uma por uma, elas vão se colocando no centro do círculo formado pelos outros dançarinos, que cantam e batem palmas ao seu redor. Essa coreografia

Imaterial (PCI) brasileiro desde novembro de 2004 e como Obra Prima da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) desde 2005. Tendo como principal objetivo assegurar a continuidade da prática a partir de sua divulgação e promoção, as ações de salvaguarda implementadas pelo Iphan se centraram, principalmente, nas expressões estéticas do samba, como sua música e sua dança, assim como no conhecimento acumulado e transmitido pelos seus detentores.

Entre os anos de 2016 e 2021, essa manifestação passou pelo processo de revalidação do seu título de PCI do Brasil. De acordo com o parecer técnico, a pesquisa realizada entre 2018 e 2019, que atualizou informações sobre o tema, demonstrou que as características e os aspectos culturais atribuídos ao Samba de Roda do Recôncavo permanecem, em sua maior parte, inalterados, em correspondência àquilo que foi descrito no Dossiê de Registro de 2002².

Neste texto, procuramos refletir sobre tal modalidade de samba enquanto um fato social total (Mauss, 1974) com objetivo de extrapolar os limites da sua abordagem recorrente e restritiva enquanto patrimônio cultural. Bem como desejamos problematizar a percepção presente no senso comum e reforçada pelas políticas públicas direcionadas a ela de que seria um “resíduo” de um passado que persiste e permanece no presente tal qual sempre foi.

Nas últimas décadas, em decorrência do reconhecimento do Samba de Roda enquanto patrimônio cultural e devido ao autorreconhecimento de uma ampla rede de comunidades quilombolas na região do Recôncavo da Bahia, diferentes autores têm chamado a atenção no que tange à complexidade sociocultural que se apresenta. Eles passaram a analisar tais práticas não como expressões isoladas, mas como sistemas de relações que

frequentemente improvisada se baseia nos movimentos dos pés, das pernas e dos quadris. Um dos movimentos mais característicos é a famosa umbigada (movimento de umbigo), de origem banto, pelo qual a dançarina convida quem vai sucedê-la no centro do círculo. Existem outros detalhes específicos, como canções típicas, o passo de dança chamado miudinho, a utilização de instrumentos raspados e a viola machete, um tipo de viola pequena, originária de Portugal, e canções.

2 Parecer Técnico nº 13/2021/COREG/CGIR/DPI, Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo Baiano - REFERÊNCIA: Proc. 01450.009826/2016-74, Brasília, 02 de setembro de 2021.

estruturam cosmologias específicas (Bassi; Tavares, 2017; Caroso; Tavares; Pereira, 2011; Iyanaga, 2010; Tavares *et al.*, 2019).

Desse modo, buscamos lançar luz sobre a complexidade de um universo social no qual o Samba de Roda é apenas um dos vários elementos que compõem sistemas cosmológicos próprios, estruturados por amplas redes de sociabilidade. Muitas delas, além de acionarem a identidade quilombola, carregam, em suas práticas, não somente elementos reconhecidos a partir de uma matriz afrodescendente, mas também de uma memória indígena. A partir de fluxos afro-diaspóricos, observamos, aqui, o encontro de dois mundos que optamos por tratar como afro-indígenas (Goldman, 2003; Santos, 2015). Nossa análise sublinha a indissociabilidade dessas formas epistemológicas incorporadas e atravessadas pelos planos religioso, laboral, familiar e territorial que estruturam os sistemas cosmológicos dessas comunidades, tendo com importante expressão o ritual do caruru³.

Para isso, tomamos como base os dados etnográficos produzidos entre os anos de 2012 e 2013, a partir da rede das casas do samba vinculadas à Associação Central dos Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia, utilizado para construção da dissertação de mestrado do autor deste texto (Silva, 2014) e cuja elaboração foi orientada pela coautora deste trabalho. Outro conjunto de dados etnográficos utilizados refere-se às informações produzidas entre 2012 e 2018 em contextos de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial (RTIDs) em comunidades quilombolas localizadas na Baía do Iguape⁴, para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)⁵. Nossos interlocutores de pesquisa, em ambas as situações, são em sua maioria pessoas negras, homens e mulheres, com

3 Prática ritual dedicada a São Cosme e Damião, no contexto afrocatólico, e aos Ibejis, no contexto candomblecista, podendo abarcar uma série de outros santos de acordo com as promessas e devoções familiares. Nessa prática, o Samba de Roda é elemento fundamental, pois é ele quem conduz a ritualística.

4 Região localizada no município de Cachoeira, Recôncavo da Bahia, que abriga 17 comunidades quilombolas. A Baía do Iguape é formada por um alargamento das margens do Rio Paraguaçu, logo antes deste desaguar na Baía de Todos os Santos, e constitui uma área de 76,1 km (Lessa *et al.*, 2009, p. 102).

5 Os relatórios produzidos contemplam as comunidades de Santiago do Iguape, Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Engenho Novo e Engenho da Cruz, todas localizadas no município de Cachoeira-BA.

faixa etária que varia entre 18 e 90 anos de idade, que se dedicam a pesca, a mariscagem, a agricultura de subsistência e são moradores daquelas localidades. Em muitos casos, apresentam relações de parentesco ou compadrio entre si ou fazem parte das mesmas redes de sociabilidade que se tecem a partir de questões lúdicas, religiosas, laborais ou identitárias.

O caruru pode ser considerado tanto um prato específico a ser comido ordinariamente, ou, este próprio, um ritual. Trata-se de um cortado de quiabos que se junta a diversas outras iguarias. Sousa Junior (2000) nos fala da possibilidade de encontrarmos o mesmo alimento como comida de branco, isto é, como alimento deslocado da atividade religiosa, servida no restaurante, na festa profana ou simplesmente feita em casa em dia qualquer; ou pode ser comida de santo, comida ritual ou comida votiva, que adquire sentido sacro, às vezes dentro de templos, outras vezes não, em manifestações privadas ou públicas, muitas vezes circunscrita no interior de grupos familiares que estabeleceram promessas ou assumiram a herança/dívida de algum membro da família.

Em alguns momentos, como destaca Serra (2009, p. 129), o caruru pode ser entendido como um Samba de Roda protagonizado por crianças, que dançam no contexto do culto doméstico às divindades infantis: nos carurus de Cosme e Damião, santos concebidos como meninos/gêmeos. Muito se encontra a associação da realização do “*caruru de promessa*” ao nascimento de filhos *mabaços* (gêmeos), ao parto difícil de uma mulher, ou de cura por algum mal físico (alguma doença), ou mesmo quando alguém carrega uma herança específica. Nesse sentido, o mesmo Serra demonstra que os devotos dos referidos santos costumam agradecê-los, oferecendo em sua homenagem um banquete em que as crianças têm a primazia, e, no qual, o prato principal é o caruru.

A mesma prática nas comunidades estudadas pode ocorrer também pelo culto a São Crispim e Crispiniano ou Crispina e Crispiniana (quando se tratar de entidades femininas), São Roque, além de Santa Bárbara⁶. O ritual que tratamos envolve menos aquele cortado de quiabo e muito mais o conjunto de iguarias, manifestações, compromissos/dívidas/promessas adquiridas com os santos, comportamentos que estão em torno do fazer

6 Nesses casos, os complementos do cortado de quiabo podem ou não variar.

e do servir. Nesse sentido, o universo aqui trabalhado pode ser pensado a partir de práticas orientadas por cosmologias próprias que se traduzem em linguagens específicas⁷ compartilhadas por sujeitos ao longo de gerações. Antes de nos aprofundarmos nessa questão, vamos contextualizar o leitor sobre a composição populacional da região ao longo da história. Uma vez que este é um dado crucial para entender o reconhecimento do Samba de Roda como “genuína” expressão cultural afro-brasileira. Outrossim, tal reconhecimento nesses termos, reforça, a nosso ver, um processo de invisibilidade das populações indígenas e de suas referências localmente.

O RECÔNCAVO NEGRO, MAS TAMBÉM INDÍGENA

É de amplo conhecimento que o Recôncavo da Bahia ao longo do tempo, nas suas mais diversas configurações administrativas, se constituiu como um território negro por excelência, tanto pelo contingente de grupos africanos que lá desembarcou, no contexto nefasto do processo escravocrata, quanto pela densa rede sociocultural que lá se manteve desde o pós-abolição. No entanto, assim como apontado no Dossiê do Samba de Roda (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2005), a região pode ser compreendida como uma invenção histórica e uma configuração cultural que nasceu da aventura de alguns portugueses, do infortúnio de muitos africanos e de grupos indígenas que lá ocupavam.

Entre os séculos XVI e XIX, milhares de negros(as) escravizados(as), oriundos do sul do Rio Dande, mais tarde Angola, entre outras áreas, como Guiné, Congo, Moçambique, além dos reconhecidos Jêjes, Nagôs (Yorubás), Tapas, Haussás e povos sudaneses, desembarcaram em Salvador com destino à região do Recôncavo (Schwartz, 1989, p. 281). Barickman (2003) revela que os escravizados no Recôncavo desempenhavam todos os serviços, desde o trabalho na lavoura de cana, como produto de exportação, até a produção de gêneros alimentícios destinados a suprir os mercados e feiras locais, além daqueles considerados especializados que rendiam porventura alguma

7 Tomamos como base as contribuições de Edmund Leach (1983) e suas reflexões sobre os aspectos antropológicos da linguagem.

remuneração em dinheiro. O autor ainda argumenta que, entre 1779 e 1854, a organização dos engenhos exercia papel de fixação da população, que fazia a engrenagem açucareira funcionar. O censo de 1835 relata que em Iguape, podia-se contar 21 engenhos, cuja população total era de 7.410 moradores, sendo que 3.982 eram escravizados, 3.101 eram livres e 343 libertos, o que se pode concluir que 54% daquela população era escravizada, sendo maior que a de livres e libertos. Importante ressaltar que onde antigamente se localizavam esses engenhos estruturaram-se hoje inúmeras comunidades quilombolas, pois, com a crise do mercado açucareiro, mantiveram-se naquelas terras estabelecendo-se desde meados do século XIX.

É possível assegurar também que, até a primeira metade do século XIX, a Bacia do Iguape chegou a ter 89 mil pessoas escravizadas. O que indica que a maioria dos negros desembarcados em Salvador tinha como região de destino o Recôncavo. Nem senhores, nem lavradores de cana monopolizavam a mão de obra cativa no Recôncavo, nem mesmo essa escravaria foi confinada à agricultura de “*plantation*”. Pelo contrário, eram distribuídos pelas diversas regiões cultivando uma variedade de outras culturas agrícolas, como o fumo, a mandioca e outros gêneros alimentícios (Barickman, 2003, p. 221).

No entanto, ao longo dos trabalhos de identificação territorial, em diferentes comunidades da Bacia do Iguape, outras influências passaram a chamar atenção, como a presença de práticas ou referências vinculadas à uma possível memória e experiência indígena. De acordo com os levantamentos históricos realizados, eram vários os grupos indígenas que originalmente habitavam as terras das margens do Rio Paraguaçu⁸. Aqueles mesmos tupinambá que encontravam na costa também eram vistos às margens daquele rio. Em 1651, uma carta régia nomeou Gaspar Rodrigues Adorno⁹ como capitão para combater os indígenas que atacavam os moradores, ao longo das margens do Paraguaçu, na parte mais próxima ao litoral, destruindo casas e lavouras. A partir da segunda metade do século

8 O Rio Paraguaçu é um dos principais rios que cortam inúmeras comunidades quilombolas do Recôncavo Baiano, e teve papel fundamental para os deslocamentos por navegação desde o período colonial.

9 O capitão recebeu como recompensa quatro léguas de terras em ambas as margens do Rio Paraguaçu.

XVII, várias expedições para combater grupos indígenas foram realizadas. Também o governo da Bahia declarou que todos os “índios” podem ser cativos, e dessa região até Maracás vários gentios foram tornados escravos.

No século XVIII, Alvarás e Cartas Régias mudam a situação da população indígena. Os primeiros, de 1757, que ordenavam a liberdade aos “índios do Brasil”. As segundas determinavam as construções de vilas sobre os aldeamentos existentes, ao tempo em que reconhecia os povos indígenas como os primeiros ocupantes das terras, distinguia diferentes povos nativos e negava o consentimento da presença de arrendatários das terras que foram demarcadas para os índios. Asseverava, ainda, que a melhor maneira de garantir a liberdade dos gentios era a “civilização”, instrução e os estabelecimentos das tais vilas.

Essa tendência de “desindianização” formal das comunidades de aldeamentos coloniais se intensificou com a expulsão da ordem religiosa dos jesuítas, seguida da saída ou enfraquecimento, também, de outras ordens missionárias, cujos aldeamentos passaram a ser diretamente administrados pelo Estado como “vilas”, para as quais foram atraídos contingentes de não índios. Deve-se chamar atenção que a Lei de Terras (1850) veio favorecer a política de apreensão dos territórios indígenas ao estabelecer os brancos na posse e propriedade legítima em geral e nas aldeias, ao tempo em que desqualificava os nativos ao considerá-los como se confundindo com a população dita civilizada (Carvalho; Carvalho, 2012).

Sobre esse aspecto, Arruti (1997), analisando as relações e os vínculos entre grupos indígenas e comunidades negras/quilombolas, faz importante observação. A partir de Reis (1996), o autor argumenta que os verbos “extinguir” e “destruir” foram os mais utilizados pelos poderes coloniais para se relacionarem com indígenas e negros. No século XIX, a extinção de aldeamentos era operada pelas Comissões de Demarcação de Terras Públicas, que foram criadas para operacionalizar as novas formas de apropriação territorial estabelecidas pela Lei de Terras de 1850. Sua função era identificação, localização e demarcação das terras dos aldeamentos, diagnosticar os seus problemas e o grau de mistura que a população ali se encontrava. Como em sua grande maioria, tais diagnósticos apontavam para total mistura da população aldeada com os “nacionais”. Nesse caso, o aldeamento era considerado extinto e suas terras eram divididas em lotes e distribuídas

entre os antigos aldeados e entre os nacionais. Nessa mesma década de extinção dos aldeamentos, ocorria, também, iniciativas de libertação de escravos por meio do Fundo de Emancipação (1871), movimento que visava à substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população. “Extintos os aldeamentos e libertos os escravos, aquelas populações deixam de ser classificadas, para efeito dos mecanismos de controle, em termos de índios e negros, passando a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais...” (Arruti, 1997, p. 17). Dessa maneira, extirpar a identidade desses grupos também era uma forma de assassiná-los em vida, colocando-os em situações ainda mais precárias onde etnocídio e genocídios convertem-se em uma mesma face. Percebemos que as definições identitárias também são atributos construídos ou destituídos por meio da relação com o Estado. Veremos, a seguir, como o Samba de Roda do Recôncavo se insere como expressão afro-brasileira “genuína”, a partir de uma mobilização política para construção de uma identidade afrobaiana.

“A ÁFRICA ESTÁ NA BAHIA”

A perspectiva da Bahia como representação legítima de uma africanidade brasileira pode ser considerada aqui como principal fonte de argumento para reconhecer publicamente as origens do samba e mais especificamente a necessidade frente à Unesco de conservação dessas bases primordiais. A centralidade do discurso de escolha dessa modalidade de samba, como representante do patrimônio nacional, se baseia na singularidade dessa prática obtida a partir das razões históricas e seus laços formais com seu território.

De acordo com Santos (2005), o reconhecimento da Bahia como berço da cultura negra no Brasil tem seu início bem definido nos projetos de promoção da identidade nacional via patrimônio cultural. Entre 1966 e 1967, as linhas de ação das políticas patrimoniais passaram a ser marcadas pela tentativa de conciliar a preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Como parte de um projeto político de valorização dos aspectos que constituiria a identidade nacional, promoveram-se ações que implicavam a defesa da cultura, promoção de

sua “acumulação”, valorização internacional, intensificação das atividades culturais, garantia da nacionalidade e integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global. A partir das diretrizes da Unesco, a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno e externo, pois o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a preservação e a valorização do patrimônio cultural e natural.

É nesse contexto que a política de formação e desenvolvimento de uma “consciência nacional” com ênfase em práticas a serem implementadas regionalmente atuará na Bahia entrecruzando definições sobre patrimônio nacional e tradição afro-brasileira. É por meio desses arranjos que o estado, condensado no Recôncavo da Bahia, passa a ser divulgado como território africano no Brasil. Santos aponta que tais iniciativas podem ser sentidas nas ações de restauração da área do centro histórico de Salvador (o Pelourinho) que em seu aspecto arquitetônico, combinado com as noções de autenticidade e tradição, daria ao fluxo turístico uma verdadeira concepção das potencialidades artísticas e culturais do estado (Santos, 2000, p. 88).

A partir das políticas de fomento ao patrimônio cultural, com ênfase nas práticas compreendidas como exclusivas, devido sua trajetória cultural ligada aos inúmeros grupos étnicos ali desembarcados, a Bahia surgia no cenário nacional como uma “nação”. Ainda segundo Santos (2000, p. 87), essa visão tinha menos sentido político e mais a marca de aspectos culturais, pois era com vista ao pertencimento a uma cultura distinta que definia esse estado como “a nação baiana de religião e linguagem próprias”. Fato importante destacado pelo autor é que se fala de religião e não especificamente de candomblé. Pode-se pensar que, quando o governo estadual falava de religião, estaria a abarcar também a religião católica; provavelmente, posto que as igrejas seculares fossem importantes ícones nas estratégias de visibilidade ao turismo. Por outro lado, como também demonstra Serra (2005), o candomblé se inscrevia no âmbito de uma política nacional e internacional de turismo enquanto atrativo folclórico.

Foi então que, em Salvador, órgãos governamentais ligados à administração do campo turístico (a exemplo do antigo Departamento de Folclore da Secretaria Municipal de Cultura) passaram a ocupar-se dos terreiros; posteriormente, esta política veio a ser implementada na capital baiana

por empresas estatais como a Empresa de Turismo de Salvador (EMTURSA), ligada à Prefeitura Municipal de Salvador, e a Empresa de Turismo da Bahia (BAHIATURSA), ligada ao Governo do Estado da Bahia (Serra, 2005, p. 170-171).

Nota-se que, além do candomblé, outros signos definiriam a baianidade, pois a identidade em questão não era construída somente a partir do seu patrimônio material. “Não era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia”. O singular “viver baiano” é percebido nas distinções das origens africanas em relação à cultura ocidental (Santos, 2000, p. 88).

Pode-se compreender que, direta ou indiretamente, é a partir dessa base que as ações de reconhecimento cultural desenvolvidas pelo governo federal via Iphan ocorreram. Nota-se que as concepções apontadas pelo Dossiê do Iphan (2005) e demais documentos referentes ao reconhecimento e revalidação do título de patrimônio cultural trazem uma ideia de Samba de Roda ligada a uma origem remota de herança africana reforçada pelo próprio lugar que o Recôncavo ocupa no imaginário histórico-social. Assim, a salvaguarda dele estaria atrelada a um esforço de manutenção de um bem ameaçado por transformações inevitáveis que o levariam ao possível desaparecimento.

Culturas e tradições, aqui, não serão entendidas como dados ahistóricos, mas como produtos de ações humanas históricas e socioculturalmente situadas. Gonçalves (1996) faz uso do conceito de “objetificação cultural” para se referir a “materialização imaginativa de realidades humanas em termos de um discurso teórico baseado no conceito de cultura”. No entanto, para Gonçalves, essa lógica parece unilateral, na medida em que deixamos de lado questões complementares tais como: quem objetifica?; o que é objetificado?; como isso é feito?; com quais propósitos?

Destaca o autor que, em muitos sentidos, a objetificação de entidades sociocientíficas, tais como nação, sociedade, grupo e cultura, é abordada como se fosse coisa do mundo natural. No entanto, para Gonçalves (1996, p. 14), seria mais produtivo se incluíssemos, em nosso campo de análise, os usos que são feitos dessas “entidades sócio-científicas” por grupos e categorias em diferentes situações socioculturais.

Nessa perspectiva, compreendemos que, ao implementar suas políticas públicas, o Estado acaba por construir uma perspectiva de tradição idealizada que difere substantivamente daquilo que se vive e se produz cotidianamente no interior dos grupos sociais em questão. No processo de reconhecimento de um dado elemento como patrimônio cultural, o Estado constrói, por meio de uma cultura institucional própria, a manutenção de uma realidade que diz respeito somente a sua experiência, acarretando o risco de um simulacro para aqueles que são convidados a participar. De acordo com Escobar (2007, p. 185-186), as instituições preservam os conceitos que representam o mundo tal como é para quem as dirige.

Tomando como possibilidade de análise as imbricações que norteiam as relações entre vivência religiosa e organização familiar nas comunidades negras, Pereira e Gomes (2002)¹⁰ demonstram que a competência em preservar e transformar sua tradição é articulada a partir da capacidade dos indivíduos e da comunidade em jogar com as forças internas e externas que cotidianamente atravessam a existência do grupo. Nesse sentido, defendem os autores que para se compreender o significado de práticas religiosas em um contexto de comunidades tradicionais, não devemos nos focar no evento em si, mas em algo anterior que sustenta as próprias celebrações. Por esse motivo, nossa atenção não se detém apenas sobre o Samba de Roda, mas abarca os processos em que ele está imbricado e que são fundamentais para coesão social que o sustenta.

Segundo Pereira e Gomes (2002), em muitos contextos, o que dá sentido para complexos rituais de comemoração e louvor à santos e entidades outras está nos vínculos familiares que ao longo de várias gerações vêm sendo o eixo fundamental para a manutenção e mudança da vivência religiosa e social. Certamente, as famílias das comunidades quilombolas pesquisadas vêm sendo *locus* de permanência pessoal e coletiva, a partir do qual desenvolveram estratégias de relação entre passado e presente de modo a organizarem a atual configuração local e suas práticas sagradas.

¹⁰ Núbia e Edmilson foram os primeiros expoentes a pesquisarem as práticas religiosas da comunidade quilombola dos Arturos – Contagem-MG. Eles são uma comunidade congadeira reconhecida internacionalmente por sua religiosidade de manutenção de uma identidade negra.

Na introdução do seu texto, os citados autores, cotejando Chinua Achebe¹¹, argumentam que a tradição deve ser entendida como uma dialética em evolução marcadamente por um imperativo de mudança. Nesse sentido, a característica da tradição é sua capacidade de transformação a partir da agência dos sujeitos que a fazem. Argumentam, ainda, que os estudos sobre religiões afro-brasileiras acabaram por criar um simulacro de tradicionalidade no qual a ausência de determinados valores significaria a ausência da tradição para certas comunidades. Frente a essa perspectiva, os autores propõem que ao invés de concentrarmos nossa atenção somente no evento em si – festas, celebrações, rituais e, no nosso caso, o Samba de Roda – passemos a buscar a competência do grupo e dos indivíduos em transformar e manter essa tradição a partir de sua agência. Encontra-se na comunidade o principal eixo para a manutenção e mudança da vida religiosa, pois trata-se de lócus de sobrevivência pessoal e coletiva. Nesse sentido, ao nos depararmos com as práticas religiosas das comunidades quilombolas que têm o Samba de Roda como importante elemento constitutivo de sua estrutura cosmológica, percebemos outra perspectiva de análise diferente daquelas vinculadas ao patrimônio cultural.

Ainda dentro da proposta aqui apresentada, Goldman (2015) chama atenção para a necessidade de levarmos as práticas do Outro a sério, no sentido de “traduzir” em termos de “filosofia”, “ontologia” ou “epistemologia” o seu pensamento. Percebe-se, nessa proposta, a busca por romper com a divisão dicotômica a qual entende que, enquanto nós, pesquisadores, elaboramos nosso pensamento por meio de uma sofisticada filosofia, nossos interlocutores têm lendas e crenças. O pensamento do Outro acaba sendo tratado como algo antagônico e menor. Na visão de Goldman (2003), tal mudança não se trata de método e/ou epistemologia, mas, sim, de um posicionamento ético-político. Se a complexidade do nosso pensamento é traduzida como filosofia, porque não se utiliza o mesmo conceito quando não se tem algo do mesmo peso na língua nativa. Nos termos de Favret-Saada (2005), não se trata de crença, mas da forma que quem participa de

11 Albert Chinualumogu Achebe (1930-2013) foi um importante escritor nigeriano, pertencente ao grupo étnico igbo. Suas obras são atravessadas por importantes discussões étnico-políticas referentes a experiência colonial e dos conflitos e tensões sociais e psíquicas decorrentes da imposição de costumes e valores ocidentais às sociedades tradicionais africanas.

um dado contexto empírico é afetado, ou seja, a experiência do Outro sobre determinada prática. No caso das ações vinculadas às políticas patrimoniais, percebe-se que a lógica de um discurso vinculado a certa diversidade cultural acaba por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural que supõe a unidade de um mundo, nesse caso, o Estado-nação brasileiro estruturado ainda pela pirâmide racial aos moldes freirianos.

Além disso, Goldman (2003) destaca a necessidade de a antropologia começar a aproximar universos até então tratados separadamente como os estudos da etnologia indígena e aqueles vinculados às religiosidades de matriz africana. Chama atenção o autor ao fato de que:

[...] ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. O ponto que eu gostaria de sublinhar aqui é que os cerca de 4 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram milhões de indígenas, vítimas de um genocídio paralelo à diáspora africana, processos que, nunca é demais lembrar, sustentam a constituição desse mundo chamado de moderno. É nessa história, que é a de todos nós, que coexistem os poderes mortais da aniquilação e as potências vitais da criatividade (Goldman, 2003, p. 645).

Sobre outro olhar, Antônio Bispo Santos (2015)¹² trata a perspectiva do quilombo não reduzido à experiência exclusiva negra e argumenta sobre o encontro histórico e entre grupos negros e indígenas culminando no que ele definiu como povos afro-pindorâmicos. Nesse sentido, observamos a partir da relação com as comunidades quilombolas e sambadeiras do Recôncavo da Bahia, que parte de sua prática está calcada não somente na hipervisibilidade de uma matriz afrobrasileira, mas também em elementos de uma experiência indígena muitas vezes obliterada pelo senso comum e estudos históricos e antropológicos.

¹² Nêgo Bispo, como era mais conhecido, nos deixou em dezembro de 2023, quando estávamos escrevendo o presente trabalho. Particularmente, pude assisti-lo em diferentes oportunidades e dialogar recentemente em um simpósio realizado na XIV Conferência Bienal da Sociedade para a Antropologia das Terras Baixas da América do Sul (SALSA), em julho de 2023.

Os carurus oferecidos por inúmeras famílias das 17 comunidades quilombolas da Bacia do Iguape é um dos elementos mais referendados dentro do universo religioso local. Estes são tratados como prática de cura/saúde, pois se referem à manutenção de um equilíbrio do corpo e do próprio grupo familiar. Sendo assim, os elementos que agregam complexidade ao seu universo, como o Samba de Roda e todo o complexo religioso, que estrutura tais práticas, não devem ser pensados separadamente, mas sim enquanto elemento indissociável, constituidor de uma realidade mais ampla e complexa.

Pode-se pensar sua organização a partir do calendário anual das principais atividades religiosas locais, estruturadas por uma cosmologia afro-indígena, atravessada por princípios de um catolicismo negro (Martins, 2021). Os carurus têm início comumente em junho se estendendo até janeiro do ano seguinte. Em alguns casos, podem chegar até fevereiro, dependendo da organização de quem assume a responsabilidade de fazê-lo. Como o mês de setembro é o de maior concentração de sua ocorrência, muitas famílias deixam para oferecê-lo em dezembro ou janeiro, motivadas também pela reunião de familiares em férias e/ou pela falta de condição financeira que leva ao seu adiamento para datas posteriores.

Na sequência, têm-se as principais devoções e períodos em que os “carurus” são realizados na região. Todavia, vale ressaltar que esse quadro pode variar sendo uma celebração que pode ocorrer o ano inteiro, com exceção de novembro em respeito ao mês das almas.

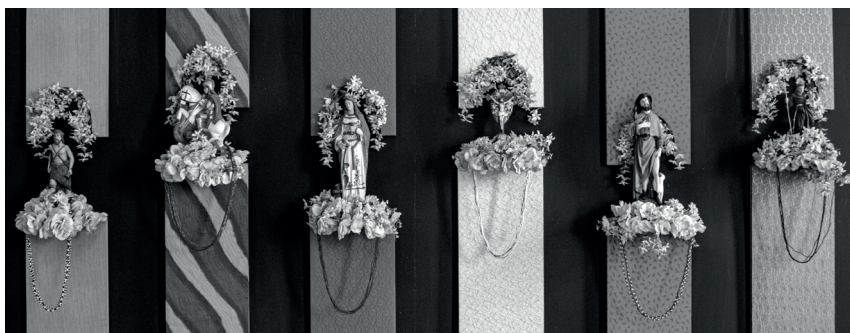
Quadro 1 – Calendário dos carurus no Recôncavo

Datas	Santos/Orixás
Junho	São João e Santo Antônio
Julho	São Pedro
16 de agosto	São Roque/Obaluayê
27 de setembro	São Cosme e São Damião/Ibejis
Outubro	São Crispim e São Crispiniano

Datas	Santos/Orixás
Novembro	Mês das almas – período proibitivo
4 de dezembro	Santa Bárbara/Iansã

Fonte: elaborado pelos autores.

Figura 1 – Principais santos homenageados nos carurus



Da esquerda para direita: São Lázaro (Obaluayê), São Jorge (Oxóssi), Santa Barbara (Iansã), Jesus Cristo (Oxalá), São Roque (Omulú), Santo Antônio (Ogum)

Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Tomando como referência a comunidade quilombola de Engenho da Cruz, localizada no município de Cachoeira, as práticas de “caruru” e Samba de Roda são comuns àquelas famílias em que ocorreram gravidez gemelar ou de *mabaços*. Ao longo do levantamento dos principais troncos familiares, nomes como Crispim(na) e Crispiniana(o), Cosme e Damião(ana), são frequentes em várias gerações. Como explica Dona Margarida¹³, sua tradição de caruru vem desde o tempo de sua avó Coleta, que teve filhos *mabaços* e por isso oferecia a comida. Todavia, sua mãe teve 14 filhos, nenhum deles gêmeos. Essa herança ficou para ela, que na primeira gravidez teve duas meninas.

Quando eu me casei, os primeiros filhos que eu tive foram duas meninas. O ‘mabaço’ veio cair nas minhas costas. Minha mãe que podia ter, não teve. Desse tempo para

¹³ Entrevista realizada com Dona Margarida (79 anos) e seu filho Jailton (57 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira-BA.

cá, era forçado de eu fazer meu caruru. E daí, eu comecei a dar o caruru, todo ano eu dou. Já vem dos velhos.

As cinco primeiras gestações de Dona Margarida não vingaram, sendo que na primeira delas eram filhas *mabaças*. Ela nos explica que mesmo que as crianças não tenham resistido, a mãe deve oferecer o caruru anualmente. Essa é uma das regras seguidas pelas famílias, pois basta ter tido uma gravidez de gêmeos para desenvolver o vínculo com os santos protetores. Além do fato de que, se determinada pessoa teve esse tipo de gravidez é porque ela carrega uma herança de família e, nesse caso, é responsabilidade dela zelar pela saúde e bem-estar de todos. Como é o caso de Seu Jailton (57 anos) que “pegou” a herança de sua mãe. Por esse motivo, ele também fazia a oferenda ritual anualmente, mas devido à sua esposa ter se convertido aos preceitos da religiosidade evangélica, ele foi levado a parar de realizar a celebração. Segundo conta, quem assumiu sua obrigação são seus próprios filhos, pois é imprescindível a manutenção do culto em sua família. Seu Jailton argumenta que, por não comungar da lei de crente, ele pode auxiliar, mas a responsabilidade da herança e sua continuidade está sobre seus descendentes.

“Herança” para nossos interlocutores de pesquisa pode se dar quando a pessoa passa a ter filhos *mabaços*, por exemplo. Nesse caso, ela a recebe de um ascendente direto ou indireto e de outra geração familiar. Existem ainda aqueles casos em que esse indivíduo carrega uma obrigação de caráter cosmológico, vinculado às entidades/encantados que o acompanham. Como estamos tratando de uma prática transmitida geracionalmente – linear ou intercaladamente –, estamos diante de uma dinâmica de reprodução de conhecimento que se movimenta pelas ramificações das relações de parentesco ao longo do tempo, conectando as ações presentes com a de seus antepassados.

No caso de Marciana (30 anos), moradora da comunidade quilombola Engenho da Cruz, dos seus quatro filhos nenhum era *mabaço*, mas, anualmente, ela oferece seu caruru por causa de suas obrigações religiosas vinculadas aos encantados que ela carrega. De outro modo, Dona Maria (86 anos), da comunidade quilombola de Engenho Novo, fez sua oferta ritual a São Cosme e Damião apenas duas vezes ao longo de dois anos por causa

da promessa de sua filha. Nesse caso, há o vínculo com uma herança familiar, mas não a obrigação de carregá-la. Hoje o compromisso desse saber foi assumido por Dona Tomásia (79 anos), irmã de Dona Maria. Foi dada a ela a responsabilidade de manutenção desse conhecimento familiar. Nota-se que todos os parentes têm acesso à prática, inclusive, é Dona Maria quem ajuda a irmão no preparo do caruru.

A partir de uma experiência semelhante, observa-se o caso de Dona Dega¹⁴ (62 anos), de Engenho da Cruz. Como explica Dona Egídia, sua mãe, desde criança ela brincava de fazer caruru. Ela dava três quiabos para ela que os cortava com os camarões pegados na maré, e o fazia por conta própria. Sobre sua experiência religiosa, Dona Dega explica que:

Esse caruru que eu fazia quando era criança, eu não matava galinha, eu matava era passarinho. Eu armava a arapuca, pegava os passarinhos, pegava meus priminhos pequenos para servir de sete meninos. Depois que eu fiquei moça e passei a trabalhar, eu comecei a ter uns problemas que tinha vontade de sair correndo. Eu via um bocado de crianças com uma bacia vazia. Era uma bacia de esmalte, toda alva que não tinha nada dentro. Os meninos atrás de mim e me puxavam. Essa Marciana¹⁵ mesmo disse que era São Cosme e Damião e que eu tinha que dar um caruru. Eu não queria ficar dando caruru todo ano e ela disse que somente um era o suficiente. Aí, eu dei e isso parou.

No entanto, passados alguns anos, os incômodos com seus guias¹⁶ voltaram a ocorrer. “Quando eu fiquei moça e comecei a já me entender por gente, eu não quis mais saber de fazer caruru. Eu parei de fazer, mas eu fiquei quase doida. Os meninos continuaram me arrastando pelas pernas, me pegando, me arrastando”.

14 Entrevista com Dona Dega (Lúcia, 62 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 25 de fevereiro de 2018, Cachoeira-BA.

15 A Marciana referida por Dona Dega, trata-se de Marciana Andrade do Carmo, foi uma parteira e liderança religiosa reconhecida na região e principal referência da comunidade quilombola de Engenho da Cruz, Cachoeira-BA.

16 Guias ou encantados devem se compreendidos como entidades espirituais vinculadas ao panteão afro-indígena representados por caboclos, boiadeiros, crianças, pretos velhos, entre outros, muitas vezes vinculados à elementos do ambiente/natureza. Tais entidades também estão vinculadas ao universo cosmológico da umbanda, candomblé, práticas vinculadas à pajelança, mas torna-se importante diferenciar a prática das comunidades aqui estudadas das demais, pois em diferentes momentos os entrevistados estranhavam a associação com qualquer tipo de institucionalização religiosa como umbanda e/ou candomblé.

Somente depois de casada, quando seu marido passou a assumir o ritual anualmente, é que as moléstias foram passando. Como conta Dona Dega, seu marido já mantinha essa relação com caruru porque sua mãe já realizava a celebração como herança de família, pois sua avó também mantinha essa prática na comunidade de Engenho da Cruz. Seu marido argumentava que somente iria largar seu “caruru” depois que morresse. Assim, desde o seu falecimento, não se realiza mais a celebração em sua casa.

Do mesmo modo que ocorreu com Dona Dega, o processo de socialização e aprendizado dentro desses ritos religiosos para algumas crianças ocorre desde a mais tenra infância. Dona Ica¹⁷ conta que sua avó Katarina levava suas netas para participarem dessas festividades como parte dos sete meninos que são os primeiros a comer o prato no momento sagrado da celebração. “A gente via cortar quiabo, fazer as coisas e desde pequeno a gente vinha aprendendo de minha mãe, na casa de minha avó, na casa da avó de Gordo – Dona Antônia. Nesse mundo todo, minha avó Katarina era procurada”.

Pode-se pensar o ritual do caruru a partir de três momentos interligados. O primeiro, quando a família se prepara para produzir o alimento e seus acompanhamentos – frango, arroz, acaçá, vatapá e tantos outros. Nota-se que é o período em que quem mora fora da comunidade retorna e grupos vinculados à rede de parentesco extensa tornam-se fundamentais para a execução das promessas do outro. Para o preparo do caruru, como se pode perceber, uma série de elementos devem ser respeitados para que nada de ruim paire sobre quem será agraciado e o objetivo seja cumprido. Uma das interdições mais sérias está sobre quem o oferece. É proibido que essa pessoa produza as comidas que ela própria é a ofertante. Para isso, outras mulheres mais próximas da família se responsabilizam, assumindo paralelamente a obrigação do outro. No caso de Dona Margarida, a responsável pelo seu preparo é Dona Antônia. O mesmo acontece com sua irmã Tomásia, pois é Dona Margarida a encarregada. O mesmo ocorre com os gêmeos, motivo da promessa. Eles não podem participar do seu feitio, pois há o risco de serem assolados por algum mal.

17 Entrevista realizada com Dona Ica (Sônia Maria, 62 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 18 de dezembro de 2017, Cachoeira-BA.

Uma vez que as iguarias alimentares estão prontas, inicia-se o segundo momento em que as rezadeiras da comunidade entoam as orações necessárias para o santo cultuado e os sambadores iniciam cantos rituais para narrar as etapas do ritual. Nesse momento, coloca-se uma bacia ou sete pratos nos quais as crianças têm o privilégio de comer antes de todos os convidados. Depois de saciados, coloca-se uma bacia no meio para eles lavarem as mãos e receberem doces e refrigerantes. Enquanto isso ocorre, as rezadeiras estão entoando as cantigas de São Cosme e Damião, assim como de Crispim e Crispiniano ou outro santo de devoção, quando é o caso. Posteriormente à reza, inicia-se o Samba de Roda. O primeiro samba é realizado para o santo e geralmente a primeira pessoa a incorporar o guia dela ou da família é a dona da casa responsável por oferecer o caruru.

Figura 2 – Altar de São Cosme e Damião no caruru anual da Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Figura 3 – Sete crianças na comilança do caruru anual da Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Figura 4 – Samba de Roda após a oferta às crianças, Asseba



Fonte: produzida pelo autor Breno Trindade.

Como argumenta Dona Margarida¹⁸: “É Crispina que é minha dona. O caruru é dela. Quem primeiro tem que chegar, é ela. Depois vem São Cosme. Aqui fica cheio de gente. Todo mundo sambando mais eu”. Explica Jailton que não só Crispina “desce” em sua mãe, mas também São Cosme e Santa Bárbara. Explica também que quando os sambadores aumentam o ritmo pode ocorrer várias incorporações ao mesmo tempo daqueles que entram na roda de samba. Muitas vezes, as entidades que descem nas pessoas presentes são tratadas como “caboclos”¹⁹, mesmo aqueles que levam nomes de orixás, como Oxóssi, Ogum, Xangô, Santa Bárbara, entre outros.

É a partir das rezas e cantigas que se constrói uma narrativa musical e mítica na qual cada verso guia as etapas a serem seguidas. Posteriormente a esse período, as pessoas incorporadas se recolhem e inicia-se o samba para todos e a distribuição do “caruru” para os convidados.

Vale ressaltar que se trata de uma construção dinâmica na qual o imprevisto pode ocorrer e obviamente ocorrerá. Por mais que tentemos traçar o enredo de forma explicativa, os processos são variados e abertos para o acaso. Grande parte dessa instabilidade se dá pela própria participação dos “caboclos”. Eles podem atuar no período de reza, quando a dona da casa ou alguém do mesmo grau de importância recebe primeiramente sua entidade ou mesmo na parte em que o samba é aberto ao público em geral.

Em alguns casos, relata-se que a interferência dessas entidades se dá em momentos de reza, mas como foi observado na Festa de Santa Bárbara, de 2017, como nos explicou Dona Lúcia²⁰:

Esse ano [2017], os tocadores foram do Engenho da Praia. Eles vieram de carro. A mulher de um dos tocadores veio com um celular bem grande. Aí, tava o samba, com pouco o Xangô desceu, começou a sambar. Ela aí levou o celular para gravar. Ele disse: não me grave. Se você me gravar aqui, vai acontecer duas coisas, ou seu celular vai queimar aqui ou o ladrão vai levar ele e você não vai saber quem pegou.

18 Entrevista realizada com Dona Margarida (79 anos) e seu filho Jailton (57 anos), comunidade quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira-BA.

19 Espíritos vinculados ao universo ameríndio.

20 Entrevista realizada com Dona Lúcia, comunidade quilombola do Engenho da Cruz, 19 de setembro de 2017, Cachoeira-BA.

Ela teimou, o ladrão levou o celular dela. Não queimou, mas levou. Ele olhou para ela e fez assim²¹ três vezes (D. Lúcia, 2017).

Figura 5 – Altar com santos de Dona Margarida

Comunidade
quilombola de
Engenho Novo,
Cachoeira-BA.
Fonte: produzida pelo
autor Breno Trindade.



Percebe-se que, apesar de pertencerem a uma mesma estrutura, a maneira que determinadas regras são construídas variará entre a forma que esse conhecimento foi forjado, a partir dos contextos históricos de cada família, e a maneira como que o indivíduo construiu sua relação com esse

²¹ Gesto direcionado à dona do celular.

ato ritualístico. Desse modo, mudanças, adaptações ou mesmo o cotidiano vivido pelas famílias da região pesquisada se dão mediante a relação com o universo sagrado. Nessas passagens, percebe-se que um evento é decorrente ou influenciado por outro também da esfera religiosa. Inclusive, há casos em que determinadas práticas se chocam por pertencerem a espaços cosmológicos diferentes, como o caso da experiência evangélica e àquelas vinculadas à prática de matrizes afro-indígena brasileiras.

Entretanto, como pode-se observar na Figura 5, uma série de diferentes cosmologias se coadunam em um emaranhado simbólico resultando uma forma própria de lidar com o sagrado e de construção do vivido. Trata-se do altar da casa de Dona Margarida, na comunidade de Engenho Novo, com seus santos de devoção, como: Iemanjá, caboclo Sultão das Matas e São Lázaro ao centro, Boiadeiro ao fundo, juntamente com a pomba do Divino Espírito Santo. Detalhe de uma boneca que, segundo Dona Margarida, pertence à Crispina.

Diante do exposto, apontamos para uma possibilidade de compreender tal universo cosmológico, em que religião e ritual, manifesto pelo caruru e o samba de roda, não deve ser tratado pelo prisma de um sincretismo conciliatório, mas por meio de uma articulação e ressignificação desses elementos por meio de uma lógica particular que não se pauta pelas oposições, purezas e binarismos do olhar colonial, mas de conexões, interrelações e fluxos de uma modalidade de pensamento que não se deixa domesticar pela colonialidade, pelo contrário, se insurge e a desafia. Em especial, numa região que produz uma discursividade do sincretismo entre catolicismo e candomblé, da fusão de elementos religiosos portugueses, africanos e indígenas, ignorando que tais elementos não têm o mesmo sentido aqui, não tem o mesmo *status*, não ocupam o mesmo lugar hierarquicamente falando e não se relacionam entre si da forma que se pretendia (Santos, 2000; Serra, 2009). Não se trata de uma justaposição entre a filosofia cristã do colonizador e crenças e superstições afro-indígenas, ao contrário, trata-se de confluências (Santos, 2015), atravessamento, afetação, tal qual o mar e o rio se envolvem em uma região de maré, como o caso da Baía do Iguaçu.

Uma vez apresentado a indissociabilidade entre samba de roda e carurus, abordaremos a seguir sobre como esta manifestação é tratada pelas políticas patrimoniais de forma isolada e autônoma de outras práticas cotidianas.

O plano de salvaguarda construído para guiar as ações junto aos sambadores e sambadeiras da Bahia foi estruturado a partir de quatro linhas de ação: i) apoio; ii) pesquisa e documentação; iii) reprodução e transmissão às novas gerações; iv) promoção.

Foi a partir das ações de apoio que ocorreu a criação do Centro de Referência do Samba de Roda, ou seja, a Casa do Samba, que também abriga a Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (Asseba). Atrelado ao centro de referência, foi estruturada uma rede do samba, conjunto de 14 casas do samba espalhadas na região do Recôncavo. Cada casa é responsável por abrigar os grupos de Samba de Roda que estão em suas proximidades distritais. Um total de 21 localidades do estado da Bahia estão ligadas a esse trabalho. Entre as localidades, estão: Santiago do Iguape (Distrito de Cachoeira), Itapecerica (Distrito de Maragojipe), Santo Amaro, Cachoeira, Teodoro Sampaio, Terra Nova, São Félix, São Francisco do Conde, Saubara, Salvador, Simões Filho, Irará, Maragojipe, Conceição do Jacuípe, Feira de Santana, Antônio Cardoso, São Sebastião do Passé, Vera Cruz, Conceição do Almeida, Amélia Rodrigues e Camaçari.

Outra linha de ação importante para as nossas reflexões é a de promoção que buscava a valorização e divulgação do Samba de Roda para com um público mais amplo, pensando em um público local, nacional e internacional.

Em 2014, a associação contava com cerca de 114 grupos inscritos como associados. Segundo informações disponibilizadas pela atual gestão da Asseba, esse número ainda se mantém, sendo fundamental o protagonismo das casas de samba. De acordo com o Parecer de Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo da Bahia, as pesquisas relativas ao reconhecimento do samba e sua validação apontam que muitas das características que ainda hoje o identificam se mantêm. Entre estas, destacam-se a disposição dos participantes em roda, o canto com a presença de tocadores e acompanhamento musical com palmas; a presença de instrumentos musicais membranofones, idiofones e cordofones; os cantos estróficos e silábicos em língua portuguesa de caráter responsorial e repetitivo; a coreografia típica, em que se destaca o miudinho; e sua realização, fixada ou não no calendário, em espaços privados, públicos ou

em terreiros de candomblé. Tais elementos prosseguem como atributos e referências culturais centrais para a sua continuidade. Ainda segundo o parecer, no contexto de produção do material para revalidação do título do Samba de Roda enquanto patrimônio, o novo conselho propôs, em reunião do dia 19 de outubro de 2019, os seguintes temas para a salvaguarda:

I Reprodução e Transmissão do Samba de Roda; valorização do Samba de Roda por meio de exposição de Fotografias e Centro de Referência; valorização dos cachês; visitas a Secretaria Estadual de Cultura, secretarias municipais, câmaras de vereadores e demais órgãos; inclusão do samba de roda nas leis orçamentárias dos municípios; Reconhecimento do Samba de Roda como Patrimônio Cultural nos municípios [...];

II SAÚDE DOS MESTRES E MESTRAS: Problemas com Alcoolismo, Depressão, Dentista, Hipertensão, Nutrição e Medicamentos; Medicina Popular; Apoio do Governo; Apoio Funerário; Criação de um Grupo Multidisciplinar; Coordenação de Serviço Social (conjuntos de ações integrativas); Mapeamento Socioeconômico e cultural dos sambadores e sambadeiras.

III GRUPOS DE SAMBA DE RODA MIRIM: Intercâmbio de conhecimento entre mestres, mestras e os mirins; Implantação do Samba de Roda mirins nas escolas Públicas; Criação de Oficinas-Instrumentos, Coreografia, Repertório e Canto [...] (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2021, p. 5).

Dentro do universo de reconhecimento do Samba de Roda como patrimônio cultural, muitos sambadores compreendem que ser reconhecido significa poder alcançar o mesmo *status* que sambistas importantes do Rio de Janeiro ou ter a oportunidade de dividir o mesmo palco com nomes como Negoinho da Beija Flor, Zeca Pagodinho. Mestre Nelito discorre sobre as mudanças de pensamento sofridas a partir do reconhecimento e devido ao trabalho de promoção e difusão das ações de salvaguarda ao longo dos anos.

A diferença é o seguinte: ela é pouca e vezes ela é muita. Que antigamente você chegava num samba, o samba começava oito da noite e terminava seis da manhã. Todo mundo com os pés fubento, aquela poeira, era um prazer. Antes você disputava

*samba com outro grupo, outro sambador, quem cantava mais alto, quem tinha mais gogó, quem sambava mais. Então o samba ele se estabilizou, ele se profissionalizou, vamos dizer assim. Hoje pela Ordem dos Músicos, você só toca quatro horas, três horas e que a gente nem chega a tudo isso [...]. Você tem horário pra começar, pra terminar. Aqui a gente vai tocar quarenta minutos, é uma hora ou duas. Antigamente era doze horas, sambava a noite toda. Essa é a diferença da vida de artista pro samba de antigamente. Hoje você não encontra ninguém pra fazer uma brincadeira à toa, a não ser na casa de um amigo, mas é difícil. O cara vai, mas mesmo assim cobra uma coisa. Primeira coisa, o mundo tem essa*²².

Há um movimento nesse caso de profissionalização. A mudança de “filosofia” apontada por Mestre Nelito retrata as transformações que sambadores e sambadeiras vivem. De um lado, alterações ocasionadas por um movimento interno de adaptação e mudanças por parte do próprio sambador e por outro renovações que são impostas, em muitos casos, sem muitas possibilidades de escolha.

O número de grupos que veio a surgir em decorrência do reconhecimento patrimonial traduz essa dinâmica social. Como atestam vários relatos, a organização desses grupos é relativamente recente ao Samba de Roda, pois até meados de 1980 não era comum tal prática. No entanto, depois de 2004, o número de coletividades formalizadas aumentou drasticamente, superando uma centena, como já indicado. Quando perguntada sobre a diferença do samba de antigamente e o praticado hoje, Dona Zelita, de Saubara, explicou:

Porque agora se não tiver um microfone não serve sambar mais, se não tiver a viola elétrica não serve. Antigamente não era assim, era só a corda da viola, o som do pandeiro e as palmas. Antigamente não tinha microfone, uma que aqui na Saubara nem luz tinha. Aí o samba era bonito, era de candeeiro pendurado, de vela acesa na mesa do santo e o povo sambando. Não tinha esse negócio de mestre, não tinha nada. Você chegava tomava o pandeiro da minha mão e ia tocar. Chegava outro que sabia tocar e cantar, tomava o pandeiro de sua mão e tocava e cantava. Hoje em dia não. Se você chegar numa roda de samba que tá o pessoal tocando,

22 Entrevista realizada com Mestre Nelito (Euzébio dos Santos, 1944-2018) em 22 de outubro de 2013. Nascido em Santiago do Iguape, Nelito foi membro do Grupo Os Vendavais – Salvador e vinculado à capoeira sendo aluno do lendário Cobrinha Verde.

*eu não posso tomar o pandeiro de sua mão. Porque tem o pessoal do grupo e não pode entrar outra pessoa no grupo. [...] O samba não é mais aberto. Não pode chegar uma pessoa e tomar o pandeiro de sua mão porque ela não é do grupo. Isso tá errado, pra mim isso não faz sentido*²³.

Com a necessidade de organização e institucionalização do samba em grupos, a estrutura das relações e as regras numa roda de samba são reorganizadas. Muitas vezes, a roda passa a ocorrer no palco e a performance se adapta a esse novo espaço. Após a apresentação e análise dos dados etnográficos selecionados para fins da reflexão proposta neste texto, tecemos algumas considerações à guisa de encerramento, ainda que provisório, uma vez que os fenômenos sociais e os cenários em que eles estão inseridos e que foram aqui abordados estão em constante movimento e modificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inserido em um ambiente de intensa transformação e sendo reconhecido como um patrimônio da humanidade, o fio que separa o Samba de Roda do espetáculo e dos contextos rituais é tênue, diríamos até que arbitrariamente tecido pelas políticas estatais de reconhecimento e salvaguarda e, na maioria dos casos, os grupos e as pessoas transitam entre esses dois mundos.

No bojo desse contexto, é necessário chamar atenção para a tendência, por parte das ações públicas, em atrelar política patrimonial com fomento econômico. Sobre esse aspecto, Carvalho (2004) e Tamaso (2006) questionam o lugar que passaria a ocupar o patrimônio cultural de natureza imaterial: como as manifestações tradicionais reconhecidas como patrimônio de uma nação ou patrimônio mundial seriam usadas para atender a essa lógica do mercado? É imprescindível pensar que o valor simbólico atribuído àquela referência cultural, ao passar pelo processo de divulgação, desencadeia um movimento de mercantilização incorporando determinado valor econômico, fato que podemos verificar na intencionalidade de profissionalização

²³ Entrevista realizada com Dona Zelita (Joselita Moreira da Cruz Silva, 1938-2016) em 25 de novembro de 2013. Zelita era membro do Grupo Samba das Raparigas – Saubara, foi também filha de santo da casa de mãe Alice, esposa do Mestre Bimba, no Alto da Santa Cruz, em Salvador.

dos sambadores, como apontou Mestre Nelito, ou na própria proposta do plano de ação construído pelo Iphan e nas ações de revalidação, essa última pensada e proposta pelos gestores da Asseba, em que se concentram grande esforço na divulgação e promoção do bem salvaguardado.

Nesse mesmo sentido, como sugere Taylor (2022), o motor econômico dos projetos patrimoniais é o turismo, que tende a transformar uma prática para além do seu caráter original, convertendo ou estimulando-a a uma atração economicamente sustentável ou uma performance autoconsciente de si mesma. Um praticante ou uma comunidade pode promover seu trabalho na condição de modelo oficial a ser aprendido e reproduzido. A prática incorporada é congelada, codificada e tratada como um texto ou *script* autêntico e original. Tal possibilidade de performance acaba armazenando o ato e descartando o contexto em que ele se originou (Taylor, 2022, p. 307).

Se podemos apontar um dos principais elementos que possibilitou o Samba de Roda se manter vivo e central nos momentos ritualísticos de comunidades inteiras, este foi as práticas religiosas familiares, entre estas o caruru. Trata-se de um universo que estrutura essa modalidade de samba e o vincula a uma espécie de fato social total, no sentido maussiano, no qual redes de parentesco, contratos com o sagrado, dívidas, heranças, comensalidade, economia, relações ecológicas e tantas outras práticas dão sentido aos grupos envolvidos. Nessa perspectiva, ele é parte inseparável desse emaranhado de experiências comunitárias e ancestrais e não produto avulso de um processo sócio-histórico e identitário destinado ao mercado de consumo de bens culturais. Não podemos confundir os fenômenos sociais com as categorias, conceitos, tipos ideias, ferramentas analíticas que construímos para compreender a realidade. No mundo da vida, tudo está interligado. Somos nós que precisamos separar e decompor para processar essas questões academicamente, mas precisamos lembrar de fazer o movimento mental/cognoscente de retorno da parte que recorramos de acordo com nossos interesses científicos e orientações teóricas para o todo do qual ela faz e sempre fez parte. Tal qual os movimentos de um sambador ou sambadora que sai do corpo da roda para o epicentro dela, tornando-se o foco da situação, e depois de algum tempo faz o seu retorno, evidenciando suas conexões e relações holistas/coletivas que dão sentido a sua existência e continuidade.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício A. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-7860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BASSI, Francesca Maria Nicoletta; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá*, v. 4, n. 7, p. 15-32, 2017.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: Edufba, 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria do entretenimento*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2004. (Série Antropologia, n. 354).
- CARVALHO, M. Rosário; CARVALHO, Ana M. (org.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Tradução de Diana Ochoa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.
- GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: IPHAN, 1996.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Dossiê de Registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, DF: IPHAN, Departamento do Patrimônio Imaterial, 2005.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: a trajetória da salvaguarda do patrimônio*

imaterial no Brasil. Brasília, DF: IPHAN, Departamento do Patrimônio Imaterial, 2006.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO Nacional (Brasil). *Parecer Técnico nº 13/2021/COREG/CGIR/DPI. Parecer de Reavaliação do Título de Patrimônio Cultural do Brasil do Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, DF, 2021.

IYANAGA, Michael. O samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida. *Ictus*, Salvador, v. 11, n. 2, p. 120-150, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ictus/article/view/34370>. Acesso em: 3 maio 2025.

LEACH, Edmund. Nascimento virgem. In: DA MATTA, Roberto. *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 116-138. (Grandes cientistas sociais, n. 38).

LESSA, Guilherme Camargo *et al.* Oceanografia física. In: HATJE, Vanessa; ANDRADE, Jailson B. de (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: Edufba, 2009, p. 69-119.

MARTINS, Leda M. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Perspectiva, 2021.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulina C. P. Leal. São Paulo: EPU: EdUSP, 1974. v. 2, p. 113-185.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes contemporâneos. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 115-136.

REIS, João José. Quilombos e Revoltas de Escravos no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 14-39, 1996.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI-UnB, 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2000.

SERRA, Ordep José Trindade. Monumentos Negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 33, p. 169-205, 2005.

SERRA, Ordep José Trindade. *Rumores da festa: o sagrado e o profano na Bahia*. 2. edição. Salvador: Edufba, 2009.

SILVA, Breno Trindade da. *Políticas patrimoniais e salvaguarda: conflitos e estratégias no reconhecimento do samba de roda do recôncavo baiano*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: EdUSC, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. 2. ed. São Paulo; Companhia das Letras, 1989.
- SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *O banquete sagrado: notas sobre os 'de comer' em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho, 2008.
- TAMASO, Izabela Maria. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2006. (Série Antropologia, n. 390).
- TAVARES, Fátima et al. *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019.
- TAYLOR, Diana. Preservando o “ao vivo”: reperformance e patrimônio cultural imaterial. In: SILVEIRA, Fabrício José Nascimento da; FROTA, Maria Guiomar da; MARQUES, Rodrigo Moreno (org.). *Informação, mediação e cultura: teorias, métodos e pesquisa*. Belo Horizonte: Letramento: PPGCI, 2022. p. 25-42.