

O SAMBA DE CARURU DA BAHIA: TRADIÇÃO POUCO CONHECIDA¹

*Michael Iyanaga*²

Resumo: O samba de roda é manifestação afro-brasileira musical, coreográfica e poética do Recôncavo, uma região marítima na Bahia. Desde 2005, quando a UNESCO reconheceu esta tradição como uma Obra Prima do Patrimônio Imaterial da Humanidade, ela tem sido cada vez melhor compreendida. Porém, há muitas faces da tradição que continuam a ser mal entendidas e pouco estudadas. O propósito deste ensaio é explorar uma destas faces: o samba de caruru. Em muitas casas no Recôncavo Baiano santos católicos são comemorados anualmente através de banquetes e festas. Nos chamados "rezas" ou "Carurus", pessoas convidam parentes, amigos e vizinhos para cantar benditos e ladainhas, sambar e comer iguarias baianas, como o conhecido prato baiano, o caruru de quiabo. Portanto, o samba feito nestes eventos se chama de samba de caruru. No presente ensaio, traço brevemente a prática do samba de caruru desde o início do século XIX até o início do século XXI. Com a pretensão de chamar a atenção a esta tradição, retrato a prática do samba de caruru no presente etnográfico (em detalhes tanto etnográficos quanto musicológicos) antes de embarcar na jornada pela documentação escrita para com a tradição. Eu argumento que uma compreensão maior sobre o samba de caruru não só aumenta a nossa apreensão do samba de roda, mas também nos ajuda a entender as complexidades da religiosidade baiana.

Palavras-chave: Samba; caruru; reza; catolicismo

Abstract: *Samba-de-roda* is an Afro-Brazilian musical, choreographic, and poetic tradition from the Recôncavo, a maritime region in the northeastern Brazilian state of Bahia. Since being proclaimed a UNESCO Masterpiece of the Intangible Heritage of Humanity in 2005, this tradition has becoming increasing well recognized and understood. However, many facets of the tradition remain widely unknown and unexplored. The purpose of this essay is to discuss one of these, the *samba-de-caruru*. In private homes throughout the Bahian Recôncavo, Catholic saints are

1 Obtive a informação que utilizo neste artigo através de pesquisas arquivística e de campo realizadas entre 2008 e 2011. Conteí com apóio financeiro da Faucett Family Foundation; da Univeristy of California, Los Angeles; da TIAA-CREF Ruth Simms Hamilton Research Fellowship; e da comissão Fulbright.

2 Doutorando em etnomusicologia pela UCLA. Contato: michaelianaga@gmail.com

celebrated annually through festivities and feasts. These events, called *rezas* or *carurus*, consist of inviting relatives, friends, and neighbors into one's home to sing Catholic hymns, perform *samba-de-roda*, and eat traditional Bahian food, most typically the Bahian okra dish *caruru*. Thus the samba performed at these events is called *samba-de-caruru*. This essay explores the *samba-de-caruru* practice from the beginning of the 19th century to the beginning of the 21st. My aims here are mostly descriptive, as I elucidate how the tradition is practiced (in both ethnographic and musicological details) in the ethnographic present before embarking on a journey through written documentation about it. I argue that understanding the *samba-de-caruru* not only complicates our understanding of the *samba-de-roda* tradition, but it also paints a more complete picture of Bahia's religious landscape.

Keywords: Samba; caruru; reza; Catholicism

Introdução

O título do presente texto faz referência explícita a um artigo influente que foi publicado neste mesmo periódico há seis anos atrás. Na publicação "O samba da Bahia: Tradição pouco conhecida" a etnomusicóloga Katherina Döring (2004) - voltando a alguns dos pontos principais da sua dissertação de mestrado (Döring 2002) - faz um breve levantamento histórico do samba de roda e apresenta alguns aspectos importantes musicológicos e etnográficos. Hoje, quase uma década depois, vemos que esta tradição - que era tão "pouco conhecida" - está recebendo atenção mundial, sendo que em 2005 foi declarada pela UNESCO uma Obra Prima do Patrimônio Imaterial da Humanidade. Também nos deparamos com um número crescente de trabalhos acadêmicos que falam a respeito desta tradição baiana³. Há, porém, um aspecto fundamental do samba de roda que continua a ser "pouco conhecido": a sua religiosidade. Conseqüentemente o presente artigo se debruça sobre o chamado "samba de caruru", um tipo de samba realizado em festas de santos católicos, na tentativa de visibilizar ainda mais o "samba da Bahia". Aqui eu trato o samba de caruru de forma principalmente descritiva, com apenas curtas reflexões analíticas.

O presente artigo visa retratar, em termos amplos, o samba de caruru e uma aproximação à sua manifestação na Bahia desde o início do século XIX. Apresento aqui apenas alguns aspectos de uma pesquisa bem mais ampla que contempla a chamada "reza", uma prática de louvor domiciliar

3 Uma lista breve (e incompleta) inclui: Almeida e Reginaldo 2010; Carmo 2009; Ferreira e Freitas 2010; Nobre 2008, 2009; entre outros.

aos santos no Recôncavo Baiano⁴. Durante mais que três anos, desde 2008, venho recolhendo dados bibliográficos e procurando documentos primários⁵, assim como realizando entrevistas e conduzindo observação participativa de rezas para vários santos⁶. As minhas pesquisas de campo foram realizadas, de modo geral, na Região Metropolitana de Salvador e no Recôncavo Baiano, e mais precisamente nos municípios de Cachoeira e São Félix (Fig. 1). Portanto a maioria dos depoimentos, exemplos musicais e experiências de campo que apresento aqui vem desta região. As informações históricas incluídas no presente ensaio vêm de fontes secundárias, crônicas oitocentistas e novecentistas e jornais e revistas desde o século XIX até meados do século XX⁷.

Embora saibamos que não há uma homogeneidade em todo o Recôncavo, podemos afirmar que as questões *gerais* apresentadas aqui pertencem à região como um todo. Diferentemente do artigo de Döring, aqui começarei pela atualidade (sempre no sentido do presente etnográfico), para depois embarcar na jornada ao passado, qual analisarei em ordem cronológica. Assim podemos generalizar sobre a prática atual antes que tentemos achá-la no passado. A organização do artigo será a seguinte: (1) explicações gerais sobre o samba de roda, o samba de caruru e a reza, incluindo também uma discussão breve musicológica; (2) um levantamento de alguns dados históricos marcantes sobre o samba de caruru na Bahia; e (3) algumas considerações finais. Procuo mostrar que o samba de roda tem mantido um papel íntegro nas práticas católicas por mais que dois séculos. Sendo assim, ressalto que aprender sobre o samba de caruru amplia o nosso entendimento tanto do samba de roda quanto das faces múltiplas e complexas da religiosidade baiana.

4 É este o tema principal da minha tese de doutorado.

5 No presente artigo me utilizo de dados da Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB), da Fundação Pierre Verger (FPV) e do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB).

6 A entrevistas têm sido em situações tanto formais quanto informais. Em muitos casos a minha participação incluía também a documentação (fílmica, sonora e/ou fotográfica) do evento. Já participei de rezas para São Cosme e Damião, Santo Antonio e São Roque.

7 Os jornais e revistas foram encontrados na Biblioteca Central dos Barris, em Salvador, Bahia.



Fig. 1. Mapa do Recôncavo, destacando os municípios de Cachoeira e São Félix. Adaptado de Sandroni e Sant'Anna (2006: 18).

Sambas, Santos e Carurus: O samba de caruru e a reza

O samba de caruru é, a grosso modo, um contexto específico no qual se ouve, canta, toca e dança o samba de roda. Portanto a nossa primeira etapa é discutir o que é o samba de roda e o que isso tem a ver com o samba de caruru. Talvez a melhor definição desta tradição baiana de matriz africana seja a do Dossiê sobre o samba de roda, qual foi publicado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional): "O samba de roda é uma manifestação musical, coreográfica, poética e festiva, presente em todo o estado da Bahia, mas muito particularmente na região do Recôncavo. Em sua definição mínima constitui-se da reunião, que pode ser fixada no calendário ou não, de grupo de pessoas para performance de um repertório musical e coreográfico" (Sandroni e Sant'Anna 2006: 23). Outros aspectos definidores do samba de roda contemplam (1) os instrumentos: idiofones, membranofones como o pandeiro, e cordofones, mais comumente sendo a viola e o cavaquinho; (2) o canto responsorial e repetitivo (em língua portuguesa); e (3) a coreografia, que é uma dança feita dentro de uma roda formada pelos participantes, onde se dança o chamado "miudinho". Esta dança "consiste num quase imperceptível sapatear para frente e para trás dos pés quase colados ao chão, com a movimentação correspondente dos quadris" (Ibid.). O Dossiê também explica o contexto em que se toca o samba de roda:

Não há ocasiões exclusivas para a realização do samba de roda, mas há aquelas nas quais ele é indispensável. A primeira delas refere-se às festas do catolicismo popular que são associadas, no Recôncavo, a tradições religiosas afro-brasileiras. Em particular, no final de setembro são célebres os sambas nas festas dos santos Cosme e Damião, sincretizados com os orixás iorubanos relacionados aos gêmeos, os Ibeji. Estas festividades são chamadas também de Carurus de Cosme, devido à iguaria da culinária afro-brasileira, o caruru, que é servida na ocasião. Nessas festas, as crianças comem primeiro - sempre em grupos múltiplos de sete - pois esses santos são considerados seus protetores; depois, os demais presentes. Em seguida às rezas coletivas cantadas, entra o samba de roda como conclusão. (p. 19)

É este samba, feito nos Carurus de Cosme, que se chama de "samba de caruru". Mas não é só em nome de São Cosme e Damião que se faz um caruru.

A etnomusicóloga Francisca Marques (2003), em um dos estudos mais atenciosos para com os aspectos religiosos do samba de roda - principalmente em relação à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte -, escreve um pouco sobre o samba de caruru:

No período que abrange junho a dezembro são realizadas festas domiciliares feitas por devoção, comemoração, cumprimento de promessa ou pedidos nas datas festivas a Santo Antônio, São Roque, São Cosme e Damião e Santa Bárbara. Por reverência, e homenagem, na ocasião, é preparado e oferecido um prato típico da culinária baiana, o caruru. [...] O caruru e outros alimentos são servidos de forma comunitária e gratuita a pessoas de todas as classes, participantes ou não dos ritos religiosos que abrem a festa dos santos, e que se encerram com o chamado samba de caruru. (Marques 2003: 88-90)

O samba de caruru é, portanto, parte de uma devoção aos santos católicos. E esta devoção se realiza através de um ritual cujo nome é "reza".

A Reza

A reza faz parte íntegra da religiosidade no Recôncavo Baiano e se encontra - embora sempre de forma localizada - em toda a América⁸. Cabe ressaltar as palavras de Marques na citação supracitada: esta festa domiciliar faz parte de um contrato divino. Como explica o etnomusicólogo Ralph Wadley (1981: 264), "[E]stas ocasiões são 'promessa' ou 'obrigação' de alguém. Esta obrigação é de fato parte de uma religião particular que o indivíduo escolhe e assume"⁹. Geralmente funciona da seguinte forma: um indivíduo pediria algo para um santo católico, prometendo que se o santo atendesse ao pedido, a pessoa organizaria anualmente uma festa em homenagem a este santo¹⁰. A reza geralmente se realiza dentro da casa do devoto. O indivíduo (ou indivíduos) convida a família, amigos, vizinhos e até estranhos para ajudarem a transformar o pagamento até festa sagrada e divertida. Embora na maioria dos casos a reza seja um dia só, Santo Antonio pode oferecer uma exceção. Ao celebrar este santo português muitas pessoas fazem um tríduo (três dias de reza) e em raros casos uma trezena (treze dias de reza)¹¹.

8 Por exemplo, há estudos rigorosos sobre rezas no sul e centro-sul do Brasil (cf. Brandão 1981; R. Lima 1961, 1971) e o chamado (em espanhol) "velorio" na República Dominicana (cf. Davis 1981, s.d.) e na Venezuela (cf. Brandt 1998, 2007).

9 Esta tradução do inglês ao português, assim como todas as subsequentes, é minha.

10 As obrigações também são herdadas de antepassados. Em muitos casos atuais, as rezas que pessoas realizam vêm de pais, avós, bis-avós etc.

11 Para Santo Antonio, um dia de reza é a prática mais comum, mas já participei de alguns tríduos e uma trezena.

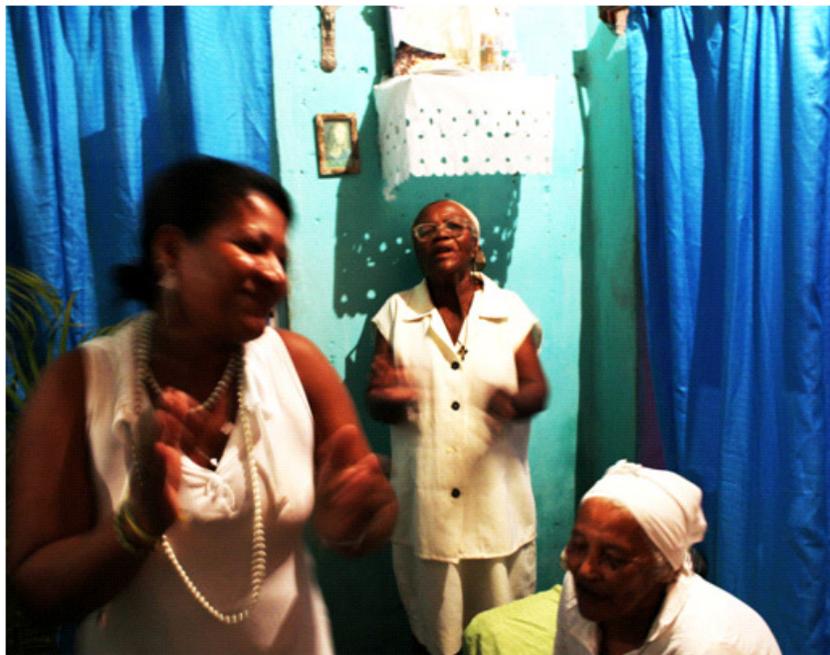


Fig. 2. Samba de caruru em uma reza para São Roque em São Félix - Bahia. Foto por Michael Iyanaga (14/08/2010).

Sendo a reza uma devoção particular e "caseira", não há regras específicas para cumprir a obrigação; toda reza, portanto, é realizada de forma singular. Isto não significa, entretanto, que não haja uma estrutura abrangente e comum nas rezas do Recôncavo. Esta se manifesta, dentre outros aspectos, na música e na comida. A trilha sonora da reza é composta pela chamada "novena" e o samba de roda (e também os gritos de "viva" e orações). Liderada freqüentemente por uma rezadeira (ou, em casos raros, um rezador), a novena é uma seqüência mais ou menos fixa de textos católicos - quase sempre entoada em latim e português - que geralmente dura entre 30 e 40 minutos. Embora seja comum que todos os convidados cantem a *capella*, instrumentos musicais podem também acompanhar¹². Depois das preces cantadas, há sempre uma série de orações e "vivas" para o santo, os donos da casa

¹² Embora eu nunca tenha visto acompanhamento instrumental durante a novena, já fui convidado a tocar violão durante uma reza para São Roque. Também soube de um amigo cavaquista que participou (tocando cavaquinho) de uma reza para Santo Antonio.

e outros¹³. Daí os participantes formam uma roda, que quase sempre tem espaço para poder incluir o altar, e começam a fazer o samba de roda.

A depender da duração do samba, a comida pode sair após ou durante o mesmo. Como já vimos, o caruru é a comida mais típica do evento. Embora o caruru tenha ligação simbólica forte com São Cosme e Damião (V. Lima 2005: 48)¹⁴, é comumente servido ao festejar qualquer santo. Mas nem sempre se come o caruru nas rezas. Uma reza pode ter bolo, salgados, pipoca etc. Isto, porém, não muda o seu nome. Conseqüentemente, o Caruru (ou "reza") nem sempre tem caruru. Tomemos São Roque como exemplo. Embora se possa servir o caruru na reza dele, a associação culinária deste santo é com as comidas brancas e as de milho¹⁵. É por isso que antes, durante e após uma reza para São Roque, o dono da casa joga pipoca por dentro e fora da casa. E quase sempre se servem às pessoas pipoca e mugunzá (dentre outras comidas). Além de pipoca e caruru, na reza se pode encontrar comidas típicas do Recôncavo, tais como licor, cuscuz de coco, caranguejo etc¹⁶.

É necessário abrir aqui um parêntese. Esta ordem de eventos sagrados (já descrita) não se segue da mesma maneira nas rezas de São Cosme e Damião. De forma geral, as rezas dos santos gêmeos procedem assim: sete crianças¹⁷, da faixa etária de 4 a 9 anos, sentam no chão no meio da sala perante o altar onde a reza será cantada¹⁸. Em volta de um pano grande, as crianças ficam à espera da comida. Esta comida vem em pratos

13Estas orações contemplam os textos de "Pai Nosso" e "Ave Maria", junto com vários agradecimentos pelo sucesso do evento.

14Caruru também tem fortes ligações com o orixá Xangô (Querino 1938: 54).

15 Os motivos que existem estas associações culinárias são múltiplos e não podemos investigar eles aqui. Pessoas atribuem as comidas a cores (ex. branco) sagradas e ao poder curativo do milho.

16Devemos também lembrar que muitas destas comidas fazem referência implícita ao auge comercial (nos séculos XVIII e XIX) do Recôncavo Baiano (cf. Brazeal 2010).

17 Ainda não pude confirmar se é regra geral, mas muitas pessoas já me explicaram que as crianças têm de ser batizadas. Há idéias variadas também da proporção de meninos a meninas. Já fui informado que é preciso cinco meninos e duas meninas, mas já presenciei uma reza de São Cosme e Damião na qual o número de meninos era três e meninas quatro. Jesus (2006: 37) documenta uma reza na qual há quatro meninos e três meninas. Já em uma foto tirada por Pierre Verger na primeira metade do século XX, não se vê nenhuma menina, mas sim sete meninos.

individuais ou então em uma bacia grande. A "comida baiana" (i.e., caruru, vatapá, feijão fradinho, xinxim de galinha etc.) é acompanhada por refrigerantes e doces. Enquanto as crianças comem à mão, os adultos - que estão de pé ao redor delas - cantam vários sambas de São Cosme e Damião, geralmente acompanhados apenas de palmas (Ex. 1). Depois que as crianças comem, os adultos - ainda cantando - trazem uma bacia d'água (ou levam elas para outro lugar) para que as crianças lavem as mãos. Em seguida, os adultos tiram os pratos da sala. Após a sala arrumada, os adultos começam a rezar. A partir desse momento a reza de São Cosme e Damião segue no esquema já descrito: reza e depois samba. E comida - para os adultos.

Ex. 1. Exemplo de um dos sambas ("Fui no mato") na reza de São Cosme e Damião. Geralmente os adultos cantam estes sambas enquanto as crianças comem¹⁹.

O Samba de Caruru

O samba de caruru é geralmente visto, tanto pelos participantes quanto por pessoas de fora, como uma "brincadeira". Porém não podemos confundir "ludismo" com "secularidade". Isto é, a "brincadeira" do samba, no contexto da reza, serve principalmente fins *religiosos*. O samba, assim como a novena, faz parte da devoção ao santo. Eu perguntei a uma rezadeira que

18 Não tenho certeza de que as sete crianças estando diante do altar seja uma prática comum a toda reza. Posso apenas afirmar que aconteceu desta maneira em todas as rezas de São Cosme e Damião das quais eu participei.

19 Esta transcrição é de uma versão do samba cantada no Quilômetro 25 de Santo Amaro em uma reza de São Cosme e Damião em 11/09/2010. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga. Originalmente no tom de si, transpus para dó para facilitar a leitura.

mora em São Félix o porquê que as pessoas sambam nos carurus²⁰. Ela explicou que o samba "influi" na "alegria" e no "prazer" que as pessoas têm em comemorar a reza²¹. Em outras palavras, o samba - sendo "alegria" - faz com que os devotos e convidados sintam mais prazer e fiquem mais tempo festejando o santo. Acredita-se também que o samba alegra o santo. O historiador Elivaldo Souza de Jesus, interpretando a fala dos moradores da zona rural do município de Santo Antonio de Jesus, chega a uma conclusão semelhante:

Sambar e brincar não externava, aos seus sentidos, atitudes mundanas, não-religiosas, como provavelmente seriam compreendidas fora desse contexto [da reza]. Ao contrário, eram atitudes que configuravam uma extensão religiosa do ato de rezar. Certamente, a dança e os brinquedos de roda eram entendidos como atividades santificadas, fazendo parte do ritual de pagamento da dívida contraída com o santo ou da devoção [...] mantida. (Jesus 2006: 51)

É também devido a isso que, ao falarem das rezas de outrora, freqüentemente pessoas lembram saudosamente que os antigos tinham "tanta fé" que "sambavam até de manhã²²". Cabe frisar, então, que quanto maior a festa, mais forte é a devoção.

Este samba devocional é de dois tipos: um samba dos santos católicos (e às vezes orixás) e um samba "nosso" (o que faz referência a seres humanos). Esta distinção refere-se principalmente ao conteúdo das letras: um contempla os santos (Ex. 2) e o outro a vida humana cotidiana. Toda reza tem samba²³, mas pode ou não haver os dois tipos²⁴. Sempre vem primeiro o samba dos santos. Depois, a depender do ânimo dos participan-

20 Sem permissões dos entrevistados, não citarei os nomes destes.

21 Entrevista realizada por Michael Iyanaga em 20/05/2011, na casa da entrevistada em São Félix, Bahia. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga.

22 Informação obtida em conversa com morador de São Félix, Bahia, em 15/07/2009. Não há gravação da conversa.

23 O samba é visto como a parte última do evento. Portanto quando uma pessoa faz uma trezena, por exemplo, às vezes só toca o samba no último dia. Mas também pode fazer o samba todos os dias da trezena.

24 Em muitas ocasiões, antes de uma reza, fui dito que não ia ter samba. Porém no desenrolar do próprio evento, acaba por sambar. Mas nestes casos, sempre foi apenas o samba dos santos. Portanto, quando pessoas dizem que "não vai ter samba", geralmente quer dizer que não vai ser um samba muito festivo, e sim apenas um samba curto aos santos.

tes, do espaço no local e dos desejos dos donos da festa²⁵, o samba "nosso" segue. Este primeiro tipo é geralmente acompanhado por palmas e (às vezes) instrumentos de percussão (i.e., pandeiro, timbal, timba, triângulo etc.). O samba comum (o do cotidiano) pode ser acompanhado também por percussão apenas, mas muitas vezes conta com a participação de instrumentos de corda (i.e., viola, violão e cavaquinho). Ênfase: nas rezas, sempre há samba. Às vezes o samba literalmente não dura mais que um minuto, mas sempre se cantam ao menos algum samba do santo²⁶. Outra distinção é espacial. Quase sempre o samba dos santos é feito diante do altar e dentro de casa. Por outro lado, o samba "nosso" é feito em um espaço mais aberto (no ar livre quando possível) e não necessariamente junto ao altar. Embora eu não queira diminuir a importância desta distinção por não demorar mais com o assunto, aqui não é o lugar adequado para discuti-lo. Basta dizer que o tratamento da relação entre os binários europeus de "dentro"- "fora" de casa e de "trabalho"- "brincadeira" no contexto da reza pode servir como um dos muitos exemplos da profunda influência africana na devoção baiana dos santos católicos²⁷.

Na região de Cachoeira e São Félix estes dois tipos de samba também se distinguem pelo seu estético performático. Faz-se o samba dos santos à modalidade do "samba-corrído" (ou "samba-sacudido") enquanto o samba do cotidiano é a do "samba-barravento" (ou "samba-parada")²⁸. O etnomusicólogo Carlos Sandroni explica a diferença entre o samba-corrído e o bar-ravento, utilizando a palavra "chula" no lugar de "barravento":

As principais diferenças entre samba corrido e samba chula [leia-se barravento] se referem às relações entre música e dança, e podem ser resumidas em dois pontos principais. Primeiro: no samba chula, a dança e o canto nunca acontecem ao mesmo tempo [...] enquanto no samba corrido, ao contrário, dança, canto e toques acontecem simultaneamente. Segundo: no samba chula apenas uma pessoa de cada vez samba no meio da roda; enquanto no samba corrido podem sambar uma ou várias pessoas ao mesmo tempo no meio da roda. (Sandroni e Sant'Anna 2006: 34)

25 As vezes não se toca o samba "nosso" para poder demonstrar simbolicamente o "sentimento" que tem por algum parente que faleceu naquele ano.

26 De acordo com a afirmação de Marques (2003: 90), "Não existe um número definido de sambas para a ocasião mas ele deve ser tirado com o mínimo de 3 e deve dar-se seqüência com múltiplos de 7, 14 ou 21 sambas sem que sejam repetidos". Já ouvi falar também desta prática, mas assim como Marques percebo que "[n]ão parece que isso seja regra e, invariavelmente, observa-se a quebra do padrão acima descrito" (Ibid.).

Mais do que isso, a distinção tem a ver com o canto. Uma rezadeira em São Félix me explicou que o samba-corrído (ou samba-sacudido) é aquele que "não demora muito. [...] Agora o samba de barravento é que demora"²⁹. Extrapolando mais, outra rezadeira confirmou que o samba-parada "é mais calmo. A pessoa canta, pára um pouco, [e] os instrumentos levam aquela toada daquele samba"³⁰. Estas distinções são complexas e muitas vezes variam por pessoa. Para o presente artigo, basta entender que geralmente se canta os sambas dos santos à modalidade do samba-corrído e os sambas comuns à do samba-barravento.

Ex. 2. Exemplo de um samba-corrído de um santo (neste caso, São Roque). A melodia transcrita foi uma performance de uma rezadeira de São Félix, Bahia³¹.

27 Segundo Szwed e Abrahams (1976), a oposição européia "trabalho"/"brincadeira" é marcada por, entre outros aspectos, sociabilidade e localidade. No caso da cultura afro-americana, que seria o inverso da cultura européia, o trabalho é feito com a família e em espaços particulares (i.e., dentro de casa). A brincadeira, por outro lado, é feita com muitas pessoas em lugares públicos (i.e., fora de casa). Os autores avisam que a "brincadeira", na cultura afro-americana, não se distingue de "trabalho", mas sim de comportamento respeitável (Szwed e Abrahams 1976: 227). McAlister (2002: 25-57) investiga como esta mesma distinção funciona no caso do rara haitiano.

28 Embora haja distinções sutis, pessoas freqüentemente agregam o samba-corrído com o samba-sacudido, assim como o samba-parada com o samba-barravento.

29 Entrevista concedida a Michael Iyanaga em 20/05/2011, na casa da entrevistada em São Félix, Bahia. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga

30 Entrevista realizada por Michael Iyanaga em 20/05/2011, na casa da entrevistada em São Félix, Bahia. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga

Percebe-se outro aspecto interessante ao considerar os aspectos musicológicos do samba de caruru. Assim como nem todo Caruru tem caruru, nem todo samba é samba. Isto é, embora tudo que se toca depois da reza geralmente se chame de samba³², o ritmo nem sempre é o ritmo-padrão do samba de roda, o 3-3-2 (Ex. 3)³³, nem a sua variação comum (Ex. 4). Encontramos também muitos sambas que levam um ritmo que é, como os músicos freqüentemente dizem, "quase uma marcha, mas é samba". Transcrevo as duas batidas mais comuns deste ritmo em Ex. 5 e Ex. 6. Ouvimos estes sambas-marcha principalmente nos sambas dos santos. Portanto podemos generalizar que os sambas dos santos contemplam estas duas modalidades rítmicas básicas: o samba de roda "padrão" e o samba-marcha.

Resumindo: O samba de caruru é um samba de roda feito nos "Carurus". Mais precisamente o samba de caruru é brincadeira sagrada que se realiza durante rezas para santos católicos. É atividade participativa onde todos os presentes cantam, dançam e batem palmas (ou tocam instrumentos). O conteúdo lexical dos sambas contempla santos católicos (ou orixás) e a vida cotidiana dos participantes. E nas rezas, pode haver ou ambos os tipos de samba ou apenas o dos santos. Dois ritmos-padrão acompanham o canto destes sambas, o samba de roda (padrão) e o samba-marcha. Encontramos nestes sambas duas modalidades básicas de performance tanto no canto quanto na dança: o samba-corrído e o samba-barravento. Tendo discutido um pouco a prática do samba de caruru, embora em termos gerais, podemos agora perguntar: Há quanto tempo existe esta tradição na Bahia?

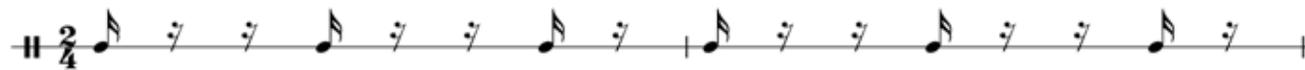
31 Esta rezadeira cantou este samba para uma filmagem que realizei em 15/07/2009, na casa dela em São Félix, Bahia. Uma cópia da filmagem está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga.

32 De vez em quando pessoas referem a estes sambas como "cantigas".

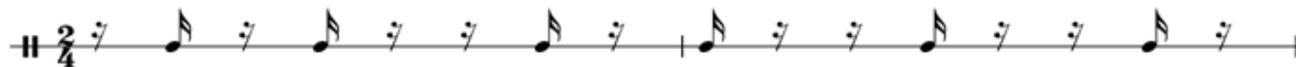
33 Sobre a questão rítmica veja Döring (2004).

34 No timeline se representa pela seguinte forma: x . . x . . x . . x . . x .

35 No timeline se representa pela seguinte forma: . x . x . . x . . x . . x .



Ex. 3. O ritmo típico do samba de roda³⁴.



Ex. 4. A variação do ritmo do samba de roda no Ex. 2³⁵.



Ex. 5. O samba-marcha básico.



Ex. 6. Uma variação do Ex. 4.

Sambas, batuques e forrobodós: O samba de caruru na perspectiva histórica

Sabemos que desde os primeiros tempos cristãos, devotos têm comemorado os aniversários das mortes de santos católicos com grandes banquetes públicos (Christian 1989: 57). Além disso, o historiador William Christian nos mostra que as procissões católicas ibéricas no século XVI "contavam com músicos e dançarinos" e tinham até touradas onde os touros mortos "eram divididos no dia da festa" (p. 113). Conseqüentemente, podemos afirmar que a prática de festejar, por atos "lúdicos", após uma festa religiosa católica não é novidade. Resta-nos, então, o trabalho de procurar entender de que forma esta tradição foi transformada e inovada em terras baianas ao longo do tempo.

A história de tradições do tipo que estamos investigando, que são relegadas ao "catolicismo popular", geralmente são difíceis de pesquisar, pois nos documentos históricos, segundo avisa Christian (2006: 263), as "práticas típicas, independente das suas idiossincrasias, que ficam bem dentro da ordem permitida serão menos fáceis de achar". Sendo que o samba de caruru é - como discutido previamente - uma dança de matriz africana associada explicitamente aos santos católicos, para nos aproximarmos ao samba de caruru já no século XIX, procuramos registros que identificam "danças dos negros" em eventos católicos. Tais danças, em muitos casos, têm sido interpretadas por estudiosos como "meras brincadeiras" ou então como os princípios do candomblé institucional. Porém através da perspectiva do samba de caruru que utilizamos no presente artigo, ofereço algumas interpretações alternativas. Assim começamos com a crônica de Thomas Lindley (1805), onde achamos o primeiro registro do samba de roda (Sandroni e Sant'Anna 2006: 29) que, talvez não por acaso³⁶, faz parte de um âmbito festivo *católico*. Será que é também o primeiro registro do samba de caruru? É bem provável.

Em 1805, o inglês Thomas Lindley publicou o seu *Narrative of a Voyage to Brasil*, onde ele descreve uma cena baiana:

As diversões principais dos cidadãos são as festas dos diversos santos, profissões das frei-ras, funerais suntuosos, a semana santa ou da paixão, etc. que são celebrado em rotação com grandes cerimônias, concerto completo e procissões frequentes. [...] Nas grandes ocasiões deste tipo, depois de vir

36 No Recôncavo é comum ouvir dizer que o samba de roda nasceu na reza. Ressalto que antes de meados do século XX o samba de roda raramente se tocava em eventos que não fossem relacionados a santos católicos.

da igreja, visitam um aos outros, e compartilham um jantar mais abundante que o típico que cabe ao termo banquete; durante e após qual eles bebem quantidades exageradas de vinho; e, quando elevado a um ar extraordinário, entram o violão e violino, e começa a cantoria: mas o canto logo cede passo à sedutora *dança dos negros*. [...] [É] uma mistura das danças da África, e os fandangos da Espanha e Portugal. [...] Consiste em bailarem os pares ao dedilhar insípido do instrumento, sempre no mesmo ritmo, quase sem moverem as pernas, com toda a ondulação licenciosa dos corpos, em contato de modo estranhamente imodesto. Os espectadores, colaborando com a música em um coro improvisado, e o bater de palmas, curtem a cena com uma felicidade indescritível. (Lindley 1805: 275-277)

Esta "dança dos negros" acontece no contexto de um ritual católico, qual o caso também na cena registrada pelo capitão de milícias José Gomes em uma noite do Natal de 1808 em Santo Amaro. O historiador João José Reis (2002: 105) explica que "[n]um dia das oitavas do Natal [...] um grande número de escravos desceu dos engenhos à Vila de Santo Amaro para celebrar à moda africana. [...] [O]s angolas ocuparam as imediações da Igreja do Rosário, uma devoção muito querida destes africanos" e os haussás e nagôs, escreveu o capitão Gomes, "vestidos em meio corpo, com um grande atabaque [...] continuaram com suas danças não só de dia mas ainda grande parte da noite, banquetearam-se em uma casa vizinha à dita situação, que se achava vazia, na mesma rua de detrás, e aí houve muito que beber" (pp. 105-106). Embora estas comemorações dos negros no Natal se dividissem entre "nações" (assim como seria futuramente o candomblé), observemos que estas eram festas públicas com bebidas (provavelmente alcoólatras) e sem ser em um lugar fixo (como, por exemplo, em um terreiro de candomblé). Com tais detalhes, seria difícil tratar destas atividades como os princípios de alguma religião que seria reconhecida hoje como afro-brasileira.

Döring explica que "é muito pouco provável que as festas religiosas aconteciam em praças públicas [...] sendo que elas se realizam nos espaços sagrados construídos e mantidos nos terreiros de candomblé os quais geralmente se encontram em lugares distantes e escondidos" (Döring 2004: 70; também cf. Parés 2007)³⁷. Se não eram nenhum tipo de candomblé, eram

37 O antropólogo Luís Nicolau Parés (2007) explica que "a maioria dos 'candomblés' do centro urbano eram con-gregações de caráter doméstico, localizadas em espaços pequenos, no interior de casas, lojas, armazéns ou cafurnas, sem espaço de mato" (p. 140) e que "foi nas roças das freguesias semi-rurais que as congregações religiosas conseguiram desenvolver maior complexidade organizacional" (p. 141).

estas festas descritas por Lindley e Gomes apenas exemplos de negros aproveitando do calendário católico para se divertirem? Isto é, estas danças "imodestas" eram meramente lúdicas? Duvido. Como já vimos, o samba no contexto religioso é entendido hoje como uma brincadeira *sagrada*. E não há nada que indique que o samba não sempre foi assim. Neste caso, o que talvez parecesse apenas diversão para quem olhava de fora podia muito bem ter sido uma expressão de devoção. Lembremos que já nesta época o número de negros nascidos e criados no Brasil católico era crescente³⁸, e nem podemos esquecer do grande número de africanos católicos que tinham sido trazidos às Américas (cf. Thornton 1988)³⁹. Portanto, é muito provável que estas cenas são exemplos de um tipo de catolicismo afro-baiano⁴⁰ oitocentista que se manifesta hoje nas rezas e nos sambas de caruru⁴¹.

No decorrer do século XIX, há outros casos de festas negras nos dias de santo. Reis mostra que em julho de 1838 o *Correio Mercantil* publicou a seguinte informação: "Na noite de 29 passado, um estrepidoso batuque lá para as bandas do Engenho da Conceição e Fiaes, levou o susto e o terror a imensas famílias daquelas circunvizinhaças [...] Esta 'lícita' folia, sustentou-se até depois das 2 horas da madrugada do dia 30". Reis deduz que "[a] festa provavelmente tinha a ver com a noite de São Pedro" (Reis 2002: 121). Vale ressaltar que embora a palavra "samba" exista certamente antes de 1838⁴², o termo abrangente "batuque" - até ao menos o século XX - era o predileto para designar qualquer atividade musical negra (africana e

38 Conforme nota Parés (2007: 82), "[P]or terem nascido no Brasil e não terem outro referente cultural, de um modo geral tinham atitudes assimilacionistas".

39 Há claras provas de ao menos algumas crenças católicas por parte de africanos vivendo no Brasil já nos finais do século XVII. Por exemplo, ao invadirem um quilombo em 1695, as autoridades brasileiras encontraram uma capela enfeitada de iconografia católica (Hoornaert 1984: 24).

40 Desenvolvo mais a idéia do catolicismo afro-baiano em Iyanaga (2010). Veja também Omari (1979).

41 A falta de um "caráter" aparentemente sagrado nas danças dos negros não reflete uma realidade objetiva; é sintoma de um preconceito euro-cêntrico do observador. Podemos ver, por exemplo, que na tradição haitiana do rara que a festa carnavalesca é parte íntegra da devoção aos deuses, chamados de *lwas* (cf. McAlister 2002).

42 Se "[a] primeira menção registrada no Brasil da palavra samba data de 1838" (Sandroni e Sant'Anna 2006: 30), podemos deduzir que a palavra já existia na linguagem popular antes desta data.

crioula) desconhecida pelo descritor⁴³. Sabendo também, através de um diálogo publicado no periódico *O Alabama* em 1864, que em Maragogipe se sambava depois de novenas até na porta da igreja⁴⁴. Não seria ousadia, então, sugerir que um "batuque" no dia de São Pedro pode ter vindo após algo parecido com uma reza para este santo. O fotógrafo, etnógrafo e historiador Pierre Verger (1999 [1981]) também nota que as festas católicas soteropolitanas oitocentistas acabavam em samba e bebida, seja a de Santa Bárbara (p. 73) ou a de Nossa Senhora da Boa Morte (p. 95). A devoção para o querido Santo Antonio de Pádua também terminava em dança, mas não temos certeza do tipo. Verger explica que "[a] festa de Santo Antônio de 13 de junho [...] é precedida de reuniões à noite durante treze dias, diante do altar armado nos salões de numerosas casas. [...] Após longas litanias, pequenos bailes são organizados. Os noivados combinados pelos pais são anunciados nesta noite" (pp. 92-93).

Se estes sambas e batuques que seguiam as celebrações da Igreja Católica são de fato precursores dos sambas de caruru, onde está a comida? Onde está o caruru? A historiadora Edilece Souza Couto documentou as festas dos santos em Salvador de meados do século XIX até meados do século XX. Couto (2006: 277) explica que após a liturgia e a queima de fogos "os fiéis entregavam-se ao prazer da comida e da bebida. Congratulavam-se em torno de uma refeição com os mais famosos pratos da cozinha afro-baiana". A comida variava a depender do santo. Por exemplo, "quando a homenageada era Santa Bárbara, garantia-se uma refeição coletiva e gratuita, pois todos os devotos eram convidados para comer o caruru, oferecido pelos comerciantes e pelos trabalhadores do mercado". Nestas festas grandes havia também o que a revista crítica, satírica e humorística *A coisa*, em 1898, chamou de "bellas chulas no arrego do gostoso samba"⁴⁵. Além disso, sabemos que, já em 1904, pessoas gostavam de sambar na Festa de Nosso Senhor do "Bomfim"⁴⁶.

43 Os termos "samba" e "batuque", no século XIX, eram "semanticamente convergente" (Reis 2002: 128).

44 *O Alabama*, p. 3, 24/12/1864. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB).

45 *A coisa*, n. 24, p. 1, 07/02/1898. Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB). Embora a chula seja hoje uma modalidade do samba de roda, nesta citação o termo "chula" parece fazer referência aos versos do samba.

46 Papão, 06/02/1904. BPEB. Abaixo de um desenho do cortejo à Igreja do Bonfim, encontramos uma poesia que começa com os seguintes versos: "Vamos sambá no Bomfim / Vamos tomá caipóra / Com capitão Alvarenga / Do Bulangé de bassoura".

Contudo, nem toda festa era espetáculo público. Assim como as devoções de hoje, as festas católicas domiciliares ocupavam um espaço social importante. Já desde o final do século XIX podemos notar a importância e ampla disseminação da prática de comemorações católicas domiciliares. Os então chamados "forrobodós" eram lugares importantes para amizades, tanto plutônicas quanto amorosas. Era tamanha a importância de tais eventos que pessoas se orgulhavam pelo número de convites que recebiam, assim como era desaforo não aceitar um convite ou - pior - deixar de comer a comida servida na festa. Em 1897 um escritor com o nome de Bombardino (um presumível pseudônimo) publicou um diálogo - provavelmente ficcional - em *A coisa* que nos ajuda a entender como eram os "forrobodós" aos santos nos últimos anos da Bahia oitocentista:

- Ora, conforme tu sabes, o mez de Setembro é o agradável *periodo* de *Cosme e Damião*, assim como o de Junho é o de *Totonio e Janjão*, etc., etc., pois bem este anno as coisas correram extraordinariamente bem para mim.

Os convites foram succedendo-se uns aos outros, de maneira tal que me vi num *assado*! Recebia um convite alli, outro acolá, de fôrma que não sabia qual preferisse...

E como tu não ignoras, eu me orgulho de ser muito attencioso e por isso procurei satisfazer a todos elles para que não houvesse estímulo de alguma parte. [...]

Se estivesse presente, havias certamente de ficar entusiasmado com a coisa, porque só se ouvia os *patinhos* pronunciarem os importantes vocabulos-*comam á vontade*. [...]

[E], quem fosse como eu, que ao ver muita comida fico logo *indispoto*, perdia logo a vontade de comer; mesmo porque não sabia por onde principiasse, tal foi a grande confusão de variedade de pratos que a mesa continha! E, meu amigo, foi tão por demais a instancia dos donos da casa por onde andei, que muitas vezes cheguei a forçar a natureza! [...]

- Qual nada, não é commigo isto, porque depois de não querer não podia haver quem me obrigasse.

- Pois, meu caro sr., affirmo-lhe que sim, porque ainda no ultimo *forrobodó* que estive, testemunhei um destes factos e que ri-me a *bandeiras despregadas*⁴⁷.

47A coisa, n. 7, pp. 1-2, 10/10/1897. BPEB.

E como era esta comida? Ainda não achei nenhuma descrição das comidas servidas nestes "forrobodós" para São Cosme e Damião nos Oitocentos. Porém encontrei, em um quadro chamado "La Vae Verso" que foi publicado em *O Alabama*, uma descrição das comidas servidas na noite de São João durante a década de 1860. Na noite de São João, além das comidas que hoje são típicas - milho cozido, canjica e mugunzá -, também comemorava com moqueca, peixe frito, caruru e vatapá⁴⁸. Se a comida "típica baiana" como a moqueca, o caruru e o vatapá já fazia parte das festas de São João na Bahia em meados do século XIX, podemos supor que estas comidas também apareciam nas festas de São Cosme e Damião no final do mesmo século. Já no século XX, podemos afirmar com segurança que estas comidas baianas faziam parte das festas de São Cosme e Damião nos anos 1940. Afrânio Peixoto (1947: 291-293) explica que na Bahia nos dias 27 de setembro, dia de São Cosme e Damião, e 25 de outubro, dia de São Crispim e Crispiniano, sempre se comia bem. O autor lembra:

Nunca faltei: com esmolinha e apetite. Domina o caruru de quiabo, camarão, gengibre, castanha de caju e dendê, alma de tudo. Mas tem mais e pode ter tudo, principalmente aberem, acaragé, abará, efó, bobô, chinchim, vatapá, feijão fradinho, inhame, arroz de auçua, milho branco, milho cozido, pipoca, acaçá, inesquicivelmente, farofa de dendê... Com que abastecer o apetite e a aspiração de ser feliz.

O papel que os Carurus exerciam na criação de lugares de socialização continuou ao menos até meados do século XX. Segundo a informação obtida por Jesus (2006: 61) no Recôncavo Sul, "[e]specialmente vestidos para a ocasião, homens e mulheres vivenciavam as rezas [...] como oportunidade para se prostrar à vontade, falar da vida alheia, iniciar namoros e possíveis casa-mentos".

Certamente era por estes motivos que o povo baiano se reunia todos os anos para festejar Santo Antonio. Em 1936, o jornal *A tarde* publicou uma reportagem extensa, quase etnográfica, sobre o desenrolar de uma reza de Santo Antonio na casa soteropolitana de uma pessoa que se chamava Seu Badú. Um desenho do evento acompanhou a reportagem (Fig. 3)⁴⁹. Na época era uma comemoração de treze dias, uma trezena. O jornal descreve assim: "Durante treze dias, o primeiro é um dominador. Vive em todos os corações, domina toda a cidade. Fica no alto dos altares, armados em

48 *O Alabama*, p. 4, 23/06/1864. IGHB.

49 *A tarde*, p. 2, 13/06/1936. BPEB.

todas as casas. [...] Trezenas de Santo Antonio...Relembradas com saudades pelos velhos, nas roupas brancas engommadas".

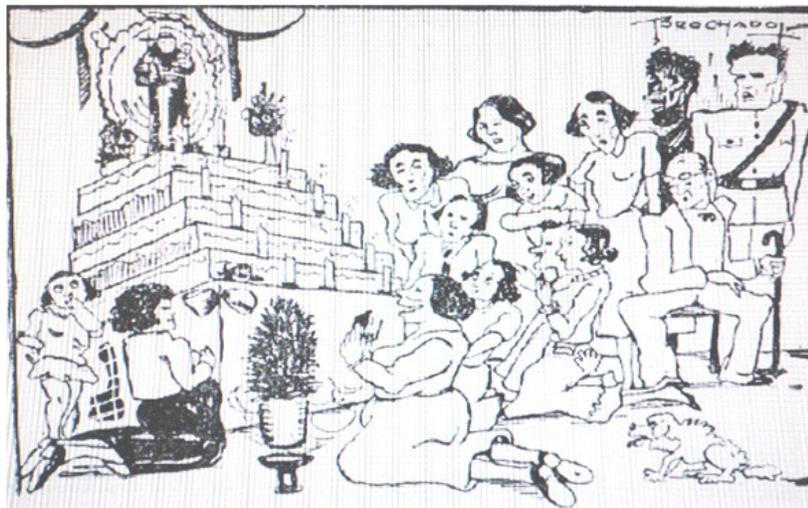


Fig. 3. Reza a Santo Antonio. A tarde (13/06/1936), Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

O jornal também nos ajuda a ouvir a reza:

É a musica. Um violão, um cavaquinho, flauta, banjo um saxophone e uma clarineta. Tem até bateria. O "jazz" está completo. Instala-se a orchestra. [...] Dona Chica, ajoelhada de frente do altar, abre o caderno da reza, ageita os oculos [...] As garotas tomam posição. A rapaizada procura os ponto estrategicos. Guincham os instrumentos. [...] A oração sae num latim irreconhecivel. Não faz mal. O Santo comprehende.

E a comida? "Lá dentro, na sala de jantar, a tropa avança, feroz nas comidas. A feijoada é de facto. Ha um carurú de se pedir mais. O genipapo corre em copos como agua. . . . Chicara de café sem assucar". Será que teve samba? É bem provável que sim: "Depois da reza, ferve a farra. Animam-se as dansas. Pares arrulham nas janellas. O marido de Dona Chica está de olho num sujeito da cidade, que está dansando de modo escandaloso". Se esta "farra" realmente era samba, como era o som? Será que era o mesmo "jazz" que aparentemente tocou durante a reza? Baseado nas descrições documentais que temos, é difícil saber. Uma foto do período entre 1939 e 1946, tirada por Pierre Verger durante uma reza para Santo Antonio, mostra pelo menos três casais dançando em pares⁵⁰, o que indicaria algum

⁵⁰ Foto nº 42071. Fundação Pierre Verger (FPV).

tipo de dança que não fosse samba. Em contraposição, temos a história oral. Todos os baianos nascidos nos anos 1930 e 1940 (de Salvador e do interior) com os quais já conversei lembram que as rezas quase sempre acabavam em samba. Não podemos descartar também a possibilidade de ter acontecido até dois tipos de dança nas rezas de Santo Antonio. Para chegar a alguma idéia mais conclusiva é necessário pesquisas mais profundas⁵¹.

Temos algumas informações a mais sobre os carurus de São Cosme e Damião da primeira metade do século XX. No dia 27 de setembro de 1948 o jornal *A tarde* publicou um quadro explicando que "[m]ilhares de devotos estão comemorando, hoje o dia de São Cosme e São Damião [...] O aspecto mais característico [...] é o 'carurú', comida feita de quiabo, azente [*sic*] de dendê e camarão sêco⁵²". Dois anos mais tarde, em 1950, o mesmo jornal nos informa que "[p]ara festeja-los, destaca-se o tradicional carurú, mais alegre do que místico, e constante de dansas e folguedos domesticos, alem de uma interessante cerimonia, durante a qual é servido aquele saboroso prato bahiano, em folhas de bananeira, a sete crianças convidadas, como uma especie de homenagem indireta aos santos⁵³". Odorico Tavares, em pormenores mais iluminadores originalmente publicados em 1950 na revista *O cruzeiro*⁵⁴, conta como é o Caruru de São Cosme e Damião deste mesmo período:

No seu dia - no dia 27 de setembro - manda-se rezar a missa, numa igreja de sua preferência, em louvor dos santos. Logo depois, é tôda uma azafama na cozinha e no quarto dos santos. Com as flôres mais belas se prepara o santuário; com os requintes mais sutis, as comidas da inigualável cozinha baiana. [...] [N]ão será completa a festa se não forem convidados sete garotos para comerem o caruru, no prato comum que não é um prato, mas uma grande tigela ou uma enorme bacia. (Tavares 1964 [1951]: 146-149)

E os "dansas e folguedos domesticos" ao que faz referência *A tarde*? Se a reza era parecida com as de hoje, estas danças e folguedos aconteci-

51 É necessário um estudo mais profundo tanto de documentos da época quanto de histórias orais para ter uma idéia geral sobre a música (melodias, instrumentos, arranjos etc.) desta primeira metade do século XX.

52 *A tarde*, p. 2, 27/09/1948, BPEB.

53 *A tarde*, p. 2, 27/09/1950, BPEB.

54 *O cruzeiro*, pp. 35-38, 40 e 44, 18/11/1950. FPV.

am principalmente depois dos meninos comerem. Mesmo assim, Tavares nos dá pista de como era o som do evento:

E já os garotos estão comendo, no seu lambuzado e na sua alegria, e os adultos, em redor, cantam toadas. Se acabam, levantam a tigela e cantam: *Vamos levantar / O Cruzeiro de Jesus / No céu, no céu, no céu / A Santa Cruz*. Antes, outras canções são entoadas, com grande entusiasmo dos presentes, meninos ou adultos: *São Cosme me mandou fazer / Uma camisinha azul / Quando chega o dia dêle / São Cosme quer caruru*. E mais: *São Cosme e São Damião / Cheira cravo, cheira rosa / Cheira flor de laranjeira, / Vadeia Cosme, vadeia, / Vadeia Cosme na areia*. (Tavares 1964 [1951]: 149-150)

Esta descrição nos lembra muito a cena que se encontra ainda hoje nas rezas de São Cosme e Damião. As letras das "toadas", embora de forma um pouco alterada, são parecidas com as que se cantam atualmente. O que podemos deduzir sobre as melodias? Infelizmente, muito pouco. Explico: são as letras que marcam os sambas, e não as melodias. Por exemplo, em muitas rezas atuais no Recôncavo se canta um samba parecido com o último anotado por Tavares:

*Cosme e Damião
A sua casa cheira
A cravo e a rosa
E a flor de laranjeira*

Pensemos na atualidade. Embora o conteúdo lexical (i.e., as letras) demonstre pouca variação de uma reza para outra, a performance de um samba em uma determinada reza pode ser completamente diferente da performance do mesmo samba (no seu conteúdo lexical) feito em outra reza. Podemos ver, por exemplo, nas duas transcrições seguintes - uma de 2009 de Cachoeira (Ex. 7) e outra de 2008 de São Félix (Ex. 8) - que há diferenças tanto melódicas quanto rítmicas (um está no ritmo do sambamarcha e o outro é no 3-3-2).

55 Esta transcrição é de uma versão cantada em Cachoeira em uma reza de São Roque em 16/08/2009. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga. Originalmente cantado em lá, transpus este samba para sol afim de facilitar a comparação com Ex. 7.

56 Esta transcrição é de uma versão cantada em São Félix em uma reza de São Roque em 23/08/2008. Uma cópia da gravação está no arquivo pessoal de Michael Iyanaga.

Cos-me Da-mi - ão a su - a ca - sa cheira a cra-vo e a rosa e a flor de la-ran-jeira

Ex. 7. Transcrição de um samba para São Cosme e Damião ("A sua casa cheira") de Cachoeira, Bahia, 2009⁵⁵.

Cos - 3 me Da - mi - ão a su - a ca - sa chei - ra Chei - ra
cra - vo e 3 a rosa ea flor 3 de la - ran - jei - ra

Ex. 8. Transcrição de um samba para São Cosme e Damião ("A sua casa cheira") de São Félix, Bahia, 2008⁵⁶.

Podemos ver que mesmo as letras sendo quase iguais, as melodias - assim como os acompanhamentos rítmicos - são distintas (embora os ritmos melódicos são parecidos). Cabe frisar que Ex. 7 foi gravado apenas um ano após Ex. 8, e foram gravados em cidades vizinhas. Ou seja, observamos esta grande diferença melódica mesmo que os dois exemplos venham da "mesma" população e do "mesmo" período histórico. Mas esta distinção não é caso singular. De fato uma prática comum ao samba de caruru (e talvez ao samba de roda em geral) é uma de re-musicalizar letras fixas e/ou vice-versa (i.e., cantar novas letras a uma melodia já conhecida).

Nada disso significa que os ritmos e melodias das "toadas" anotadas por Tavares não se cantem ainda hoje. É apenas certo que não posso - ao menos com os dados que hoje tenho - recriar, com fidelidade, o som das rezas de São Cosme e Damião sobre as quais escreveu Tavares. Quase duas décadas depois, Luís da Câmara Cascudo, em 1968, repetiu algumas observações de Tavares. O folclorista explicou que "A 27 é dos Santos Cosme e Damião, com almôço festivo e baile privado, Bahia, Rio, Recife, e na cidade do Salvador o Caruru dos Meninos, comezaina numa bacia, oferecida aos meninos que se servem com as mãos e ouvem cantos durante a degustação" (Câmara Cascudo 1968: 6). Poderíamos continuar com este levantamento histórico, mas tal esforço fugiria do ponto principal deste. Quis apenas destacar alguns dados históricos que demonstram a longa tradição baiana de sambar para agradar os santos católicos.

Resumindo: o que aprendemos após esta breve viagem ao passado? Podemos afirmar que os "Carurus de São Cosme" (e de Santo Antonio e São João), nas quais a comida é a grande atração, existem na Bahia ao menos desde o final do século XIX. Além disso, e talvez mais importante, o samba de roda parece ter sido associado a eventos católicos desde ao menos o início do século XIX. Obviamente estas poucas informações históricas não possam servir como provas definitivas de um samba de caruru no passado. Para ter um retrato histórico mais nítido do samba de caruru nos últimos duzentos anos (ou mais), é necessário uma investigação bem mais profunda, uma que procure mais fontes orais, documentos históricos, fotografias etc. O levantamento histórico apresentado aqui foi apenas um esforço para destacar alguns dados que mostram a importância do samba nas comemorações baianas de santos católicos.

Estas informações nos levam a uma reflexão importante sobre a relação entre a população negra e o catolicismo. Mesmo sabendo que os negros escravizados aproveitaram dos dias de santo para "brincarem" ou então

praticarem religiões proibidas, seria um erro tremendo interpretar as "festas negras" do passado como apenas brincadeiras ou "sincretismos" com os orixás. Levando em consideração o papel fundamental que hoje o samba tem ao festejar os santos católicos no Recôncavo Baiano, não podemos pressupor que o catolicismo fosse, *na maioria das vezes*, um disfarce. Embora as "danças" feitas em nome de santos católicos fossem de fato lúdicas e também pudessem ter muito a ver com os orixás (principalmente em relação à escolha de certos santos para cultuar), isso não diminui uma provável fé para com os santos. Por outro lado, não podemos ver isso como uma simples "assimilação". É muito ao contrário: sambar para os santos re-significava a devoção; re-significava o que o santo "dos brancos" gostava e esperava dos seus devotos. Este tipo de re-articulação também serve como estratégia de resistência contra a exclusão social do sistema baiano escravocrata (Parés 2007: 94)⁵⁷. Embora não possamos aprofundar mais no assunto, ofereço apenas uma observação: o ato de sambar para os santos (assim como tantas outras práticas católicas baianas) é apenas parte da longa história da "afro-baianização" do catolicismo na região do Recôncavo.

Considerações Finais

O motivo do presente artigo foi apresentar - de modo abrangente e descritivo - uma tradição que faz parte íntegra, tanto na história quanto na atualidade, da cultura do Recôncavo Baiano. Comecei por um retrato da reza, o contexto religioso em que se faz o samba de caruru. Em relação aos aspectos musicais, concentrei-me principalmente nos aspectos que fazem com que o samba de caruru se destaque entre as várias modalidades e os diversos estilos do samba de roda. Depois buscamos, em documentos históricos, o samba de caruru a partir do século XIX. Achamos referências a festas negras em dias de santo desde a primeira metade do século XIX. Finalmente, a partir do final do século XIX, encontramos documentação sobre festas domiciliares, os chamados "forrobodós", aos santos Cosme e Damião, Antonio e João. O meu levantamento histórico não passou da primeira metade do século XX. Pois temos, além de muitas histórias orais de pessoas ainda vivas e relativamente jovens, escritas e registros sonoros de sambas de caruru no Recôncavo a partir da década de 1970 (cf. Waddey 1981)⁵⁸.

57 Veja também Apter (1991), que afirma que esta re-interpretação faz parte de uma lógica iorubá.

58 Graciosamente, Ralph Waddey me concedeu algumas cópias de gravações (em áudio) de rezas que ele gravou nas décadas de 1970 e 1980.

Este artigo não procurou ser a "última palavra" sobre os sambas de caruru. E muito ao contrário, ele é apenas um começo. Ainda é necessário um apanhamento histórico bem mais profundo (que contemple também mais fontes orais), assim como uma pesquisa etnográfica que entenda melhor as diferenças entre as rezas de um santo para outro. Discutirei, em trabalhos futuros, todos estes e outros aspectos. Nós acadêmicos sabemos ainda bem pouco sobre esta tradição rica e antiga; procurei apenas chamar a atenção a ela. Vale ressaltar um dos pontos principais do artigo: o samba de caruru, embora "pouco conhecido" nos meios acadêmicos, tem exercido um papel fundamental em terras baianas por séculos. Para terminar cabe frisar que comecei a pesquisar no Recôncavo porque queria saber mais sobre o samba, não os santos católicos. Porém logo vi que devido à íntima ligação dos santos com o samba, teria de estudar o samba através dos santos. Deste modo vale perguntar: o que mais podemos aprender sobre a música ao estudarmos a religiosidade no Recôncavo e o que mais compreendemos sobre a religiosidade ao investigarmos a música? Há mais: até que ponto são temas distintos?

Referências

- Almeida, Sheila Cristina Pereira de, e Lucilene Reginaldo. 2010. "Memória do samba de roda da matinha". Anais do XIV Seminário de Iniciação Científica da Universidade Estadual de Feira de Santana (disponível em <http://www.uefs.br/semic/cd/resumos/446.pdf>). Feira de Santana: UEFS.
- Apter, Andrew. 1991. "Herskovits's Heritage: Rethinking Syncretism in the African Diaspora." In *Syncretism in Religion: A Reader*, Anita M. Leopold e Jeppe S. Jensen (orgs.), 160-184. London: Equinox.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 1981. *Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes.
- Brandt, Max H. 1998. "Venezuela" In *Garland Encyclopedia of World Music*. Volume 2: South America, Mexico, Central America, and the Caribbean, Dale A. Olsen e Daniel Sheehy (orgs.), 523-546. New York: Routledge.

_____. 2007. "Drumming for San Juan in Barlovento and Beyond: African-Venezuelan Percussion Ensembles". In *Music in Latin America and the Caribbean: an Encyclopedia History: Performing the Caribbean Experience*, Vol. 2, Marlena Kuss (org.), 463-472. Austin: University of Texas Press.

Brazeal, Brian. 2010. "A Goat's Tale: Diabolical Economies of the Bahian Interior". In *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic World*, Andrew Apter and Lauren Derby, 267-293. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Câmara Cascudo, Luís da. 1968. *Calendário das festas*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

Carmo, Raiana Maciel do. 2009. "A política de salvaguarda do patrimônio imaterial e os seus impactos no samba de roda do Recôncavo Baiano". Dissertação de mestrado, UFBA.

Christian, William A., Jr. 1989. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2006. "Catholicisms". In *Local Religion in Colonial Mexico*, Martin Austin Nesvig (org.), 259-268. Albuquerque, EUA: University of New Mexico Press.

Couto, Edilece Souza. 2006. "Festejar os santos em Salvador: tentativas de reforma e civilização dos costumes (1850-1930)". In *Formas de crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Lígia Bellini, Evergton Sales Souza e Gabriela dos Reis Sampaio (orgs), 273-297. Salvador: Corrupio, EDUFBA

Davis, Martha Ellen. 1981. *Voces del purgatorio: estudio de la salve dominicana*. Santo Domingo, Dominican Republic: Museo del Hombre Dominicano.

_____. s.d. "Diasporal Dimensions of Dominican Ritual Music". Manuscrito inédito.

- Döring, Katharina. 2002. "O samba de roda do Sembagota: Tradição e contemporaneidade". Dis-sertação de mestrado, UFBA.
- _____. 2004. "O samba da Bahia: Tradição pouca conhecida". *ICTUS* 5:69-92.
- Ferreira, Luzia Gomes, e Joseania Miranda Freitas. 2010. "O samba de roda na celebração de Nossa Senhora da Boa Morte em Cachoeira - Bahia". *Políticas Culturais em Revista* 1(3):37-46.
- Hoornaert, Eduardo. 1984. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense.
- Iyanaga, Michael. 2010. "Old Saints in the New World: Towards an Afro-Brazilian Folk Catho-licism." Paper do Latin American Studies Conference no Riverside, Califórnia.
- Lima, Rossini Tavares de. 1961. Alguns complexos culturais das festas joaninas. *Revista Brasileira de Folclore* 1(1):17-28.
- _____. 1971. *Folclore das festas cíclicas: Carnaval, Semana Santa, Festa de Santa Cruz, São João, Natal*. São Paulo: Irmãos Vitale.
- Lima, Vivaldo da Costa. 2005. *Cosme e Damião: O culto aos santos gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio.
- Jesus, Elivaldo Souza de. 2006. "‘Gente de promessa, de reza e de romaria’: experiências devocionais na ruralidade do Recôncavo Sul da Bahia (1940-1980)". Dissertação de mestrado, UFBA.
- Lindley, Thomas. 1805. *Narrative of a Voyage to Brasil*. London: J. Johnson, St. Paul's Church-Yard.
- Marques, Francisca. 2003. "Samba de roda em Cachoeira, Bahia: Uma abordagem etnomusi-cológica". Dissertação de mestrado, UFRJ.
- McAlister, Elizabeth. 2002. *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley: University of California Press.

- Nobre, Cassio. 2008. "Violas nos sambas do Recôncavo Baiano". Dissertação de mestrado, UF-BA.
- _____. 2009. "Violas nos Sambas do Recôncavo Baiano". *Pacific Review of Ethnomusicology* 14 (disponível em <http://www.ethnomusic.ucla.edu/pre/Vol14/Vol14html/V14Nobre.html>).
- Omari, Mikelle. 1979. "Ère Ibéjì Ritual and Imagery: West African Yorùbá Retentions in Brazil." *Minority Voices* 3(2):59-71.
- Parés, Luis Nicolau. 2007. *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Peixoto, Afrânio. 1947. *Livro de Horas*. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora.
- Querino, Manuel. 1938. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Reis, João José. 2002. "Tambores e temores: A festa negra na Bahia na primeira metade do Século XIX". In *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*, Maria Clementina Pereira Cunha (org.), 101-155. Campinas: Editora da Unicamp, CECULT.
- Sandroni, Carlos, e Marcia Sant'Anna, eds. 2006. *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Dossiê IPHAN 4. Brasília: IPHAN.
- Szwed, John F., e Roger D. Abrahams. 1976. "After the Myth: Studying Afro-American Cultural Patterns in the Plantation Literature." *Research in African Literatures* 7(2):211-232.
- Tavares, Odorico. 1964 [1951]. *Bahia: Imagens da terra e do povo*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Thornton, John K. 1988. "On the Trail of Voodoo: African Christianity in African and the Americas". *The Americas* 44(3):261-278.

Verger, Pierre. 1999 [1981]. Notícias da Bahia de 1850. 2ª edição. Salvador: Corrupio.

Waddey, Ralph. 1981. "'Viola de Samba' and 'Samba de Viola' in the 'Reconcavo' of Bahia (Brazil) Part II: 'Samba de Viola.'" *Latin American Music Review* 2(2):252-279.