



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo

Debora Simões de Souza Mendel

**‘TEM, TEM, A BAIANINHA TEM’: De prática cotidiana, comida de
orixás a patrimônio cultural**

São Gonçalo

2014

Debora Simões de Souza Mendel

‘TEM, TEM, A BAIANINHA TEM’: De prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural

Dissertação apresentada como requisito parcial obtenção de título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Orientadora: Prof. Dra. Joana D’arc do Valle Bahia

São Gonçalo
2014

Debora Simões de Souza Mendel

**TEM, TEM, A BAIANINHA TEM': De prática cotidiana, comida de orixás a
patrimônio cultural**

Dissertação apresentada como requisito parcial
obtenção de título de Mestre, ao Programa de Pós-
Graduação em História Social, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração:
História Social do Território.

Orientadora: Prof. Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia
Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo – UERJ

Banca Examinadora: Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Daniel Bitter
Universidade Federal Fluminense – UFF

São Gonçalo
2014

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo à pessoa que com toda paciência compreendeu minhas ausências e contribuí para a realização desta jornada. Ao amor da minha vida, Luís Gustavo Mendel.

AGRADECIMENTOS

O trabalho de pesquisa mostrou-se uma tarefa em conjunto, em que precisei da colaboração de determinadas pessoas. Sem elas esse estudo não seria o que é, ou seja, foi um projeto realizado em conjunto.

Primeiramente, agradeço às baianas de acarajé, pois estas são a base da pesquisa. As conversas, os quitutes, o carinho, atenção que recebi destas no decorrer do trabalho etnográfico. Agradeço especialmente as baianas de acarajé Mary, Tânia, Jurivina, Maria das Graças, Cláudia, Luzia, o baiano Cuca que com paciência e muita dedicação me ensinaram fundamentos do Ofício. Agradeço porque por muitas vezes elas deixaram de lado o tacho com o dendê quente para me apresentarem valores próprios deste trabalho. Agradeço a baiana de acarajé e atual presidente da ABAM Rita dos Santos, por nossas entrevistas e conversas na sede da instituição e também, no Memorial das Baianas. Porque mesmo com tantas responsabilidades me deu a atenção mais que necessária.

Às baianas de acarajé do Rio de Janeiro, os valiosos momentos de conversa na ABAM- Rio, aos convites para os seminários e para as formaturas das turmas de baianas, enfim, por toda atenção, principalmente à Analys d'Oya, atual presidente da instituição.

Agradeço à Maura Cristina da Silva por partilhar comigo sua experiência de vida e força. Com muita simpatia me apresentou a cidade de Salvador, deixando tudo muito familiar.

Agradeço à minha orientadora e amiga a professora Joana Bahia, por toda dedicação, pelos caminhos indicados, pelos longos dias de trabalho, pela total disponibilidade. Sou grata por todo cuidado que ela teve com nosso trabalho, sua seriedade e responsabilidade foram fundamentais para minha formação, posso afirmar que essa jornada de aprendizagem foi guiada por ela.

Foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa as contribuições e apontamentos dos professores, Rui Aniceto Fernandes e Daniel Bitter.

À minha família, meus pais e irmãos, por me acompanharem e pelo imenso amor que dedicam a mim.

À Helena Maria Ramos, pela infinita boa vontade, atenção e amor constantes na minha vida.

Ao meu irmão e amigo, Rafael Ramos, pelas inúmeras ajudas, pelas palavras de incentivo e por ser uma fonte de inspiração.

À minha amiga, Juliana Teixeira por cuidar de minha no decorrer deste processo de pesquisa, pelo carinho e constante preocupação.

Aos amigos da vida, por entenderem minhas inúmeras ausências, em especial, à Juliana Novais e Cláudia Oliveira por fazerem parte da minha família.

Aos amigos que fiz no mestrado pelos nossos momentos de alegria, cansaço e muitas aflições, que fizeram parte da nossa trajetória. Em especial, Thiago Turíbio que se revelou um grande companheiro.

Aos amigos da graduação que me acompanham até hoje. Bruno Rodrigues Pimentel, Fillipe Portugal, Juliene Tardelli, Julianna Oliveira, Gabriel Mourão, e outros, que estiveram comigo.

Na Conceição da Praia tudo é bonito,
Tem samba, tem batuque, tem candomblé,
Tem capoeira meu bem, abará e acarajé.

Tem baiana formosa de bata rendada,
De brincos de ouro e sandália enfeitada,
Como requebra bem,
Quem me dera,
Ai, se eu pudesse ir à Conceição também.

Ver jogar capoeira,
Ver roda de samba,
E a nega do acarajé,
Eu não perco meu bem esta fé,
De um dia ir a Conceição,
Ver na roda de samba,
Nego se embolando na areia, no chão.

(Conceição da Praia – *Dilu Melo; Oldemar Magalhães*, 1949).

RESUMO

MENDEL, Debora Simões de Souza. 'TEM, TEM, A BAIANINHA TEM': De prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural. 2014. 212 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

A presente pesquisa tem como ponto de partida o Ofício das Baianas de Acarajé, seu título de Patrimônio Cultural do Brasil recebido em 2004. O foco central é compreender as baianas de acarajé como sujeitos históricos que articulam diferentes meios para valorizarem seu ofício para além de uma valorização institucional. Para tanto, apresentamos duas instituições que representam as baianas de acarajé: a Federação Nacional de Culto-Afro Brasileiro (FENACAB), em menor medida; e a Associação das Baianas de Acarajé Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM), esta última mais atuante. Através da metodologia da observação participante foi realizado o trabalho de campo, principalmente, na cidade de Salvador. O objetivo é apresentar e problematizar a construção das narrativas das baianas de acarajé com base no desenvolvimento dos argumentos que justificam o Ofício como referência cultural. Entendemos o Ofício como um patrimônio negro ligado a religiosidade afro-brasileira.

Palavras chave: Ofício das baianas de acarajé. Patrimônio imaterial. Candomblé.

ABSTRACT

This research has as its starting point the Ofício of the Baianas de Acarajé his title of Cultural Heritage of Brazil received in 2004. The central focus is to understand the baianas de acarajé as historical subjects that articulate different ways to value their office beyond institutional valuation. Therefore, we present two institutions that represent the baianas de acarajé : the Federação Nacional de Culto-Afro Brasileiro (FENACAB), to a lesser extent, and the Associação das Baianas de Acarajé Mingau, Receptivos e Similares in the State of Bahia (ABAM), the latter more active . Through the methodology of participant observation fieldwork was conducted primarily in the city of Salvador. The objective is to present and discuss the construction of narratives of baiana de acarajé based on the development of the arguments justifying the office as a cultural reference. Understand the office as a black african - heritage linked to Brazilian religiosity.

Key-words: Office of Baiana de acarajé. Intangible heritage. Candomblé

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Mapa do Ponto de Acarajé da baiana Tânia	202
Fotografia 2: Ponto da baiana Tânia	202
Fotografia 3: Acarajé da baiana Tânia	203
Fotografia 4: Tabuleiro da baiana Tânia	203
Fotografia 5: Preparação do Caruru	203
Fotografia 6: Preparação da Coca Branca	203
Fotografia 7: Preparação Pé de moleque	203
Fotografia 8: Evento, baiana Tânia e sua filha	204
Fotografia 9: Baiana Tânia com seus filhos e neta	204
Quadro 2: Mapa do Ponto de Acarajé da baiana Jurivina	205
Fotografia 10: Baiana de acarajé Jurivina, em seu ponto	205
Quadro 3: Mapa do Ponto de Acarajé do Baiano Cuca	206
Fotografia 11: Baiano de Acarajé Cuca	206
Fotografia 12: Tabuleiro do baiano Cuca	207
Fotografia 13: Acarajés de Xangô e de Iansã	207
Fotografia 14: Acarajés dos Erê	207
Fotografia 15: Entrada do Memorial das Baianas	208

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABAM	Associação das Baianas de Acarajé Mingau e Receptivos
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CNFCP	Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
DIP	Departamento de Patrimônio Imaterial
FENACAB	Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro
GTPI	Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MINC	Ministério da Cultura
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SESP	Secretaria Municipal de Serviços Públicos
UNESCO	A Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ: UM PATRIMÔNIO IMATERIAL	24
1.1	Patrimônio no Brasil: o contexto e as transformações	33
1.1.1	<u>Patrimônio Imaterial no Brasil: uma breve discussão bibliográfica</u>	39
1.2	Novas políticas públicas patrimoniais no Brasil	43
1.3	Redescobrimo o que tem no tabuleiro da baiana: inventários e salvaguarda	47
1.3.1	<u>O Dossiê Ofício das baianas de acarajé</u>	70
2	O “ACARAJÉ” DAS BAIANAS	75
2.1	Nas ruas com o acarajé: experiências de campo	79
2.1.1	<u>Tabuleiros e múltiplas baianas</u>	87
2.2	Acarajé da Tânia: histórias de vida e outros quitutes	97
2.3	Baiana Jurivina: acarajé do Nosso Senhor do Bonfim	110
2.4	Baiano Cuca: o tabuleiro como herança e o caruru de Iansã	118
3	ABAM E FENACAB: AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O ACARAJÉ	133
3.1	Associação das Baianas de Acarajé	143
3.2	Casas de Axé e filhas de Iansã: a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro e as baianas de acarajé	151
3.3	ABAM e FENACAB: como pensar o Ofício das Baianas de Acarajé	165
3.3.1	<u>Rodando a baiana: de quem é o acarajé?</u>	172
3.3.2	<u>“Jesus não comia acarajé. Tinha acarajé na ceia?”</u>	181
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
	REFERÊNCIAS	193
	FONTES	199
	ANEXO A	202
	ANEXO B	208
	ANEXO C	209
	ANEXO D	210
	ANEXO E	211

INTRODUÇÃO

Dez horas da noite, na rua deserta a preta mercado parece um lamento. Ê o abará na sua gamela tem molho ê cheiroso, pimenta da costa, tem acarajé.
Ô acarajé é cor, ô lá, lá iô vem benzer tá quentinho.
Todo mundo gosta do acarajé. O trabalho que dá para fazer que é.[...] Dorival Caymmi.

Em dez de dezembro de 2004, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) realizou o registro do Ofício das baianas de acarajé, no Livro dos Saberes, como Patrimônio Cultural do Brasil. Porém, essa data é um pequeno ponto num grande percurso que envolve as vendedoras de comidas de tabuleiro, as receitas destas comidas, os significados na esfera religiosa, a ocupação do espaço público, os objetos que compõem a imagem delas, dentre outras questões.

As baianas de acarajé só receberam um reconhecimento e valorização mais vastos na sociedade brasileira a partir da década de quarenta do século XX. Conforme foi se processando a aceitação social do seu trabalho, as baianas de acarajé converteram-se em símbolos da cultura baiana. Em decorrência desse processo, a baiana de acarajé, nos últimos anos, tem sido apresentada como modelo da boa receptividade e marca da simpatia baiana. Ela representa a Bahia no mundo, como consta no parecer técnico do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN (IPHAN, 2004, p. 5).

Sendo assim, esta pesquisa tem como ponto de partida o processo e a conquista do título de Patrimônio Cultural Brasileiro do Ofício das baianas de acarajé, porém o foco está nas próprias baianas de acarajé como sujeitos históricos que articulam diferentes meios para estimarem seu ofício, para além de uma valorização institucional. Acreditamos que as baianas se articulam politicamente, principalmente através da Associação das Baianas de Acarajé Mingau e Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM¹) e, em menor medida, juntamente com a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), buscando, assim, formas de valorização do seu ofício.

Ao utilizar as narrativas das baianas de acarajé como fontes orais, pretendo provar que há um movimento de valorização do ofício, que é interno e tem como base as próprias

¹ Na época da sua fundação, a ABAM se chamava ABA (Associação das Baianas de Acarajé).

baianas. Quanto ao foco do trabalho, o que o relaciona com a questão patrimonial seria pensar o contraponto entre algo formal institucionalizado: o reconhecimento da contribuição dos saberes das baianas de acarajé para a construção e constituição do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) e o cotidiano das baianas de acarajé, com suas formas de valorizar e proteger esse saber.

No campo institucional, desenvolveremos uma discussão no âmbito patrimonial, centrada nos bens de natureza imaterial, visando às seguintes questões: o contexto do processo de reconhecimento dos patrimônios imateriais no Brasil, os debates e as transformações que levaram ao movimento de registro de bens dessa natureza, as publicações institucionais referentes às políticas públicas sobre o tema, como, por exemplo, a publicação do Decreto Federal 3.551, de 2000, que instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Para apresentar e entender esses dois planos, as fontes utilizadas no presente estudo são de natureza escritas e orais. As primeiras são fontes produzidas nos inventários, cujo produto foi o título do Ofício, além de decretos relacionados ao patrimônio imaterial e à constituição de 1988, especialmente os artigos 215 e 216, que tratam dos bens materiais e imateriais, destacando a importância das diferentes dimensões dos patrimônios imateriais, desde que sejam “portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p. 107)².

Um dos momentos cruciais na minha escolha e apreço pelo objeto aqui tratado foi haver lido, no parecer consultivo, o que poderia ser denominado de mito de origem do acarajé no universo simbólico do candomblé. No parecer, está presente o depoimento de Nancy Souza, do Terreiro Ilê Axé Opô Aganju, que, em entrevista no ano de 2001 para o processo de patrimonialização do Ofício das baianas de acarajé, narrou a história de Xangô e suas esposas Oxum e Oiá (Iansã), primeira e segunda esposas, respectivamente.

A narrativa de Nancy é longa e não será reproduzida aqui, mas é importante destacar que Xangô comia o acarajé preparado apenas por Oxum e, Iansã, como criada, ao descobrir o que seu senhor comia, teve que se casar com ele. O que chamou minha atenção na narrativa mítica foi o fato de os deuses apresentarem características humanas, que não colocam em dúvida a divindade dos orixás. Estratégias, desejo sexual e mentira são alguns dos elementos que cercam o mito de origem dessa comida, tornando-a muito interessante.

² O parágrafo em questão foi acrescido pela Emenda Constitucional N° 48, de 2005.

Quanto à definição de Ofício das baianas de acarajé, presente na Certidão do IPHAN (2004), esta indica a relação do acarajé com Iansã e Xangô, conforme descreveu Nancy:

É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia [...] No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas-de-santo- dedicadas ao culto de Xangô e Oiá (Iansã) (IPHAN, 2004, p. 1).

Em relação à confecção do trabalho, para a elaboração do pré-projeto, exigido no processo seletivo da turma de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ/FFP, analisei as fontes orais, principalmente as produzidas no decorrer dos inventários já citados, presentes no acervo audiovisual do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), no Rio de Janeiro. Entretanto, assim que ingressei no corpo discente, o acervo fechou para reforma e, do mesmo modo, permaneceu ao longo do ano de 2012. Contudo, a pesquisa não podia esperar, foi então que comecei a buscar caminhos alternativos e um deles foi entrar em contato com as próprias baianas de acarajé.

No primeiro momento, procurei as baianas de acarajé que atuam no Rio de Janeiro e foi assim que comecei minha inserção no grupo. Em decorrência disso, realizei visitas à Associação das Baianas de Acarajé do Rio de Janeiro, onde entrevistei duas delas na sede da ABAM- Rio: Rosa de Velloso e Analys Ramos (presidente da ABAM do Rio de Janeiro). Com esses contatos e entrevistas, teve início a rede de colaboradores que alicerçam minha pesquisa com as construções narrativas dos mesmos.

A partir daí, passei a circular, fisicamente e virtualmente, no grupo das baianas de acarajé do Rio de Janeiro e de Salvador, sendo este último local onde concentrei minha pesquisa de campo. Com as dificuldades de acesso à fonte documental, tornou-se necessário não apenas a consulta às fontes orais, mas a realização de trabalho etnográfico junto às baianas de acarajé da cidade de Salvador. Um desafio cujo produto final foi uma significativa experiência etnográfica.

Para estudarmos o Ofício, deve-se compreender essa atividade como prática de um grupo, que tem seu surgimento num contexto histórico específico. Esse ofício mescla uma complexidade de elementos ligados ao candomblé e a um mundo alimentício mercadológico que sofreu inúmeras intervenções ao longo dos anos. Sobre a inserção do ofício no Brasil, o próprio documento, que concedeu o título de patrimônio ao Ofício, apresenta que: “a feitura do acarajé foi trazida pelas escravas negras no período colonial e tem sido reproduzida no

Brasil há vários séculos. Na maior parte do tempo foi transmitida oralmente por sucessivas gerações” (IPHAN, 2004, p. 1).

O Registro desse bem compreende mais do que a baiana ou o próprio acarajé, abarcam os seguintes aspectos: as formas de preparo das comidas, com diferenciações entre comida e oferta religiosa e, também, da comida vendida nos pontos públicos; os elementos que compõem a indumentária própria da baiana, o preparo dos tabuleiros, os pontos onde se instalam; e, sobretudo, “os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local e nacional a esses elementos simbólicos constituintes da identidade baiana” (Ibid., p. 2).

Por toda a riqueza de detalhes do próprio registro do ofício, essa pesquisa pretende dar ênfase nos processos sociais empreendidos pelas baianas, no intuito de valorizar esse ofício; sem descartar, contudo, uma análise dos elementos que compõem a baiana e seu tabuleiro, refletindo sobre os elementos materiais e simbólicos que ligam as baianas à identidade destes. Outro ponto importante deste trabalho é a problematização dos discursos produzidos pelas próprias baianas, elaborados com o intuito de legitimar o ofício e, também, os difundidos nos documentos do IPHAN.

Dentre os trabalhos que são essenciais para se pensar nas baianas de acarajé, está a tese de doutorado de Gerlaine Martini (2007), na qual autora investiga as imagens construídas sobre as baianas de acarajé, desde as produzidas no século XVIII até os dias atuais. A autora analisou os diferentes aspectos e elementos históricos da construção da imagem que temos atualmente de baiana de acarajé. Um ponto substancial do trabalho é a descrição dos elementos que integram a indumentária da baiana, com as possíveis origens e as diversas transformações desses elementos. Martini (2007) situa sua pesquisa “na articulação entre a etnografia e história, reiterando a ideia de uma Antropologia que não se expressa com mais plenitude separada da História” (MARTINI, 2007, p. 11).

A atuação das baianas de acarajé na venda de comida de tabuleiro, na cidade do Rio de Janeiro, foi o campo escolhido por Nina Bitar (2010) para o desenvolvimento do trabalho etnográfico da autora, que realiza uma análise das concepções de patrimônio, principalmente as das próprias baianas de acarajé, a partir dos discursos destas, salientando, também, as diversas dimensões semânticas que a categoria patrimônio tem a possibilidade de oferecer em diferentes contextos socioculturais. Segundo Bitar (2010, p. 1), um dos objetivos do trabalho dela foi realizar uma análise e apresentar uma descrição das consequências do processo de se formar como “baianas de acarajé”.

Gilmar Rocha (2007), em um estudo realizado sobre as baianas como representantes de uma identidade nacional, utiliza a iconografia de Cecília Meireles, a partir da ideia de construção de uma identidade brasileira no século XX. Sobre a relação das baianas de tabuleiro, em diferentes cidades brasileiras e as comidas votivas do candomblé, Raul Lody (1979) fornece relevantes contribuições. Lody (2002; 2003a) apresenta, respectivamente, os símbolos das baianas de acarajé e a ligação destas com os festejos que ocorrem na Bahia, ao longo do ano. Já na obra subsequente, o autor analisa os elementos que compõem a indumentária baiana. Além deste, outra pesquisadora, Maria Cunha (2011), a partir da sociologia, realizou uma pesquisa sobre a cultura e a construção da identidade da baiana, a partir das que trabalham na venda de comidas de tabuleiro.

Em relação à comida regional, mais especificamente a da Bahia, Vivaldo Lima (2010) a apresenta na utilização nas ruas e nos cultos de candomblé, a partir de diferentes fontes. Nessa coletânea de textos, há um específico sobre as baianas de acarajé. Além disso, Lima (2005) também apresenta as contribuições referentes às comidas utilizadas nos candomblés. Sobre a complexidade e diversidade das religiões afro-brasileiras, destaco as seguintes obras: Olga Cacciatore (1977); Prandi (2001, 2004, 2008); Gisèle Cossard (2008) e Stefania Capone (2009, 2010).

Para entender o Ofício das baianas de acarajé como um patrimônio negro transnacional, que foi construído e que está em constante formação nos fluxos e trocas pelo “Atlântico Negro”, utilizo como base teórica as concepções desenvolvidas por Paul Gilroy, no livro *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. O Ofício faz parte da cultura do Atlântico Negro, que foi formada a partir das relações e comunicações das populações negras. No constante fluxo e trocas culturais, criaram uma cultura que não se limita às fronteiras étnicas ou nacionais.

Uma das concepções centrais que perpassam e fornecem embasamento a este estudo é a “comida como cultura” (MONTANARI, 2008). Sendo assim, houve uma seleção aqui que exclui a denominação alimento e inclui a expressão comida, pois o alimento é algo associado a todos os seres humanos, é geral, necessário à sobrevivência; já a comida representa uma seleção com certas predominâncias e rejeições, “manifesta especificidades, estabelece identidades. Comida é o alimento transformado pela cultura” (DA MATTA, 1987, 1997, *apud* AMON; MENASCHE, 2008, p.15). Nesse sentido, a comida é cultura no processo de escolha dos ingredientes, quando é preparada, consumida, como apresenta Montanari (2008, p. 15-16).

O que importa não é a comida em si, mas todos os objetos, significações, modos, maneiras e comportamentos que são estabelecidos e que envolvem as comidas do tabuleiro da baiana. Nesse ponto, o conceito “sistema culinário” (MAHIAS, 1991, *apud*, GONÇALVES, 2007, p. 163-165) torna-se indispensável, por oferecer uma análise das relações dos objetos com suas representações, por levar em conta as relações de sociabilidade estabelecidas para e por meio das comidas e refeições, entre outras questões, que serão aprofundadas no segundo capítulo.

É importante, ainda, salientar a dimensão da comida como “prática de alimentação” e a relação desta com a construção das nossas identidades: entendo que o “comportamento relativo à comida” revela a cultura em que estamos inseridos, ideias estas apresentadas por Sidney Mintz (2001). A noção da comida como narrativa de um grupo é desenvolvida por Denise Amon e Renata Menasche (2008), no caminho de pensar a comida e as práticas de alimentação fundamentadas numa dimensão comunicativa.

As leituras apresentadas nos parágrafos anteriores serviram, entre outras coisas, para minha compreensão das experiências adquiridas no trabalho de campo. O tratamento com as fontes orais é bem específico e compreende um preparo, antes, durante e depois. Antes, na elaboração do relatório, base para as entrevistas e na preparação do equipamento apropriado; durante, na cordialidade com fontes que são colaboradoras da pesquisa, e, depois, com a transcrição das entrevistas.

Sobre o trabalho de campo em Salvador, este compreendeu as seguintes atividades: entrevistas com as baianas de acarajé; acompanhamento no dia-a-dia de venda no ponto de determinadas baianas de acarajé; reuniões de planejamento e avaliação da ABAM; visitas ao Memorial das Baianas, à sede da ABAM, à casa de uma das baianas, entrevistas para acompanhar a preparação da “venda”³ e também as feiras⁴ tradicionais de Salvador; levantamento e digitalização de fontes escritas da ABAM e da Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro e Baianas de Acarajé (FENACAB) e, por fim, visitas à FENACAB e pesquisa no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO- UFBA).

Ao todo foram coletadas diferentes entrevistas, compreendendo: as baianas de acarajé, a atual presidente da ABAM, as baianas de receptivos, um baiano de acarajé e o vice-presidente da FENACAB. É importante destacar que entendo as entrevistas como uma forma de construção de discursos produzidos pelos sujeitos históricos, que são fundamentais neste

³ Como é denominada a preparação das comidas que compõem o tabuleiro da baiana de acarajé.

⁴ Feira de São Joaquim e Sete Portas.

estudo. Concentrei minha atenção nos seguintes locais da cidade de Salvador: Pelourinho, Itapuã, Farol da Barra, praia da Barra, Bonfim e Rio Vermelho⁵.

No segundo ano de pesquisa, entrevistei uma baiana de acarajé do “bolinho de Jesus”⁶, em outras palavras, do “acarajé de Jesus”. Ela possui um ponto em frente à maior Igreja Universal da cidade de Salvador, conforme veremos no terceiro capítulo, ao apresentarmos o crescimento do neopentecostalismo em Salvador e a posição do “acarajé de Jesus” na “Guerra Santa” Reinhardt (2006), expressão utilizada para denominar os conflitos entre denominações evangélicas neopentecostais e as religiões afro-brasileiras, em todo o território nacional. Ao conversar com as baianas, percebi que a maioria tinha algo para falar em relação a essa prática, uma com mais veemência, como foi a emocionante conversa que tive com a baiana de acarajé Tânia Nery, quando ela contou que sofreu uma agressão verbal de um grupo de evangélicos na época em que trabalhava num evento religioso, conforme apresentaremos no segundo capítulo.

Na pesquisa de campo, foi utilizada a metodologia da “observação participante” (VALLADARES, 2007), tão empreendida em trabalhos de campo antropológicos. A observação participante tem sua base na relação de interação entre pesquisador/pesquisado. Mariza G. S. Peirano (1992) apresenta o lugar do trabalho etnográfico desde o início, no século XIX e as inúmeras crises e críticas que este sofreu ao longo dos anos pelas ciências sociais. A autora busca mostrar que o trabalho de campo é central na antropologia e possui certos aspectos mítico-históricos, problemáticas em torno da relação entre teoria e prática.

Tereza Pires Caldeira (1998) forneceu auxílio para pensar a voz ou a falta desta na elaboração do trabalho escrito, oriundo de uma experiência etnográfica. A autora apresenta diferentes críticas, principalmente as dirigidas aos antropólogos norte-americanos em relação à posição dos mesmos nos textos. A preocupação central dela é a relação entre o antropólogo (sua “experiência”), a elaboração do texto e a “análise dos dados”.

Segundo Tereza Caldeira, para repensar o “aumento da responsabilidade do antropólogo/autor no mundo contemporâneo, é impossível restringir as referências ao processo de produção de textos, como tende a fazer a maioria dos pós-modernos” (CALDEIRA, 1988, p. 157). Para a autora, a forma final do texto se define de acordo com o objeto e o tipo de análise que se deseja, a nova função do “antropólogo/autor, a busca do

⁵ Sobre a escolha dos locais, ver o segundo capítulo do presente estudo.

⁶ Baianas que geralmente são seguidoras de igrejas neopentecostais.

estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, além da definição crítica desses objetivos e a responsabilidade pelas suas escolhas” (Ibid. p. 157).

Para pensar todas as questões práticas da ida ao campo, um artigo do Roberto Da Matta (1973) forneceu auxílio. Da Matta apresenta as dificuldades pessoais enfrentadas por ele em campo e como processou determinados acontecimentos com o grupo com o qual pesquisou. Neste texto, o autor explicita aquilo que era obtido nas disciplinas acadêmicas, quando o assunto era campo, principalmente, as questões do dia-a-dia: onde dormir, o que comer, a distância, além da simpatia, rejeição, dentre outros.

A dissertação foi dividida em três capítulos e seus respectivos subitens. No primeiro capítulo, analiso o Ofício das baianas de acarajé como patrimônio negro e a valorização desse tipo de patrimônio no mundo. Será exposto o contexto das discussões patrimoniais, no Brasil, mais especificamente sobre patrimônio imaterial. Apresentarei as mudanças acerca do patrimônio no Brasil, com a inserção da categoria imaterial, pontuando que, no início das discussões sobre essa temática, já se falava em cultura popular, folclore (do movimento folclórico brasileiro), através de intelectuais, como Mário de Andrade.

Defendo, ainda, no primeiro capítulo, que o reconhecimento dos patrimônios imateriais, geralmente, ligados à população indígena e negra é resposta às lutas de movimentos sociais das ditas minorias. Se no passado, nas primeiras décadas do século XX, as políticas patrimoniais brasileiras centravam-se no patrimônio ligado a Portugal, atualmente, temos um movimento de valorização do patrimônio ligado à população negra, fazendo, o Ofício das baianas de acarajé, parte desse movimento. O patrimônio imaterial criou um novo campo político, no qual antropólogos, que geralmente são os responsáveis pelos inventários e pareceres, os sujeitos detentores do bem e os representantes do IPHAN, discutem, fazem alianças e, por muitas vezes, discordam.

Ao me aproximar das baianas de acarajé, pude observar como algumas delas se colocam nesses espaços de diálogo organizados pelo IPHAN. Observei, também, seus discursos, que são alicerçados em uma posição religiosa e política dentro do candomblé, sendo a “filha de Iansã e a dona do acarajé” as atuantes na Associação das Baianas de Acarajé, tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto em Salvador.

Adentrando-se nas políticas oficiais sobre patrimônios imateriais no Brasil, pode-se dizer que estas ganharam mais força no início do século XXI. Nos documentos que tratam desse assunto há, constantemente, a importância da presença dos sujeitos cujo bem patrimonial é referência cultural. Assim, o IPHAN tem a responsabilidade de promover esses encontros com as representantes das baianas de acarajé. Nem sempre esses momentos são

harmoniosos, há inúmeras divergências, nem sempre os dois lados concordam. Em outras palavras, é um campo político, permeado de relações de poder.

Pretendi, ainda, no primeiro capítulo, tanto apresentar como certas baianas compreendem o título de patrimônio como também a maneira que o assunto está sendo tratado institucionalmente. Através da análise da documentação, que foi produzida no decorrer do processo de patrimonialização do Ofício da baiana de acarajé, localizo os agentes envolvidos nos inventários⁷; os diálogos para a construção e elaboração do plano de salvaguarda; enfim, as fontes produzidas, escritas e audiovisuais. Ao falarmos da importância da baiana de acarajé para a sociedade baiana, pontuamos, por exemplo, os “lugares de memória”⁸ - utilizando a ideia de Pierre Nora (1997)- e os marcos, no calendário festivo, da cidade de Salvador, onde as baianas são essenciais.

O segundo capítulo foi o mais desafiador e, ao mesmo tempo, o mais empolgante, pois, ao elaborá-lo, pude, de certa forma, recordar o dia-a-dia no campo em Salvador, com os desafios, as conquistas e as boas conversas. Por alguns momentos, imaginei e senti novamente o cheiro de dendê tão forte nas ladeiras do Pelourinho e, por todo esse conjunto de sentimentos, percebi como fui acolhida por certas baianas de acarajé, a quem devo minha gratidão.

Sinto-me igualmente agradecida pelo carinho, atenção e pelos pequenos gestos, como o da baiana Maria das Graças, que trabalha com o tabuleiro há 34 anos em Itapuã, e que, depois da nossa entrevista, ofereceu-me um delicioso acarajé, perguntando com cuidado: “minha filha, você quer mais alguma coisa?”, ou mesmo, a baiana Mary, do Pelourinho, que todos os dias me recebia com um belo sorriso e me apresentava aos seus amigos, como “essa é uma pesquisadora do Rio e agora é minha amiga”. Com Mary foram tempos para compartilhar experiências pessoais, tristes e felizes, conselhos e era também o momento de se deliciar com uma cocada de maracujá. Enfim, hoje nossas conversas são realizadas através das redes sociais, pois ela me pediu que fizesse uma página para ela. Para isso confiou seus dados pessoais, então, criei a página na rede social. Um capítulo é pequeno para demonstrar todas as experiências vividas no decorrer da pesquisa.

Nessa parte, apresento e analiso determinadas experiências do trabalho de campo, com o objetivo de mostrar as diversidades dentro do grupo das baianas de acarajé, as

⁷ Sobre os processos de inventários que envolveram o acarajé, ver o primeiro capítulo do presente trabalho.

⁸ Memorial da Baiana e o Museu Gastronômico Baiana, ambos no bairro do Pelourinho, em Salvador. Em relação ao calendário: o Dia Nacional da Baiana de Acarajé, o dia de Santa Bárbara, entre outros dias festivos nos quais as baianas de acarajé são destaques.

diferentes relações sociais, assim como a relação destas com os elementos do ofício. Serão apresentados os objetos que compõem as baianas de acarajé, as comidas de tabuleiro, a relação destas com o candomblé e também, uma análise da construção das identidades do grupo em questão: as baianas de acarajé. Preferi delimitar, com o intuito de organizar três histórias de vida, então me concentrei nos baianos de acarajé Tânia, Jurivina e Cuca. As demais narrativas de outras baianas de acarajé complementarão as ideias levantadas.

Neste capítulo, haverá um panorama do cotidiano do trabalho com as comidas de tabuleiro, além de questões complexas que relacionam determinadas comidas com o universo simbólico do candomblé. Tal capítulo relaciona-se com o anterior por apresentar a complexidade de trabalhar com um patrimônio imaterial, que tem problemáticas bem diferentes dos patrimônios materiais. Os saberes presentes no Ofício das Baianas de acarajé sofrem transformações próprias de uma prática, que a todo o momento é apropriada e ressignificada.

Determinados assuntos eram constantes em diferentes narrativas, como, por exemplo, a importância das comidas de tabuleiro e suas ligações com certos orixás. Recomenda-se a leitura de *Santo também come* (LODY, 1979). Já a *Alimentação ritual* (LODY, 1975) mostrou o valor da seleção das comidas, cores e dias específicos de cada orixá. Um dos pontos que destaque é a presença, nas narrativas das baianas e nos documentos do IPHAN sobre o Ofício, da origem africana deste, problematizando, assim, a construção de uma “África mítica”, presente apenas no imaginário social, ou seja, a “África” como a origem e fonte de uma tradição (CAPONE, 2009; HALL, 2010; PINHO, 2004, 2010).

No terceiro capítulo, apresento e problematizo meu argumento central de que as baianas de acarajé buscam formas para valorizarem seu próprio ofício, para além do reconhecimento oficial, buscando o título de Patrimônio Cultural do Brasil. Identifico, também, através das narrativas das baianas, um processo de valorização, anterior ao registro concedido pelo IPHAN, no intuito de preservarem esse bem. As ações empreendidas pelas baianas com o objetivo de valorização do Ofício são, geralmente, organizadas pela ABAM, por isso, nessa parte, concentro-me na história dessa associação, nas articulações e nos discursos acerca de temas que envolvem o grupo representado. Antes da formação da ABAM, outra instituição que associava baianas de acarajé era a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), que se encontra num processo de esvaziamento, no que se refere à filiação desse grupo. A Federação associava as baianas, porque num passado apenas as filhas-de-santo realizavam esse Ofício, por isso, uma instituição centrada nas religiões afro-brasileiras representava essas mulheres.

Serão apresentadas, ainda, as redes das baianas de acarajé, ou seja, os meios em que elas se agrupam e se articulam com diferentes esferas da sociedade, na tarefa de divulgação e promoção do ofício. Os cursos, as alianças com empresas privadas e com políticos são alguns exemplos de articulações. Utilizo, ainda, como fontes escritas, documentos das duas instituições citadas anteriormente. Em uma delas tive mais acesso: a ABAM e pude consultar toda a documentação escrita da entidade em questão: atas (tanto da fundação, quanto de certas reuniões), estatuto da fundação, o mais atualizado, abaixo- assinados, documentos de prestação de contas, reportagens, contratos firmados com secretarias e empresas privadas, fichas de registro das baianas de acarajé, receptivos e mingau. Já na FENACAB, consultei boletins informativos, o estatuto mais atual e as carteiras de identificação dos filiados, tanto dos líderes religiosos como das baianas de acarajé.

Além desse conjunto de documentos, entrevistei os líderes das instituições, com objetivo de identificar os debates e desafios enfrentados pelo grupo. Nesse sentido, abordo a questão da liberação da venda do acarajé no Estádio Arena Fonte Nova, em Salvador, durante a Copa das Confederações e as consequências das campanhas e protestos liderados pela ABAM. Outro ponto é a prática do “bolinho de Jesus” e os discursos sobre o assunto. No intuito de contextualizar, apresento o crescimento do neopentecostalismo no Brasil e, em certa medida, em Salvador, (MARIANO, 2010). Apresento, ainda, os ataques públicos ocorridos entre essa vertente religiosa cristã neopentecostal e as religiões afro-brasileiras, sendo o acarajé o elemento que faz parte do movimento da “guerra santa”.

Enfim, ao longo de todo o trabalho, tratamos o acarajé e as demais comidas do tabuleiro como comidas de santo, que habitam, juntamente com as baianas e outros tantos elementos, as ruas de Salvador e de outros territórios. Os tabuleiros transformam a lógica territorial, são pontos referenciais de encontro para os passantes nos momentos de celebrações e, como bem apontou Lody (2002), não há festa sem comida. As cores, aromas, sabores, objetos, significados, assim como os saberes, os modos de servir, as relações sociais das baianas de acarajé, as transformações e as religiosidades fazem do tabuleiro um importante símbolo da cultura afro.

1 OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ: UM PATRIMÔNIO IMATERIAL

Pessoas vão se agrupando. A cada minuto um novo grupo chega: são crianças, jovens, adultos e idosos, todos arrumados esperam no Largo da Lapinha, na cidade de Salvador, o início das celebrações pelo Dois de Julho, independência do Estado da Bahia. Às seis horas da manhã, uma alvorada de fogos encanta os presentes, é um sinal de que os festejos das comemorações do Dois de Julho⁹ vão começar. Tempos depois, estátuas que representam o caboclo¹⁰ e a cabocla¹¹, símbolos da Independência do Estado, já estavam posicionadas em carros próprios, quase tudo pronto para o tão aguardado desfile iniciar. Os caboclos foram escoltados por guardas municipais e toda proteção era necessária, pois estes levariam todo o desfile. Na presença das autoridades estaduais e municipais, bandeiras foram hasteadas – a bandeira do Brasil, a da Bahia e de Salvador. Toca o hino da Independência da Bahia. Nesse momento, algumas pessoas estão emocionadas.

⁹ O Dois de Julho de 1823 foi a data em que o Estado da Bahia fez-se independente, depois de um longa guerra com o exército português. O marco foi a chegada do Exército Libertador, vindo do Recôncavo da Bahia até a cidade de Salvador. No ano seguinte, na mesma data, grande parte da população, marcadamente negra e mestiça, saiu às ruas para festejar o feito, como apresentou Santos (1995, p. 31), na etnografia sobre a festa do Dois de Julho. O recorte temporal, analisado pelo autor, vai do século XIX até os dias mais atuais, dando ênfase nos conflitos da população local contra o legado português: a “lusofobia”, passando pela inserção e o fortalecimento da figura do caboclo na festa, “a Festa do Caboclo, como popularmente é chamado o Dois de Julho, até o crescimento dos devotos do candomblé nesse festejo. As transformações do desfile cívico e as manifestações religiosas nesta data são apresentadas pelo autor, tanto através de reportagens de jornais do século XIX, quanto por relatos presenciados no decorrer do trabalho de campo.

¹⁰ Nas definições de Olga Cacciatore (1997), o caboclo, tanto feminino como masculino, pode ser o resultado da miscigenação do índio com o branco. Já no âmbito religioso, é “nome genérico para espírito aperfeiçoado de ancestral indígena brasileiro, representando um orixá ou a si próprio, o qual ‘baixa’ nos candomblés de caboclo, macumbas, catimbós, terreiros de umbanda e outros com influência ameríndia” (CACCIATORE, 1997, p. 74). Espírito indígena, presente na umbanda, no candomblé e no candomblé de caboclo e, na maioria dos terreiros da Bahia, todavia, a presença do caboclo nos terreiros considerados tradicionais, ou seja, aqueles que possuem um discurso marcado pela busca da pureza africana, é contraditória. Jocélio dos Santos (1995, p. 10) salientou que o discurso da pureza africana nos terreiros tem forte ligação com uma dissimulação da presença dos Caboclos, com o objetivo de delimitar uma pureza. Apesar disso, o Caboclo possui hoje um espaço nos diferentes terreiros de candomblé em Salvador. O autor analisa o processo de inserção destes nos candomblés, até mesmo nos nomeados como tradicionais, sendo assim, há um estatuto de posição política, símbolos religiosos, cosmologia das divindades, e de relações sociais. Foi um longo e complexo movimento de incorporação da figura do Caboclo nos cultos afro-baianos.

¹¹ Gerson Ledezma (2009), no artigo *Religiosidade cívica na Bahia*, aponta o Caboclo como o símbolo máximo da Independência da Bahia, conquistada depois de uma longa guerra no ano de 1923. O mesmo analisa a construção da valorização do Dois de Julho, em contraponto às comemorações da Independência do Brasil, mostrando, assim, a forma como a memória sobre esse festejo cívico tem uma importante mobilização. O carro alegórico do Caboclo, que abre o festejo, elemento importante de todo o desfile, foi construído em 1928, a partir de peças que os portugueses perderam no decorrer da guerra. Posteriormente, já no ano de 1840, foi elaborado o carro da Cabocla, o ícone feminino da Independência (LEDEZMA, 2009, p. 75).

Quando teve início o cortejo cívico, já não era possível diferenciar os grupos que estavam chegando, pois já havia se transformado em uma densa multidão. Muitas pessoas carregavam pequenas bandeiras de papel, tanto do Brasil quanto da Bahia. Nas varandas das casas onde o cortejo passava, pessoas estavam acenando nos espaços enfeitados para aquele momento. Bandas de diferentes instituições tocaram no decorrer do dia. Muitos protestos também marcaram esse momento, pois naquele ano, o de 2012, os professores estaduais, municipais e universitários, fizeram uma longa e movimentada greve. Determinados partidos políticos se fizeram bem presentes, com bandeiras e camisetas com candidatos à prefeitura, pois as eleições¹² já estavam às portas. Encenações teatrais, com um pomposo Dom Pedro II, crianças fantasiadas apresentavam os heróis da guerra ou mesmo a guerreira Maria Quitéria¹³. Muitos eram os soldados mirins.

No começo da tarde, a multidão que acompanhava o desfile cívico já havia passado pelas ladeiras do Pelourinho. Dei uma parada próxima ao Elevador Lacerda. Entre os muitos elementos que compunham aquele cenário, um chamou mais a minha atenção: uma barraca com um homem, que depois eu vim a descobrir que era um Babalorixá¹⁴ que estava passando, levando “umas folhas dos caboclos, que são de descarrego, além de milho branco, que é de oxalá, arroz, que é de Iemanjá e a água, que é de Oxum e Iemanjá”¹⁵

Ao som de trombetas, pratos e tambores, duas baianas¹⁶ com indumentárias¹⁷ específicas para festas, rodando a saia e com um belo sorriso, acompanhavam o carro dos

¹² Em outubro de 2012, Antônio Carlos Magalhães Neto vence as eleições, no segundo turno, para prefeito de Salvador. Disponível em: < <http://g1.globo.com/ba/bahia/apuracao/salvador.html> > Acesso em: 10 dez. 2012.

¹³ Maria Quitéria, vestida com roupas masculinas e com um novo nome, lutou como soldado na Guerra da Independência e nesta destacou-se. Em dois de julho de 1823, ela participou do desfile das tropas brasileiras em Salvador e foi aclamada no Largo da Soledade. Neste lugar há uma estátua em sua homenagem (BAHIA, 2011, p. 52).

¹⁴ *Babalorixá* é um termo usado para identificar o chefe de um terreiro de candomblé (CACCIATORE, 1997, p. 59). Termo que corresponde também a pai de santo.

¹⁵ Roberto Capistrano, babalorixá, em entrevista concedida à Secretária de Comunicação Social do Estado da Bahia (Secom- BA), no dia de julho de 2012. Disponível em: < <http://youtube.com/watch?v=GTNWoECJvgU> > Acesso em: 12 de dez. 2012.

¹⁶ Depois tive oportunidade de conhecer uma das baianas que desfilaram como destaque no Dois de Julho: a baiana de receptivos Marinalva (esta diariamente recebe, com simpatia, os visitantes no Memorial das Baianas, no Centro Histórico de Salvador, Pelourinho).

¹⁷ No livro *À mesa com Carybé* Lody (2007), diferencia o traje do cotidiano do tabuleiro do utilizado em dias de festas. Na análise referente ao pano da costa, Lody (1977) ao mesmo tempo em que apresenta os trajes utilizados por devotas no âmbito religioso do candomblé, também descreve a indumentária das baianas vendedoras de quitutes, na cidade do Rio de Janeiro e em Salvador. O autor ressaltou a força das mulheres no candomblé, relacionando-as com os objetos que as compõem: “é evidente a marca e força femininas nas roças de Candomblés, sendo através de atividades, procedimentos e maneiras de trajar que o poder da mulher é fixado,

caboclos. As denominadas baianas possuem participação especial no ciclo de festas¹⁸ da cidade de Salvador, como, por exemplo, a Festa de Santa Bárbara – padroeira das baianas de acarajé -, e a Festa do Nosso Senhor do Bonfim¹⁹. Essa questão será desenvolvida posteriormente.

Jocélio dos Santos (2005b) identifica a forte presença de líderes de diferentes terreiros de candomblé em Salvador, na festa de Santa Bárbara, no dia quatro de dezembro, “a participação do povo de santo na festa de santa Bárbara ocorria desde a segunda metade do século XIX” (SANTOS, J., 2005b, p. 34). Como apresentou Santos (2005), em Salvador, no mês de dezembro, muitos terreiros realizam festas em homenagem à Iansã, e devotos ligados a essa divindade fazem suas próprias homenagens, assim como distribuição de acarajés e caruru²⁰ nas ruas, como foi representado no documentário.

Na reportagem, cujo título é “Terreiros batem hoje para Iansã”, publicada no Jornal da Bahia, em 04 de dezembro de 1978, podemos ver uma sucinta descrição dos preparativos da festa, havendo, também, uma menção às festividades que ocorrem no mesmo período para Iansã: “Hoje é dia de Santa Bárbara. Dia de Iansã, os terreiros vão bater e os orixás render homenagem à padroeira. Mas o ponto alto da festa está programado para o mercado de Santa Bárbara”²¹ (Jornal da Bahia, 1978). Em outro periódico, há referência aos festejos para Iansã, ocorridos nos terreiros de candomblé, em Salvador, no mesmo período em que são realizadas as comemorações pelo dia de Santa Bárbara, no jornal Diário de Notícias²² de 23 de novembro de 1975²³, foi publicada uma reportagem de título: “Povo nervoso espera pelo dia

mantendo os valores e os fundamentos religiosos e sociais norteadores da perpetuação do ‘Axé’ (força mágica)” (LODY, 1977, p. 3). O “traje de baiana” é o nome dado ao conjunto de roupas utilizadas pela filha-de-santo nas cerimônias religiosas em que os orixás estão presentes (Ibid., p. 4).

¹⁸ Sobre o ciclo de festas públicas da cidade de Salvador, ver o segundo capítulo do presente trabalho.

¹⁹ A Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim foi inscrita no Livro de Registro das Celebrações, no ano de 2013. Ver: IPHAN. Festa do Bonfim: A maior manifestação religiosa popular da Bahia. Brasília, DF: Iphan, 2013.

²⁰ A receita de caruru tem como base o quiabo e os temperos: castanha, amendoim, camarão, cebola, sal e um pouco de azeite de dendê, como apresentou a baiana de acarajé Tânia, em conversa na cozinha, enquanto a mesma preparava a “venda”. Segundo ela, a incorporação do caruru no acarajé é recente e ainda hoje há baianas de acarajé que não colocam o caruru. No processo do trabalho de campo, tive diversos encontros com a baiana Tânia, que muito contribuiu para este trabalho. Muitas dessas contribuições serão apresentadas no segundo capítulo. NERY, Tânia. Entrevista concedida a Débora Simões de Souza no dia 19 de julho de 2012.

²¹ Disponível em: <<http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1978-12-04-r.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

²² Disponível em: http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1975-11-23_r1.pdf. Acesso em: 21 jan. 2014.

²³ Na época das duas reportagens, as comemorações dirigidas à Santa Bárbara duravam três dias. Em 4 de dezembro, a procissão, com a imagem de Santa Bárbara, saía do Mercado, que também levava seu nome, localizado na Baixa do Sapateiro e segue em direção à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, no Pelourinho, onde

de Iansã”. No decorrer do texto, a orixá Iansã e a santa Bárbara se confundem. Podemos ler uma descrição das festas às duas divindades nas ruas de Salvador, como também, uma indicação de como ocorrem esses festejos no espaço do terreiro.

Mas, os festejos não se prenderão exclusivamente ao Mercado pois na maioria dos candomblés, a Santa, conhecida no ritual africano como Oyá e no Brasil como Yansã [sic], será lembrada com as ofertas, sacrifícios, e louvores seguidos de canto e dança, destinadas a provocar sua aparição nos corpos dos filhos em transe (Diário de Notícias, 1975).

Por todo o trajeto do cortejo cívico das comemorações do Dois de Julho no ano de 2012, era possível avistar pontos de baianas de acarajé, até porque, como salientou Lody (2012), não é possível ter uma festa sem comida. Para o autor, nas festas de Largo, os tabuleiros das baianas demarcam a posição dos grupos que se reúnem onde se canta, dança o samba de roda ²⁴ e rememoram festas já passadas. Nesse sentido, esses espaços são, por definição, locais de fortalecimento das relações sociais. Tal como o Ofício das baianas de acarajé, o samba de roda do Recôncavo baiano também conquistou o título²⁵ de patrimônio cultural²⁶, fortalecendo, assim, o processo de valorização da cultura afro ligado à religiosidade.

O samba de roda não pode ser dissociado das festas de largo realizadas no Recôncavo, assim como da forte presença nas festas nos terreiros de candomblé. Lody (1977) pontuou a importância do samba de roda nas festas dedicadas aos caboclos dentro do espaço sagrado do terreiro. Tudo indica que os caboclos possuem uma afeição ao samba, sobretudo e mais especificamente nos tipos que utilizam a viola. Nas festas abertas ao público de homenagem

era celebrada uma grande missa e, posteriormente, seguia para o Quartel do Corpo dos Bombeiros. Já no dia seguinte, havia muita música e rodas de samba dentro e nas imediações do Mercado e, fechando o ciclo, no dia 6, era distribuído, pelas ruas, um grande caruru (Diário de Notícias, 1975).

²⁴ A diferença entre samba de caboclo e samba de roda é que o primeiro é realizado no barracão, o espaço do terreiro; e o segundo realizado, muitas vezes, fora do terreiro, mas as cantigas são as mesmas. Além disso, no samba de caboclo pode haver incorporação pelos filhos de santo e consultas para o público, tendo também brincadeiras, cantorias e danças. Ver: Gonçalves, Maria Alice Rezende. A brincadeira no terreiro de Oxossi. Um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio. Dissertação de Mestrado (Sociologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990, pp.137-140.

²⁵ O Samba de Roda praticado no Recôncavo baiano foi inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão, em 05 de outubro de 2004 (IPHAN, 2006).

²⁶ Sobre as transformações advindas do registro do samba como patrimônio e as políticas de salvaguarda ocorridas na comunidade praticante da manifestação cultural, numa abordagem etnomusicológica, ver: CARMO, Raiana Alves Maciel do. A política de salvaguarda do patrimônio imaterial e os seus impactos no samba de roda do recôncavo baiano. Dissertação de Mestrado (Música), Universidade Federal da Bahia, 2009.

aos caboclos²⁷, conhecidos, como toques, a utilização de um samba de viola é essencial. É comum o samba acontecer após as festas de candomblés do rito nagô ou angola. Em certas circunstâncias, já faz parte do protocolo do terreiro, em outros casos, como uma ação espontânea, que pode variar de acordo com o ânimo e a disposição dos indivíduos (IPHAN, 2006). As rodas de samba ocupam lugares diversos, no espaço público ou no espaço privado dos cultos fechados. Nos terreiros, estas ali se encontram, pois, esta prática faz parte do cotidiano das ruas, festas e cultos afro-baiano. A figura do caboclo citada tanto para falarmos do samba de roda quanto para mencionarmos as comemorações do Dois de Julho em Salvador é analisado, sobretudo, em sua inserção na religiosidade afro-baiana por Jocélio dos Santos (1995).

Oficialmente, a festa do Dois de Julho termina na Praça do Campo Grande, com uma encenação teatral, com direito a cavalaria e um personagem emblemático, D. Pedro II. Novamente as autoridades políticas estavam presentes, com certo isolamento policial. É importante sublinhar que nem sempre as autoridades da política oficial participavam das comemorações. No início, a Festa do Caboclo era organizada e realizada pelo povo e para o povo. A apropriação, por parte da elite política, a festa e, conseqüentemente, a exclusão da população negra e mestiça das comemorações foi foco de estudo de Santos (Ibid.). Esse processo teve diversas faces. Atualmente, o Dois de Julho agrega diversos movimentos religiosos e políticos, tal como observou o autor.

Dessa forma, pude ver um espaço propício para as religiosidades, tanto pelas imagens do Caboclo e da Cabocla, quanto pelos banhos de ervas oferecidos pelas ruas, etc. A festa é marcada, também, por um forte aspecto político, em que inúmeros partidos políticos aproveitaram para realizar suas propagandas políticas. Santos (Ibid. p. 42) denominou isso como uma oportunidade em que os partidos políticos pudessem se enfrentar.

A partir da breve descrição etnográfica apresentada até aqui, salientamos a relação que a população baiana possui com uma data tão própria da história daquele Estado. Devo confessar que eu não tinha dimensão da proporção que o festejo do Dois de Julho tem, o

²⁷ A denominação Candomblé de Caboclo teve um uso mais difundido no passado, como indicam os escritos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Arthur Ramos, porém, atualmente, esses terreiros não são encontrados com tanta facilidade, como indicou Jocélio dos Santos (1995), ao descrever suas experiências no decorrer do trabalho de campo, que abarcavam a análise da difusão dos cultos aos caboclos na religiosidade afro-baiana. Por um lado, a expressão Candomblé de Caboclo sofreu determinado desuso, os candomblés de diferentes nações incorporaram as festas em homenagem ao caboclo, que é uma divindade brasileira, é o índio dono da terra inserido nas relações religiosas afro-brasileiras. Sobre as diversas nações africanas nos candomblés de Salvador e a criação na nação caboclo, afro-baiana, ver: SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: os caboclos nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995, p. 79-81.

trabalho de campo foi revelador nesse sentido e em muitos outros. A mobilização causada por essa data pode ser vista dentro de um processo de memória, história e identidade de um grupo, nesse caso, a população do Estado da Bahia. Sendo assim, a presença das baianas de acarajé, ou mesmo, baianas de receptivos²⁸, nas comemorações, reforça a ideia delas como símbolos na construção de uma identidade baiana, logo o Ofício das baianas de acarajé enquadra-se num novo tipo de patrimônio, cuja perspectiva rompe com a lógica do patrimônio ligado apenas à identidade nacional e insere-se no patrimônio associados aos grupos sociais, como foi apresentado por Maria Laura Cavalcanti e Reginaldo Gonçalves (2010)²⁹. Os autores destacam as transformações ocorridas nas políticas públicas patrimoniais³⁰ desde a década de 1980, que foi acompanhada de uma fragmentação dos patrimônios, tendo sempre em vista a dimensão discursiva destes, em outras palavras, entender o patrimônio cultural como categoria de pensamento (GONÇALVES, 2002, 2005, 2007, 2010).

As concepções de patrimônio defendidas por Gonçalves e Cavalcanti (2010) não são suficientes para analisar o Ofício das baianas de acarajé, pois estamos diante de um conjunto de símbolos e saberes relacionados e alicerçados numa “representação africana”, e isso é percebido nos discursos das próprias baianas, que valorizam o acarajé e sua origem a partir da ligação com a “África”, ou seja, um continente construído, que só existe no imaginário, a “África mítica” (CAPONE, 2009; HALL, 2010; PINHO, 2004, 2010). O que estamos analisando aqui é um patrimônio que extrapola uma dimensão nacional (este deve ser visto na ótica de um patrimônio transnacional), os saberes relacionados ao acarajé, em outras palavras, o universo simbólico em que essa comida está inserida e não apenas ela, mas os demais objetos que compõem as baianas de acarajé fazem parte de um fluxo “transnacional” (GILROY, 2011) de patrimônios negros³¹. Os patrimônios negros estão viajando pelo mundo e são usados muitas vezes como discursos políticos e caminho para inserção política e social, como é o caso de inúmeros líderes de candomblé e por meio de projetos de divulgação das

²⁸ Como o nome indica, esse tipo de baiana, geralmente, recepciona em locais específicos, como por exemplo, nos aeroportos, lojas de *souvenirs*, restaurantes e grandes festas.

²⁹ Neste texto, intitulado *Cultura, Festas e Patrimônio*, os autores destacam a necessidade de reinterar a abordagem etnográfica da categoria de patrimônio e como tal é fundamental nas políticas públicas, ou seja, nos discursos institucionais, o que garante um grande conjunto de questões para a reflexão antropológica.

³⁰ A expressão patrimonializar pode ser definida como: “ato jurídico do Estado em declarar um fato cultural como patrimônio nacional e passar a tratá-lo como bem cultural de interesse público” (VIANNA, 2009, p. 60).

³¹ Sobre a construção e circulação, a nível mundial, dos símbolos negros ver: SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. Revista MANA, v. 6, n. 1, Rio de Janeiro, 2000, p. 87-119. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100004>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

manifestações culturais afro em diversos países pelo mundo adquirem status e reconhecimento social.

O Ofício das baianas de acarajé é reivindicado como patrimônio, por fazer parte do que chamamos de cultura africana, além de ter sua origem no Brasil, ainda no período colonial, com as escravas de ganho (IPHAN, 2007). A forte ligação com a religiosidade é fator essencial nesse processo de valorização e reconhecimento do Ofício. Tais características estão presentes nas narrativas das próprias baianas de acarajé, como podemos ver na fala da baiana Tânia.

Baiana que é patrimônio é baiana de acarajé, que tem história, é baiana que tem uma longa história para levar adiante e contar, que tem conteúdo. Não é uma baiana de 2012, que chega para vender acarajé por que fez um curso e que tem um emprego e por segunda opção, para ganhar mais dinheiro, vai montar um tabuleiro de acarajé, sem saber da religião, do candomblé, sem saber do fundamento. Disso, eu sou contra³².

A posição defendida por Tânia reafirma a importância da questão religiosa na essência desse patrimônio. O Ofício não está sozinho, pois este faz parte de um processo de criação de políticas culturais que contemplam as manifestações da cultura negra. Jocélio dos Santos (2005a) identifica o início desse movimento na Bahia, especificamente na década de 1950, um processo longo que envolvia lideranças de diversos grupos do movimento negro e políticos nas diferentes esferas. Outro aspecto relevante, que em certa medida está inserido nesse mesmo movimento, foi o desenvolvimento de ações de tombamento de terreiros classificados como “tradicionalistas”³³ na Bahia. Em agosto de 1986, o terreiro da Casa Branca³⁴, em Salvador, foi tombado como Patrimônio³⁵ (IPHAN, 2013, p.29). O processo teve início em 1984 e foi

³² NERY, Tânia. Entrevista concedida a Débora Simões de Souza no dia 17 de julho de 2012.

³³ Uma breve discussão acerca da busca pela africanização em que líderes de determinados terreiros de candomblé procuravam as raízes religiosas na África, com o intuito de afirmarem seus terreiros como puros, tradicionais, etc., foi realizada no segundo capítulo do presente estudo.

³⁴ Ordep Serra (2008), no laudo antropológico desse terreiro, apresentou diversas características que demonstram a tradição e a importância religiosa e social que o terreiro adquiriu, desde sua fundação, ocorrida, aproximadamente, nos primeiros anos do século XIX, até os dias atuais. O relatório foi baseado em trabalho etnográfico, documental e bibliográfico sobre o tema. Ver: SERRA, Ordep José Trindade. Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo antropológico. 2008. Disponível em: < <http://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

³⁵ “Terreiro da Casa Branca constituído de uma área de aproximadamente 6.800 metros quadrados, com as edificações, árvores e principais objeto sagrados, situado na Avenida Vasco da Gama. Nome: Terreiro de Candomblé Ilê Axé Iyá Nassô Oká [Casa Branca]. N° inscr.: 504; vol.1; F. 092: Data: 14/08/1986. N° inscr.: 083; Vol.1; F. 043; Data: 14/08/1986” (IPHAN, 2012, p. 29).

marcado por diversos conflitos³⁶ sociais, mas o que em síntese ainda estava em discussão era a valorização e o reconhecimento da religiosidade afro como patrimônio, especificamente, o patrimônio negro. Até o presente momento, o IPHAN tombou sete terreiros de candomblé, o já citado Casa Branca, Gantois, Alaketu, Bate-folha, o Casa de Oxumaré na Bahia e um em São Luís, no Maranhão: a Casa das Minas Jejê (IPHAN, 2013). Sendo assim, estamos falando de um processo de valorização da cultura afro religiosa, este movimento não acontece apenas em território nacional, de outro modo, estamos diante de um fenômeno transnacional cujo centro é a cultura africana, sobretudo, o que tange à religiosidade africana em suas diferentes nações.

Os terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN receberam o título em questão por conservarem a tradição religiosa, que tem forte ligação com o processo de reafricanização³⁷ (CAPONE, 2009), cujo objetivo era a busca das tradições africanas, tanto na África como na Bahia. Nesse sentido, os terreiros tradicionais são aqueles que preservaram suas raízes africanas. Por outro lado, o retorno às raízes africanas não foi um movimento que ocorreu apenas no Brasil, ao contrário, Capone (2011), nos apresenta na obra *Os yorubás no Novo Mundo*, um processo semelhante, porém com especificidades, nos Estados Unidos. A autora destaca o padrão de “continuidade que existe entre as diferentes experiências religiosas afro-americanas, em que a importância atribuída às origens e ao passado africano está bem no centro da história dos negros norte-americanos” (CAPONE, 2011, p. 13-14).

A autora apresenta o constante esforço de procura das origens e da formação de uma identidade étnica de grupos negros norte-americanos que, sobretudo, a partir da década de 1960, se ligaram à religião dos orixás³⁸. Capone se concentra na difusão da santería nos Estados Unidos, relacionada à entrada de imigrantes cubanos praticantes desse tipo de culto no país. Nesse processo, a religião dos orixás era fortalecida como marca da pureza racial africana. Nesse contexto, a religião dos orixás adquiriu um significado político de identidade étnica, cujo foco é o fortalecimento da cultura africana, mais precisamente a cultura yorubá, em terras americanas. A reafricanização não foi um processo exclusivo do Brasil ou dos

³⁶ Velho (2006) apresenta os atores sociais e os conflitos presentes no movimento de tombamento do Terreiro Casa Branca, em Salvador, na Bahia, pois este foi relator do processo que culminou com o título de patrimônio. Segundo o autor, era a primeira vez que a tradição afro-brasileira recebia o reconhecimento formal do Estado brasileiro. Ver: VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. Revista MANA, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, 2006, pp. 237-248.

³⁷ No segundo capítulo, analisaremos o movimento de reafricanização dos candomblés na Bahia, tendo em vista, autores como Capone (2009) e P. Pinho (2004; 2010).

³⁸ O termo religião dos orixás reúne diversos tipos de cultos de origem yorubá (CAPONE, 2011).

Estados Unidos. Quanto a este país, Capone investigou a religião dos orixás, realizando várias comparações com as religiões nos demais países americanos, agregando a isso suas origens na Nigéria. Em outra obra³⁹, Capone (2011) destacou a difusão dos símbolos negros, classificados como patrimônio, em todo o mundo e que tem como lugar comum, ou mesmo de origem a Nigéria e alguns pontos onde a disseminação desses símbolos religiosos é mais latente e reconhecido como parte da história, como, por exemplo, os terreiros de candomblé no Brasil, principalmente na Bahia, a “Meca da Negritude” (PINHO, P., 2004, 2010). Segundo Capone,

Este espaço pan-africano é balizado pelo lugar de memória (Nora, 1997) que estão no centro estratégico da patrimonialização da religião dos orixás: a cidade nigeriana de Ilê Ifé, berço da humanidade; os templos consagrados aos orixás dentro do território iorubá na Nigéria e no Benin. O tombamento (o reconhecimento como patrimônio cultural) dos terreiros de candomblé considerados como tradicionais no Brasil: até a contribuição pela UNESCO, em 2005, o título de patrimônio da humanidade ao sistema divinatório de Ifá⁴⁰ (CAPONE, 2011, p. 36).

Mundialmente falando, os patrimônios negros, incluindo assim o Ofício das baianas de acarajé, estão sendo reconhecidos e valorizados. Isso é resultado de lutas políticas travadas contra uma hegemonia branca, eurocêntrica. O processo que concedeu a legitimação para os símbolos africanos foi marcado, especificamente no Brasil, por uma politização dos líderes dos candomblés e a inserção dos antropólogos nessa esfera. Sobre o processo de reafrikanização no Brasil e o papel dos antropólogos nesse movimento, Capone (2009, p. 281) apresentou que “a tradição africana pura se constrói, graças aos antropólogos e aos viajantes que vão à África, em torno de um tronco religioso comum que, partindo do Engenho Velho e passando pelo Gantois, cristaliza-se no terreiro do Axé Opô Afonjá”⁴¹. O terreiro Engenho Velho, citado pela autora, foi o primeiro espaço de culto de candomblé tombado como

³⁹ CAPONE, Stephania. Adaptations et réappropriations dans la religion des orisha. La relocalisation des religions afro-américaines en question. In: ARGVRIADIS, Kali; CAPONE, Stephania. *La religion des orisha. Um champ transnational em pleine recomposition*. Hermann Éditions, Paris, 2011.

⁴⁰ O texto na língua estrangeira é: “Cet espace panafricain est balisé par des lieux de mémoire (Nora; 1997) qui sont au centre des stratégies de patrimonialisation de la religion des orisha : la ville nigériane d’Ilé-Ifé, berceau de l’humanité; les temples consacrés aux orisha dans le territoire yoruba au Nigeria et au Benin ; Le tombamento (la reconnaissance en tant que patrimoine culturel) des terreiros de candomblé considérés comme traditionnels au Brésil; jusqu’à l’attribution par l’Unesco, en 2005, du label de “patrimoine culturel immatériel de l’humanité au système divinatoire d’ifá”.

⁴¹ Os três terreiros citados são considerados os mais tradicionais do Brasil. Diversos líderes religiosos de outras partes do Brasil vão nesses terreiros para aprenderem sobre os cultos e mitos que fazem parte das origens africanas. No universo religioso do candomblé, acredita-se que apenas nesses três terreiros é possível encontrar as “raízes africanas” perdidas até na própria “África” (CAPONE, 2009, p. 292).

patrimônio, como apresentamos anteriormente, e o Gantois compõe o grupo dos sete terreiros que foram tombados pelo IPHAN. Já o Axé Opô Afonjá participou da carta de pedido de registro do Ofício das baianas de acarajé como patrimônio cultural brasileiro, enfim, os símbolos africanos, ou seja, os “terreiros tradicionais”, saberes ancestrais, e mais especificamente, o Ofício das baianas de acarajé fazem parte do reconhecimento mundial dos patrimônios negros. Não obstante, percebemos a importância da constituição política destes patrimônios, sem excluir a extensão desse processo no cotidiano destas populações e sua relação com as políticas de reparação voltadas para as populações negras. Essa problemática poderá ser desenvolvida em trabalhos futuros.

1.1 Patrimônio no Brasil: o contexto e as transformações

Os trabalhos de registros da cultura popular e folclore de Mário de Andrade, ainda na década de 1930, são exemplos de iniciativas de tentativas de reconhecimento e valorização do povo brasileiro. No anteprojeto de elaboração do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional⁴² (SPHAN, 1936), Andrade apresentou sua atenção à cultura do povo. Para tanto, inclui como Patrimônio Artístico Nacional obras de artes populares, dentre elas manifestações de folclore: “música popular, contos, históricos, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas” (MEC; SPHAN; FNPM, 1980, p. 57). Andrade expôs sua visão abrangente de patrimônio, no entanto, suas concepções não foram aceitas em termos de implementação de lei. O Decreto-Lei número 25, de 1937, foi um importante documento sobre tombamento de bens materiais, excluindo as ideias amplas de patrimônio formuladas pelo intelectual, porém, este efetivou ações pioneiras de registro documental de manifestações de natureza imaterial no decorrer de sua trajetória profissional (SANT’ ANNA, 2009, p. 54). A importância da atuação dele foi reconhecida pelo então Gilberto Gil, que na época era Ministro da Cultura:

A ideia de ampliar o raio de proteção, de preservação, e de valorização dos bens simbólicos de nosso povo foi, na verdade, sugerida por Mario de Andrade, no

⁴² Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) foi o primeiro nome do IPHAN.

contexto do nascimento do Iphan, quando a consciência de preservação da memória nacional começou a se enraizar na sociedade brasileira (MinC/Iphan/Funarte, 2003, p. 7).

Antes da década de 1980, os patrimônios que foram tombados⁴³ necessariamente possuíam uma ligação direta com a nação, ou seja, uma referência portuguesa (FONSECA, 2009), representava a identidade nacional, já o movimento folclórico brasileiro, entre as décadas de 1940 e 1960, tinha como foco central a cultura popular que simbolizava a ‘autêntica’ identidade nacional. Todavia, nos últimos anos, patrimônios relacionados a “grupos sociais, a grupos étnicos, a grupos profissionais, a grupos religiosos, a movimentos sociais, vêm sendo reivindicados, estabelecidos e reconhecidos, sem que os vínculos com uma ‘identidade nacional’ sejam necessariamente colocados em primeiro plano” (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2010, p. 262). A característica mais marcante no Ofício das baianas de acarajé é o fato de ele ser um patrimônio negro. Não podemos negar que ele está ligado a um grupo social, as baianas de acarajé, todavia, ele faz parte do conjunto de elementos afros que circulam e são usados, não apenas numa dimensão nacional, mais sim transnacional. Desse modo, o registro do Ofício contém uma importância nacional, local e para os grupos – étnico, profissional e religioso – Ciane Gualberto F. Soares no Parecer técnico, do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI)⁴⁴, salienta essas três dimensões, “os significados atribuídos pelas baianas dão seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local, e nacional, a esse símbolo da identidade baiana, que também é representativo dos grupos afro descendentes em outras regiões do Brasil” (IPHAN, 2004, p. 3).

Neste capítulo, meu objeto é analisar o processo de valorização do Ofício das baianas de acarajé, que culminou com o registro⁴⁵ deste como Patrimônio Cultural do Brasil, inscrito, em 2004, no Livro dos Saberes⁴⁶, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Sendo assim, discutiremos as fases do processo de inventarização, os debates

⁴³ Para os patrimônios materiais utiliza-se a expressão tombamento, já para patrimônios de natureza imaterial ou intangível, usa-se o termo registro.

⁴⁴ O DIP do IPHAN foi instituído no ano de 2004 e agregou “experiências anteriores, dando continuidade ao trabalho que já vinha sendo realizado pelo antigo Departamento de Identificação e Documentação do IPHAN – DID. Com a incorporação do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), vinculado até 2003 à Funarte, o DPI passa a coordenar, no âmbito da instituição, a política de salvaguarda dos bens culturais imateriais” (MinC; IPHAN, 2010, p. 25).

⁴⁵ Registro do Ofício das baianas de acarajé, processo número 01450008675/2004-01. Dados do processo: pedido de registro aprovado na 45ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em 01 de dezembro de 2004. Inscrição no Livro dos Saberes em 21 de dezembro de 2004 (IPHAN, 2007).

⁴⁶ Certidão em anexo.

institucionais, o papel das próprias baianas, o da sociedade civil e o plano de salvaguarda⁴⁷. Defendemos que, mesmo antes de o Ofício ser reconhecido como patrimônio, as próprias baianas valorizavam esse trabalho, por meio de ações e articulações políticas, apresentadas no terceiro capítulo, além de práticas cotidianas analisadas no segundo capítulo. Através de alianças econômicas e convênios realizados pela ABAM, que serão apresentados adiante, as baianas também valorizam seu Ofício. Não iremos nos aprofundar na apresentação e nem tampouco na análise do conjunto de leis e decretos nacionais e internacionais sobre o assunto. Citaremos os mesmos, com o intuito de situar o leitor no contexto em que o Ofício das baianas de acarajé foi registrado como Patrimônio Cultural do Brasil.

Tal registro ocorreu por causa de uma série de transformações políticas e sociais, na forma e na maneira de se reconhecer um bem, na preservação, na importância social, e, sobretudo, em uma ação do Estado brasileiro para atender a uma demanda não apenas da população negra, que estava em luta, no contexto específico brasileiro (SANTOS, J., 2005). As narrativas de Rita dos Santos, atual presidente da ABAM, indicam que o registro do Ofício é uma peça chave na sua luta política. Segundo a mesma, o acarajé precisa ser cada vez mais valorizado, principalmente pelo caráter religioso. Ela salienta a necessidade de as baianas de acarajé realizar cursos, sobretudo, aqueles que “tratam da nossa cultura negra e a origem do acarajé”. Em uma de nossas conversas, Rita disse a seguinte frase: “Eu não sou baiana de nascimento, eu sou baiana de acarajé”. Associada a essa fala, ela apresentou determinadas lutas políticas enfrentadas pela Associação. Desse modo, ela traçou um posicionamento político, ser baiana de acarajé não é apenas comercializar uma comida, é, principalmente, fazer parte de uma prática cultural negra. As baianas de acarajé participam das discussões referentes às políticas públicas patrimoniais, sendo assim, trazem à tona um fator religioso num espaço público, ou melhor, no campo político. Assim, percebemos a importância da religião na esfera pública e sua efetiva presença na vida social.

O Ofício e os símbolos ligados a esta fazem parte de uma dinâmica de busca e fortalecimento de uma identidade étnica por parte de um movimento que ocorre em diversas partes do mundo. O acarajé compõe o conjunto de objetos tidos como “tradicionalmente africanos” que transitam pelo Atlântico Negro, é comercializado como comida de origem africana. As comidas de tabuleiro são fotografadas e expostas em feiras e fóruns de turismo

⁴⁷ Os programas de salvaguarda congregam ações do “Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e podem, também, estar articulados ao Programa Cultura Viva, através da criação de Pontos e Pontões de Cultura para os bens culturais registrados”. Se necessário, podem incorporar recursos do “Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) e outros programas do governo, além de editais promovidos por demais instituições que apoiam a cultura” (MinC; IPHAN, 2010, p. 3).

étnico da Bahia como uma determinada representação do que se deseja passar e vender para o mundo, a Bahia “Roma Negra”, “Meca da Negritude” (PINHO, P., 2004, 2010), logo, o espaço privilegiado das comidas de orixás. Como será apresentado no próximo capítulo, o Ofício integra o conjunto de símbolos e práticas culturais negros que foram constituídos nos fluxos e nas trocas presentes na diáspora pelo “Atlântico Negro” (GILROY, 2012).

Por meio da análise da documentação produzida no processo de inventarização⁴⁸ do Ofício, destacamos os discursos institucionais acerca desse bem, identificando os agentes sociais envolvidos nos inventários e as etapas percorridas até o recebimento do título. Enfim, utilizamos as fontes produzidas no decorrer do processo, tanto escritas – certidão, pareceres, dossiê - e audiovisuais – seminários internos do IPHAN com as baianas de acarajé, documentário sobre a inventarização, e o conjunto de informações apresentadas nas narrativas das próprias baianas no decorrer do trabalho etnográfico. Ao longo deste, concentrei a maior parte do tempo no Memorial das Baianas- entendido aqui como lugar de memória⁴⁹ (POLLAK, 1992)- e seu entorno, no tabuleiro da Baiana Luzia e na sede da ABAM, todos localizados no Centro Histórico do Pelourinho, em Salvador.

Outro fator recorrente foi a forte presença das baianas nos principais festejos da cidade, como por exemplo, a Festa de Santa Bárbara, celebrada dia quatro de dezembro e o Dia Nacional das Baianas de Acarajé⁵⁰, comemorado dia vinte e cinco de novembro. Desse modo, pensaremos o Ofício das Baianas de Acarajé, ou seja, este como patrimônio cultural em termos etnográficos, como sugere Gonçalves (2005) no artigo, *Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios*, obra em que apresenta os patrimônios culturais como “elementos mediadores entre diversos domínios social e simbólico” (GONÇALVES, 2005, p. 16) que formam ligações entre diferentes categorias, tais como passadas e presente, corpo e alma, nacionais e estrangeiros.

⁴⁸ Os inventários são realizados através de uma metodologia de pesquisa, que abarca “pesquisa histórica, levantamento documental e trabalho de campo” (IPHAN), conforme consta na página eletrônica do IPAHN. Disponível em: < <http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/conMetodologiaE.jsf>>. Acesso em: 10 mai. 2013. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é importante no processo de “sistematização dos métodos de identificação, documentação e reconhecimento dos bens que constituem o patrimônio cultural brasileiro” (VIANNA, 2004, p. 77).

⁴⁹ Memorial da Baiana e o Museu Gastronômico Baiano, ambos no bairro do Pelourinho, em Salvador. Em relação ao calendário: o Dia Nacional da Baiana de Acarajé, o dia de Santa Bárbara, que no candomblé é Iansã, “dona do acarajé”, entre outros dias festivos nos quais as baianas de acarajé são destaques.

⁵⁰ Lei sancionada pelo então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, em 20 de janeiro de 2010. Segundo o documento, “fica instituído, no calendário das efemérides nacionais, o Dia Nacional da Baiana de Acarajé, a ser comemorado, anualmente, no dia 25 de novembro” (BRASIL, 2010). Disponível em: < http://planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12206.htm>. Acesso em: 15 jan. 2013.

Não é possível pensar o Ofício sem levar em conta a baiana de acarajé, nesse sentido, patrimônio necessita das técnicas corporais e dos objetos materiais. Para Gonçalves (2005), as formulações sobre o patrimônio imaterial e intangível retomam as noções de cultura nos estudos e teorias antropológicas.

Não há como falar em patrimônio sem falar de sua dimensão material. Mas o que é importante considerar é que se trata de uma categoria ambígua e que na verdade transita entre material e o imaterial, reunindo em si as duas dimensões. O material e o imaterial aparecem de modo indistinto nos limites dessa categoria. A noção de patrimônio cultural, desse modo, enquanto categoria de pensamento do entendimento humano, na verdade rematerializa a noção de cultura que, no século XX, em suas formulações antropológicas, foi desmaterializada em favor de noções mais abstratas, tais como estrutura, estrutura social, sistema simbólico, etc (GONÇALVES, op. cit., p.21).

O Ofício em si não pode existir enquanto patrimônio se não for relacionado com um conjunto de elementos ou indivíduos. Em outras palavras, não há um saber e um modo de fazer se as pessoas que os fazem ou que detenham do conhecimento, do uso do corpo e das expressões corporais são tão materiais como sensíveis. O corpo nos ritos e cultos nos terreiros de candomblé é central, como apresentou Miriam Rabelo (2011). De acordo com a mesma, a ideia de compreensão, sensibilidade e entendimento estão dentro de um mesmo campo: o da experiência. A autora definiu sensibilidade como a absorção passiva de incitações sensoriais e entendimento como criação ativa de significado, relacionando esses dois campos, em que “a experiência corporal sensível é já a experiência significada” (RABELO, 2011, p. 19). De acordo com Rabelo (2011), o aprendizado, seja o religioso, ou em qualquer outra esfera, precisa de determinado treino da atenção por meio da manutenção dos sentidos. É um movimento cujas sensibilidades são despertadas, elaboradas e guiadas para a formação de hábitos e disposições mais duradouras.

José Flávio Barros e Maria Teixeira (2000) também analisaram o lugar privilegiado do corpo na vida social dos terreiros. O conjunto de ensinamentos e crenças fundamentais presentes nos candomblés estão ligados ao corpo do indivíduo, fazem parte do grupo de representações que não se limitam, antes superam os elementos biológicos essenciais do corpo humano. No cerne das relações sociais construídas entre o sujeito e os orixás está o corpo humano, pois este é o canal de comunicação com os orixás, que incorporam em determinados seguidores dependendo de uma gama de variáveis. Não é apenas o corpo, no todo, que é importante nos ritos do candomblé, igualmente partes específicas são apresentadas como essenciais para o equilíbrio da totalidade (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 44). As danças, as formas de se sentar no terreiro, o uso de determinadas roupas em cerimônias específicas, os

modos de comer, enfim, os comportamentos corporais nos candomblés devem ser apreendidos pelos novos adeptos. Já apresentamos e retomaremos, em certa medida, a relação da indumentária e outros objetos das baianas de acarajé que também estão presentes nas ruas, nos pontos das baianas de acarajé, entretanto, é preciso salientar que os passos (uma espécie de roda sobre si mesma) realizados pelas baianas de acarajé em dias de festas são parecidos com certas danças nos terreiros.

Não há Ofício das baianas de acarajé sem as baianas, ou mesmo sem o acarajé, o modo de consumo, as redes de clientes, o tabuleiro, o tacho, a indumentária baiana, entre outros elementos que são tangíveis. O Ofício também envolve um grupo de instituições, como, por exemplo, a ABAM e o IPHAN, além de agregar fenômenos estéticos e religiosos, sendo assim, podemos defini-lo como fato social total, terminologia desenvolvida por Mauss (2003). Os “fatos sociais totais” (MAUSS, 2003) colocam em ação, em muitas vezes, toda a sociedade e suas instituições e, às vezes, somente um “número muito grande de instituições, em particular quando trocas e contratos dizem respeito, sobretudo a indivíduos. Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos” (Ibid., p. 309).

A baiana de acarajé articula uma rede de relações em que transitam em diferentes esferas. Tais redes não seriam as mesmas se não tivessem os objetos que nelas estão presentes e que de certa maneira constroem as baianas. A palavra objeto pode ser substituída pela ideia de coisa, e, como tal, portadora de uma “vida social” (APPADURAI, 2008, p. 27). No mesmo sentido Gonçalves (2013) aponta a importância de sempre lembrar as coisas como:

[...] portadores de uma ‘alma’, de um ‘espírito’, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais entre natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc (GONÇALVES, 2013, p.8).

O recebimento do título em 2004 pode ser considerado um marco num longo processo, que está em discussão também a própria mudança acerca do Patrimônio no Brasil, com a inserção de outras categorias de patrimônio, não apenas o “patrimônio da pedra e do cal” (LONDRES, 2003), mas sobretudo, a imaterial ou intangível. Para tanto, é necessário retomar a temática da cultura popular e do folclore, principalmente, o movimento folclórico do Brasil (CAVALCANTI; VILHENA, 1992). Cavalcanti e Gonçalves (2010) mostraram que a discussão acerca do folclore e cultura popular inicia-se, no momento que se afirma,

intelectualmente, um afastamento entre a elite e o povo, tanto nos comportamentos cotidianos como nos saberes. De acordo com os autores, o Movimento Folclórico Brasileiro⁵¹ adensou-se na década de 1950. Nessa época, o que estava em foco era o folclore e a cultura popular, visando à preservação e divulgação destes.

1.1.1 Patrimônio Imaterial no Brasil: uma breve discussão bibliográfica

Para Martha Abreu (2007), os folcloristas brasileiros desenvolveram iniciativas no campo do folclore para atender as demandas da UNESCO⁵². O país foi pioneiro na criação da “Comissão Nacional do Folclore, no Ministério do Exterior” (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2010, p. 71). Depois da Segunda Guerra Mundial, buscavam “implantar mecanismos para documentar e preservar tradições, avaliadas em vias de desaparecimentos, diante da modernização acelerada” (ABREU, 2007, p. 354). Esses intelectuais viam as manifestações culturais imateriais como muito próximas de um fim, estas estavam condenadas por suas características distanciadas de uma sociedade civilizada e moderna, “não pareciam combinar com a ideia de um patrimônio cultural que representasse alegoricamente a unicidade da nação, sua história e identidade” (Ibid.).

As ações dos folcloristas centravam-se, em certa medida, na imobilização da manifestação cultural, que era vista sempre como algo prestes a acabar, por causa da aceleração da nossa sociedade moderna. O espaço das manifestações populares deveria ser assegurado por intelectuais que as imobilizariam dentro de um museu, ou memorial. O movimento folclorista promoveu diversas Campanhas e Comissões, porém, segundo Abreu (2007), eles não tiveram uma efetivação, no que diz respeito a criar um estatuto nacional de

⁵¹ Luís Rodolfo Vilhena (1997) na obra Projeto e Missão reconhece a dimensão positiva adquirida pelo Movimento Folclórico, em diversas perspectivas, teve uma importante capacidade de mobilização de muitos intelectuais e centros de pesquisa. Forjou também legados institucionais da maior valia. Deste processo “foi herdeiro o antigo Instituto Nacional do Folclore, atual Coordenação de Folclore e Cultura Popular” (VILEHNA, 1997, p. 14) e os significativos acervos do atual, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular que tiveram suas bases então iniciadas.

⁵² A Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura (UNESCO) foi criada no contexto do pós Segunda Guerra Mundial, foi “marcada pela preocupação internacional com a paz, o folclore era visto como fatos de compreensão e incentivo à apreciação das diferenças entre os povos” (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2010, p. 71).

proteção de bens culturais. O sentido de preservação dos folcloristas era vinculado à imobilização, ou congelamento da manifestação, o que não é possível, e é o que diferencia os folcloristas dos intelectuais do final do século XX e início do XXI, que valorizam e protegem os bens pensando na sua natureza complexa e dinâmica. Dentro desse processo, inúmeros grupos acadêmicos, institucionais, foram criados para pensar esse “novo”⁵³ patrimônio.

A Comissão Nacional do Folclore⁵⁴, fundada em 1947, que deu origem ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, atualmente ligado à Funarte, fazem parte do conjunto de instituições que, nos últimos 60 anos, ao lado do IPHAN vêm desenvolvendo ações que visam à elaboração de documentação das manifestações da cultura popular, como apresentou Márcia Sant’ Anna (2012)⁵⁵. Internacionalmente⁵⁶, as discussões sobre a proteção da cultura imaterial está associada às demandas e discussões orientadas pelas UNESCO, ao processo que culminou com a publicação do conjunto de decretos, leis e emendas, nas diferentes esferas governamentais e que objetivam a preservação do patrimônio imaterial brasileiro e que foi marcado por registros da cultura popular feitos por Andrade, ainda que este não estivesse sozinho, e pelo Movimento Folclórico do Brasil.

No ciclo regional das baianas de acarajé, promovido pelo IPHAN, na sede da Superintendência do Rio de Janeiro, em agosto de 2013, Marcelo Vilarino, consultor da UNESCO, na palestra para as baianas, apresentou o processo de transformação das políticas de preservação.

⁵³ Sobre o campo do patrimônio imaterial e a inserção dos antropólogos nesse tema, ver: ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, v.8, n. 2, jul./dez. 2005, p. 37-52.

⁵⁴ A Comissão Nacional do Folclore ligada a UNESCO (CNFCP, 2013). Disponível em: < http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=1>. Acesso em: 13 jan. 2013.

⁵⁵ No texto “Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial” Márcia Sant’ Anna (2012) analisou os feitos dos serviços desenvolvidos Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), na função de coordenadora do grupo. Esta também apresentou o contexto em que ambos foram criados. Tanto a Comissão quanto o GTPI foram concedidos em março de 1998, pelo Ministério da Cultura. A primeira tinha como principal objeto atender as demandas e recomendações nacionais e internacionais sobre patrimônio imaterial, “composta por Joaquim Falcão, Marcos Vilaça e Thomas Farkas, membros do Conselho do Patrimônio Cultural, e por Eduardo Portella, presidente da Biblioteca Nacional” (SANT’ANNA, Márcia, 2012, p. 7). O Grupo de Trabalho foi formado por “técnicos do Iphan, da Funarte e do MinC, com a finalidade de prestar assessoria à Comissão” (Ibid.).

⁵⁶ Sobre os documentos produzidos internacionalmente sobre a preservação e valorização dos patrimônios imateriais, ver: SANT’ ANNA, Márcia. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. . In: SANT’ANNA, Márcia G. de (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 5. ed. Brasília, DF: IPHAN, 2012.

A questão do patrimônio imaterial é uma grande conquista da sociedade brasileira e mundial [...]e toda essa discussão do que era patrimônio cultural. Até há pouco tempo atrás, na nossa história, ninguém sabia dizer o que era patrimônio cultural brasileiro, a gente só dava atenção as obras de artes que estão nos museus, nas igrejas tombadas. Acerca de 20 ou 30 anos, orientado pela ONU (Organização das Nações Unidas), sobretudo através da UNESCO, o mundo começou a se sensibilizar de uma questão extremamente viva em todas as sociedades que são os patrimônios que estão na base da cultura popular (VILARINO, 2013).

No texto produzido pelo Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial⁵⁷ (GTPI), em 1998, há uma apresentação do papel da UNESCO⁵⁸ e a relação desta instituição com o conjunto de países⁵⁹, de diferentes partes do mundo, que estavam comprometidos com a ação de implementar políticas de preservação dos patrimônio imateriais. Ganhava cada vez mais espaço os debates que contemplassem a dimensão imaterial-“os valores neles investidos e o que representam” (IPHAN, 2012, p. 60)- dos patrimônios materiais, e por outro lado, os aspectos materiais, os objetos, os suportes, enfim, o conhecimento da cultura material que oferece suporte ao primeiro, relacionados ao patrimônio imaterial. Como apresentou Gonçalves (2005), o patrimônio cultural precisa reunir, em si mesmo, a dimensão material e a imaterial.

Outro fator importante referente ao patrimônio imaterial no Brasil, no período dos últimos anos da década de 1960 e princípios da próxima, foi a ligação deste com o desenvolvimento do turismo em determinadas cidades brasileiras. Santos (2005a) mostrou que não é possível falar de tradição no Brasil sem mencionar a grande contribuição afro-brasileira. Sendo assim, houve a necessidade de incorporar políticas públicas sobre cultura que contemplassem tais dimensões- sobretudo patrimônio e turismo- ligadas às heranças ditas “afro”. O autor salienta como se deu esse processo na Bahia, sublinhando uma particularidade na qual o discurso referente à formação da política cultural visava uma junção de todas as ações numa orientação “integrativa”. Em outras palavras, era o movimento de fomento à

⁵⁷ Sobre o Grupo de Trabalho de Patrimônio Imaterial, ver notas 55 e 71.

⁵⁸ Depois de anos de discussões e reuniões internacionais, no ano de 1989, na “25ª Reunião da Conferência Geral da UNESCO”, foi aprovada a “Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, documento base sobre a questão que fundamenta as propostas da UNESCO, no sentido da preservação do também chamado patrimônio imaterial” (IPHAN, 2012, p. 56).

⁵⁹ A Carta de Veneza, de 1964, foi “o primeiro documento internacional a introduzir no discurso patrimonial a importância da valorização das criações populares” (IPHAN, 2012, p. 55). Mesmo tratando da concepção de ‘monumento histórico’ este deve abarcar não apenas as grandes criações, mas sim, incluir as obras modestas que possuam uma significação cultural, como previsto no primeiro artigo do documento. O IPHAN produziu um texto em que há a Carta de Veneza e uma análise da mesma. O documento foi produto do II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos dos Monumentos Históricos.
Disponível em:< http://www.icomos.org.br/cartas/Carta_de_Veneza_1964.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2013.

política cultural alicerçada na interação entre setores e os sujeitos detentores da cultura, ou seja, todos os indivíduos que produzissem a cultura baiana, que incluía: artesãos, artistas, mestres de capoeira e de culinária (SANTOS, J., 2005a, p. 91-92).

De acordo com o autor, é possível entender, o motivo pelo qual o governo estadual baiano, no curso do regime militar, desenvolvia iniciativas que visavam “princípios e metodologia profundamente democráticos” (Ibid. p.92), que estava orientando toda a elaboração de tal política cultural. O fundamento da participação democrática tinha como base os órgãos estatais que promoviam seminários com “‘árido trabalho de pesquisa e consultas prévias’, com a participação daqueles que produziam a cultura para ‘identificar os elementos que compõem a dinâmica e a estrutura de cada um dos setores estudados’” (Ibid.).

Márcia Chuva (2009) apontou o tombamento de bens materiais como um processo que consolidou o “legado barroco”. Nesse sentido, era o testemunho da presença da colonização portuguesa, valorizando-se primordialmente: arquitetura, quadros, edifícios religiosos, militares, civis e públicos e, sobretudo, conjuntos urbanos do período da colonização portuguesa no Brasil. Para Pereira (2009), o ponto central do pertencimento à “civilização ocidental” foi uma das concepções mais relevantes na conformação que tomou o processo de construção de um “patrimônio nacional” no Brasil (PEREIRA, 2009, p. 16). Entretanto, atualmente, estamos num processo de valorização dos patrimônios negros. No conjunto destes novos patrimônios está o Ofício das baianas de acarajé. Se no passado o legado era barroco e português, ligado à nossa colonização, hoje vivemos a efervescência dos patrimônios ligados à população negra.

Segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2009), o legado elitista ligado à colonização portuguesa presente nas políticas de preservação no Brasil, na década de 1930 era “conduzido por intelectuais de perfil tradicional”, estes atuavam no Estado, na “defesa da cultura, identificada com os valores das camadas cultas” (FONSECA, 2009, p. 23).

Porém, a partir das décadas de 1970 e 1980, novas concepções de Patrimônio Cultural entram em discussão, tendo em vista a atuação de novos agentes sociais inseridos em conflitos de classes, mudando não apenas a forma de conceber o conceito de patrimônio cultural do Brasil, mas também, lutando para mudanças efetivas nas leis brasileiras que regem as ações de preservação dos patrimônios. Para Fonseca (2009), quando iniciou a crise do regime militar, as políticas elitistas de preservação sofreram duras críticas e tiveram seu caráter contestado, pois só destacavam as produções das elites.

Na década de 1970, ocorreram novas propostas de trabalho no campo da preservação e, também, reestruturações “institucionais no âmbito federal, vindo a atender a um interesse de atualização no sentido de ampliar o objeto, os instrumentos e as finalidades de uma política de patrimônio conduzida pelo Estado” (FONSECA, 2009, p. 175). Ainda segundo Maria Cecília Fonseca, as décadas de 1970 e 1980 podem ser caracterizadas como “um momento de coexistências” e também, em dados momentos de confronto que se evidenciaram no campo das práticas e menos nos discursos. Mas, em uma análise a longo prazo, esse momento pode ser chamado como período de transição, ao passo que “se reconstruam séries históricas, se propunham leituras mais abrangentes, que não se limitem a conceitos tradicionais de história e de arte, e, sobretudo se abrem espaços para a participação de outros atores” (Ibid. p. 209).

1.2 Novas políticas públicas patrimoniais no Brasil

A Constituição Federal de 1988 traz inovações nas dimensões patrimoniais, por reconhecer dois artigos: o 215 e 216. Em 1988, a Nova Constituição Brasileira sinalizava as mudanças que haviam ocorrido no cenário político e cultural. Dentre tais mudanças, estariam a ação de todos os novos agentes sociais que entravam em cena. A Nova Constituição Brasileira sinalizava as mudanças que haviam ocorrido no cenário político e cultural. Antônio Gilberto Ramos Nogueira (2000) denomina esse momento histórico

A efervescência dos movimentos sociais, sobretudo os ligados à etnia e ao gênero, colaborou para a emergência de uma nova relação entre Estado e Sociedade, incidindo diretamente sobre as políticas públicas, respaldadas, no futuro próximo, pela constituição de 1988 (NOGUEIRA, 2000, p. 242).

Segundo Nogueira (2000), o aumento e a dimensão dos movimentos sociais, principalmente os associados à etnia e ao gênero, contribuíram para o nascimento de uma relação diferente entre Estado e sociedade, que pode ser vista diretamente nas políticas públicas culturais e sociais. Para o autor, a Constituição de 1988 deu respaldo para essas novas políticas públicas. Um exemplo foram os artigos 215 e 216 que tratam do Patrimônio Nacional Brasileiro, em sua natureza imaterial. Arantes (2011) aponta o movimento de

criação desta Constituição como período marcado por reivindicação, debates e audiências públicas, que indicavam uma transformação no sentido de ampliação da prática de preservação que abarcasse a multiplicidade étnica e social, pauta e luta dos diversos movimentos sociais que surgiam ou se fortaleciam nesse contexto.

As discussões patrimoniais, no Brasil, foram se intensificando, enquanto os bens possíveis de preservação começaram a abarcar, não apenas objetos e monumentos de grande importância histórica e estilística, como, também, elementos culturais imateriais ligados às sociedades populares, sobretudo, indígenas e afro-brasileiras, e, não somente, elementos associados à cultura de elite. Mesmo assim, a criação de políticas públicas nesse campo “tende a ser perpassada por valores e concepções elitistas sobre as culturas nacionais e, como a experiência mostra, esse viés tem favorecido perspectivas ideológicas que priorizam referências culturais brancas, católicas e coloniais” (ARANTES, 2011, p. 56).

O autor ressalta que as transformações presentes nas práticas patrimoniais, sobretudo a partir da década de 1980, prevejam a participação da sociedade civil e sejam portadoras dos bens imateriais em todo o processo de patrimonialização, ou seja, que haja um intenso diálogo entre as esferas públicas (federais, estaduais e municipais) e a população. Todavia, esse diálogo é travado num campo de luta de poder, como sublinhou Izabela Tamoso (2006) na análise dos papéis desempenhados pelos antropólogos nos inventários previstos nas novas políticas patrimoniais. Em síntese, não devemos “esquecer que a luta pelo poder de nomear o patrimônio é antes de tudo uma luta pelo poder de pôr em destaque uma ‘memória’, uma ‘história’” (TAMASO, 2006, p. 15).

Canclini (1994), ao analisar as políticas patrimoniais mexicanas, apresenta um vasto conjunto de problemáticas ligadas ao alargamento do conceito de patrimônio, sublinhando a participação de todos os grupos sociais, porém, mostra que há nas discussões patrimoniais uma participação desigual de tais grupos. Até em países onde a legislação e os debates oficiais adquirem a concepção antropológica de cultura, que reconhece todas as formas de organização, símbolos e vida social, mesmo assim, persiste uma “hierarquia dos capitais culturais: vale mais a arte que os artesanatos, a medicina científica que a popular” (CANCLINI, 1994, p. 94-95). Os debates patrimoniais são sempre o “espaço de disputa econômica, política e simbólica, o patrimônio está atravessado pela ação de três tipos de agentes: o setor privado, o Estado e os movimentos sociais” (Ibid., 100).

Com o processo de inventarização e o registro, ficou maior a visibilidade para o trabalho das baianas de acarajé. As consequências da inserção destas nas políticas patrimoniais são apresentadas por Rita dos Santos, atual presidente da ABAM, pois, “nós baianas estamos mais em evidência” e estamos enfrentando novos desafios, como o movimento de elaboração do plano de salvaguarda e a inscrição nos editais federais referentes à cultura popular. No campo econômico, as transformações também foram sentidas, sobretudo, o aumento da utilização da imagem da baiana de acarajé pelas empresas especializadas em turismo⁶⁰ em Salvador, ou mesmo a gama de cursos⁶¹ que as baianas fazem para aprimorarem suas técnicas de preparo, apresentação e atendimento ao cliente. Na esfera política, os embates se acirraram. Rita comentou o processo e aconteceram debates com Jacques Wagner, na época governador do Estado da Bahia, e o posterior reconhecimento do Ofício como Patrimônio Imaterial da Cultura da Bahia⁶², conquistado no ano de 2012.

Os artigos 215 e 216 da Constituição em questão redefinem algumas questões referentes a novas concepções de preservação da cultura brasileira. Sendo assim, no primeiro podemos ler: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiará e incentivará a valorização e difusão das manifestações culturais” (BRASIL, 1988, p. 106). Os incisos um e dois complementam:

§ 1. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais (BRASIL, 1988, p. 106).

Nesse sentido, Ofício é identificado como manifestação da cultura afro-brasileira e reconhecido como relevante no processo de construção da identidade brasileira. Tem um hífen (afro-brasileiro) que não é só étnico, mas sim de uma origem nacional que também nos remete

⁶⁰ No terceiro capítulo apresentamos uma discussão sobre o turismo étnico na Bahia. Um dos projetos empreendidos pela Bahiatursa – empresa de economia mista, vinculada à Secretaria de Turismo – foi um vídeo. Logo no início aparece uma menina, vestida de baiana de acarajé, apresentava este e a propaganda tinha o tabuleiro e a baiana de acarajé como centro do turismo de Salvador.

Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=UTvsTpKvhMo>>. Acesso em: 25 out. 2013.

⁶¹ Vale citar que por causa do advento da Copa de 2014 no Brasil e, conseqüentemente, o aumento do número de turistas nessa época, nos lugares que sediaram jogos, muitas baianas de acarajé fizeram cursos de inglês e espanhol. No decorrer do trabalho, mais especificamente, em setembro de 2013, presenciei a baiana Mary, com ponto no Pelourinho, atendendo em inglês uma turista. Mary vê essas transformações como forma de valorização do seu trabalho e divulgação deste para o mundo.

⁶² O Ofício das Baianas de Acarajé foi registrado no Livro Especial de Saberes e Modos de Fazer do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Registro nº 02- Decreto Estadual nº 14.191/2012. Disponível em:< <http://www.ipac.ba.gov.br/oficio-das-baianas-do-acaraje>>. Acesso em: 10 mai. 2013.

à chegada dos diversos povos africanos no Brasil, no período colonial. O Artigo 216 apresenta as características de bens materiais ou imateriais e para estes constituírem Patrimônio Cultural do Brasil, pode ser apresentado tanto individualmente como coletivamente. Esses bens terão, obrigatoriamente, uma “referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem” (Ibid., p. 107), as variações das formas de tais bens, que são:

As formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor históricos paisagístico, artístico arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Ibid).

Os artigos apresentados anteriormente sinalizam as lutas da sociedade civil para a valorização da memória coletiva de grupos que eram, anteriormente, marginalizados pela história oficial, como por exemplo, as baianas de acarajé e as comidas afro-baianas⁶³. Outra legislação que demarcou o espaço dos bens de natureza imaterial foi o decreto 3.551. Os aspectos referentes à valorização da cultura popular no Brasil, por exemplo, a indígena, a afro-brasileira e suas características imateriais serão aprofundados no Decreto n° 3.551⁶⁴ do ano 2000, o Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial.

O Decreto n° 3.551, do Ministério da Cultura instituiu a criação do Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial, norteando e organizando a eleição de bens imateriais da cultura brasileira. Esta parte visa à realização de uma análise de tal decreto, com suas discussões atuais sobre o processo, abarcando: indicação, organização e titulação. O decreto n° 3.551, de 4 de agosto de 2000, fica instituído o registro de Bens Culturais de natureza Imaterial que formam Patrimônio Cultural do Brasil, criando “o Programa Nacional do

⁶³ Sobre o movimento de transformação da concepção da cultura afro-baiana, ver terceiro capítulo do presente trabalho.

⁶⁴ Há um grande conjunto de legislações patrimoniais, tanto no nível nacional quanto no internacional. Estamos diante de um assunto que envolve diversas dimensões sociais. Jacques Le Goff (2005) aponta que a preservação do patrimônio histórico, e este caso o patrimônio histórico imaterial, é vista, nos dias de hoje, majoritariamente como uma questão de cidadania e, como tal, interessa a todos, por se formar em direito essencial dos cidadãos e base para a construção da identidade cultural. Nesse sentido, o reconhecimento legal dos patrimônios negros, como, por exemplo, Ofício das Baianas de acarajé, o tombamento dos terreiros, Ofício dos mestres de capoeira, entre outros, envolve uma questão de participação social que num passado foi negada à população negra, que está num longo processo de luta da população de cor, cujas conquistas estão associadas à valorização e ao reconhecimento oficial do papel da população negra na formação do país.

Patrimônio Imaterial e dá outras providências”. No parágrafo primeiro, delimita-se à forma que se fará o registro de Bens Culturais, com seus respectivos Livros:

I- Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; II- Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social (IPHAN, 2000, p. 1).

O Ofício das Baianas de Acarajé foi inscrito no primeiro livro, o de Registro dos Saberes. Os outros dois Livros de Registro são das Formas de Expressão e dos Lugares. O primeiro centra-se nas manifestações artísticas, o subsequente, refere-se aos espaços onde se reúnem práticas culturais coletivas.

1.3 Redescobrimo o que tem no tabuleiro da baiana: inventários e salvaguarda

Inscrito no Livro de Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural do Brasil, em 10 de dezembro de 2004, o Ofício das Baianas de Acarajé é reconhecido como importante para a formação da sociedade brasileira e, conseqüentemente, ganha mais visibilidade. O registro faz parte de um movimento maior de luta pela democratização e conquista de políticas públicas culturais, sobretudo, as que contemplam as populações afro-brasileiras. Antes mesmo de o IPHAN conceder o título para o Ofício, as próprias baianas se articulavam no intuito de valorizarem este Ofício. Uma das formas de valorização foram as alianças e conquistas sociais e políticas realizadas pela Associação das Baianas de Acarajé (ABAM), como apresentado no último capítulo desta dissertação. Entres as alianças, realizadas antes do recebimento do título, destaca-se a executada com o antropólogo Raul Lody, que fez parte do processo de inventarização do Ofício e foi responsável por desenvolver a curadoria do Memorial das Baianas. Lody tinha uma posição profissional, pois no decorrer desses processos o mesmo representava o IPHAN e um papel religioso, que é o de *ogã*⁶⁵ do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá (SANSI, 2013, p. 117),

⁶⁵ O cargo de ogã de um terreiro é geralmente, reservado aos indivíduos do sexo masculino, especificamente, que tenham certo prestígio social. O ogã tem a função de proteger o terreiro, pois este precisa de seu suporte material. Outra característica desse cargo é o fato não entrarem em transe. Capone (2009), ao definir as funções de um ogã, indica esta como uma posição que pode ser facilmente preenchida por um antropólogo, no decorrer

que participou do pedido, cujo produto foi o título de patrimônio cultural para o Ofício das baianas de acarajé.

O ponto alto do processo que desencadeou no recebimento do título foi a formulação Carta de Pedido⁶⁶, em 5 de novembro de 2002, realizada com representantes de três entidades: a Associação das Baianas de Acarajé Mingau e Receptivos do Estado da Bahia (ABAM) – entidade civil, o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá⁶⁷ - entidade religiosa, e o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA)⁶⁸ – entidade acadêmica, encaminhada ao Ministro da Cultura da época. Francisco Weffort, seguindo as normas

do trabalho etnográfico, decorrente da construção dos laços sociais dentro do terreiro. A autora apresenta uma lista dos ogãs mais conhecidos no campo antropológico e os seus respectivos terreiros de atuação, dentre eles estão: Nina Rodrigues e Arthur Ramos, que foram nomeados ogãs no Gantois, Édison Carneiro, Roger Bastide, Vivaldo da Costa e Lima, Marcos Aurélio Luz e Pierre Verger, que foram ogãs no Ilê Axé Opô Afonjá. Já Ordep Trindade Serra é um grande exemplo, que coloca em evidência a ‘obrigação’ de ligar-se ao grupo religioso pesquisado. Depois de ter sido nomeado ogã no terreiro angola Tanurijunçara de Mãe Bebê, onde realizou seus estudos iniciais sobre o candomblé, é hoje ogã no terreiro Casa Branca do Engenho Velho (CAPONE, 2009, p. 42). Os três terreiros tidos como mais “tradicionalistas” (Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá e Engenho Velho) de Salvador são também aqueles onde os mais famosos intelectuais do campo antropológico atuaram como ogãs. Capone (2009) faz uma crítica à concentração dos estudos sobre candomblé na Bahia que se concentra nesses três terreiros de nação nagô (ioruba). Enfim, a inserção e a manutenção das relações entre líderes de candomblés e os antropólogos são fundamentais para que o terreiro se afirme como tradicional, ou seja, que conserve as origens africanas, tendo em vista o processo de reafirmação dos terreiros, apresentado no próximo capítulo. Sobre a construção da tradição focalizada nos terreiros da nação nagô, ver: DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. In: *Religião e Sociedade*, n. 8. Rio de Janeiro: Cortez e Tempo e Presença, 1982. pp. 15-20.

⁶⁶ O Pedido de Registro do Acarajé como Referência Cultural e Solicitação de sua inclusão no Livro dos Saberes possui um conjunto de assinaturas de intelectuais, como Ubiratan Castro que foi presidente do Centro de Estudos Afro-Oriental; líderes religiosos e representantes da sociedade civil.

⁶⁷ De acordo com a publicação *Bens Moveis e Imóveis Inscritos nos Livros de Tombo do IPHAN: 1938-2009*, o Terreiro do Axé Opô Afonjá foi tombado pelo IPHAN em 2000. “Nº Processo 1432-T-98; Livro Histórico Nº inscr.: 559 ;Vol. 2 ;F. 053 ;Data: 28/07/2000; Liv. Arq./Etn./Psg. Nº inscr.: 124 ;Vol. 2 ;F. 010 ;Data: 28/07/2000”. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=3263>>. Acesso em: 26 dez. 2013.

Na secção notícia da página eletrônica do IPHAN, em 09 de fevereiro de 2011, foi anunciado o fim da restauração promovida pelo Instituto, com o intuito de reformar e ampliar o terreiro. Na ocasião, Luiz Fernando de Almeida, na época presidente do IPHAN, destacou que “Axé Opô Afonja é um dos terreiros mais importantes da Bahia. É dirigido por Mãe Stella de Oxossi, atualmente a mais antiga e venerável mãe de santo em exercício. No Axé são preservadas tradições fundamentais para a religião de matriz afro-brasileira, sendo o sítio tombado um dos símbolos da resistência cultural dos descendentes dos africanos escravizados e também da contribuição à formação cultural do Brasil. Além disso, o Terreiro do Axé Opô Afonjá é um documento precioso da história da luta do povo negro para construir espaços de sociabilidade e de interação em meio às duras condições sociais legadas por séculos de escravidão” Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/pesquisa.do>> Acesso em: 26 dez. 2013.

Geatriz Dantas (1982) problematiza a “tradicionalidade” de tal terreiro, reafirmada pela fala do presidente do IPHAN. Sobre tal discussão ver o segundo capítulo da presente dissertação.

⁶⁸ O Centro de Estudos Afro-Orientais foi fundado no ano de 1959, realiza ações comunitárias e de pesquisa na esfera dos estudos afro-brasileiros e das ações afirmativas, com forte atuação também na aprendizagem das línguas e povos africanos e asiáticos. O CEAO é um “órgão suplementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia”. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br/2007/apresentacao.php>>. Acesso em: 26 dez. 2013.

instituídas no decreto 3.551, do ano de 2000, que exige a participação dos detentores do bem e também da sociedade civil no processo de registro (IPHAN, 2002).

Segundo Letícia Costa Rodrigues Vianna (2009)⁶⁹, supervisora do inventário⁷⁰ em questão, o processo teve início com a realização do primeiro inventário do modo de fazer o acarajé. Posteriormente foi feito o inventário do tabuleiro da baiana e enfim, o do ofício da baiana (VIANA, 2009, p. 59). Consta no parecer de Roque Laraia⁷¹, do Ofício das Baianas de Acarajé emitido pelo IPHAN, em dezembro de 2004, que o inventário Celebrações e Saberes da Cultura Popular: acarajé em Salvador teve início no dia 3 de setembro de 2001 e foi finalizado em 15 de abril de 2004. Os antropólogos responsáveis foram: Raul Lody (autor de inúmeros livros sobre candomblé) e Elizabeth de Castro Mendonça. Em outubro de 2004, no parecer técnico, Ciane Gualberto Feitosa Soares, na ocasião técnica do DPI/IPHAN, apresentou os argumentos necessários para propor a ampliação e mudança, numa tentativa de que não houvesse mais o acarajé nem o tabuleiro da baiana e sim o Ofício da baiana de acarajé.

Esses estudos e ações permitiram reunir e sistematizar os conhecimentos relacionados ao contexto cultural de produção, circulação e consumo deste bem cultural, ampliando o campo do seu entendimento e indicando que o acarajé é o alimento emblemático do universo dos saberes e modos de fazer das baianas de tabuleiro. Assim, o objeto do presente processo de registro foi redimensionado, de modo a contemplar a totalidade do bem cultural que importa reconhecer e preservar como patrimônio cultural brasileiro: o Ofício das Baianas de Acarajé, em Salvador, BA (IPHAN, 2004, p. 2).

⁶⁹ No artigo *O Centro Nacional de Folclore e as políticas de salvaguarda do Patrimônio Imaterial*, Vianna (2009) realiza uma análise das diferentes fases do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, entre os anos de 2001 a 2006, criado no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). Atualmente, seu nome foi alterado para Centro Nacional de Cultura Popular, que já foi vinculado à Funarte (Fundação Nacional de Arte). Hoje em dia é vinculado ao IPHAN, em todos os momentos, junto ao Ministério da Cultura. O projeto foi formulado no intuito de fornecer base aos novos instrumentos de salvaguarda dos patrimônios imateriais (VIANNA, 2009, p. 57).

⁷⁰ O Inventário Celebrações e Saberes da Cultura Popular: acarajé, empreendido pelo (CNCP), órgão do IPHAN, foi elemento central do processo de patrimonialização, como salientou Roque de Barros Laraia, relator do processo.

⁷¹ Regina Abreu (2005), ao analisar o processo de inserção e atuação dos antropólogos nas pesquisas sobre patrimônio imaterial, tanto produções acadêmicas sobre o tema, como inventários e elaboração de pareceres técnicos. O ponto de partida da autora foi a criação, na reunião, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o Grupo de Trabalho de Patrimônio, em 2004, na reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Os membros do Grupo resolveram se reunir e elaborar uma lista como nomes importantes que desenvolveram trabalhos sobre patrimônio, no grupo estava Roque de Barros Laraia, “cujos principais trabalhos relacionam-se à etnologia indígena, mas que recentemente se tornou professor do Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás” (ABREU, Regina, 2005, p. 36).

O inventário conjuga ações como: a definição das localidades a serem estudadas; as entrevistas com os sujeitos históricos, a pesquisa bibliográfica sobre a temática e também registros audiovisuais e peças de acervos de museu. O material apresentado pelos pesquisadores articula os argumentos essenciais para embasar e justificar o Registro em questão (BRASIL, 2004, p. 2).

Ao falar das mudanças depois do registro do Ofício, Rita dos Santos, atual presidente da ABAM, relaciona-as com questões práticas, ou seja, melhorias no cotidiano do trabalho da baiana. Para ela, com o título, alguns problemas básicos seriam resolvidos com mais facilidade, como por exemplo, a proibição da comercialização do Bolinho de Jesus, que iria acabar a partir do título. Rita apontou a intensificação da utilização da imagem da baiana como símbolo da Bahia, usado em todo mundo como um ícone depois da conquista do título e, também, o relaciona com questões práticas. Com orgulho esta apresenta: “Por que nós somos patrimônio, mas eu sou patrimônio, a baiana de acarajé é patrimônio”⁷². Outro ponto importante, destacado por ela foi a distinção das baianas de acarajé de outros grupos profissionais, como os próprios ambulantes. Rita afirmou que não quer ser reconhecida como cozinheira⁷³, mas sim como baiana de acarajé, pois ser cozinheira não atribui a visibilidade que o dá o cargo de presidente de uma Associação que tem como referência um ofício reconhecido como patrimônio cultural e com uma origem africana, ou seja, a posição que Rita possui como líder desse grupo a coloca em um campo de negociações políticas. Constantemente, ela apontou suas lutas e embates, tanto em nossos contatos no decorrer do trabalho de campo, tanto em seminários do IPHAN em que esta teve o direito de fala, Rita faz questão de apontar os problemas que a ABAM teve na esfera política⁷⁴.

⁷² SANTOS, Rita dos. Entrevista concedida à Débora Simões de Souza. Bahia, 23 de julho de 2012.

⁷³ Em 2007, Rita dos Santos, na apresentação no Seminário de balanço do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular do Iphan, realizou uma forte crítica ao governo do Estado, afirmando: “O governo do Estado não dá muito valor não, ele só quer utilizar a imagem da baiana de acarajé”. Tal trecho evidencia o quanto este espaço, o das políticas patrimoniais, é um campo disputa de poder. Na ocasião, Rita expôs não só um conjunto de problemáticas enfrentadas pelas baianas de acarajé no cotidiano do trabalho, como também as alianças realizadas entre a Associação e empresas privadas como, por exemplo, o convênio firmado com a Tramontina – empresa especializada em produtos de utilidades domésticas- e a Abam. O vídeo do seminário em questão está disponível para consulta no CNFCP, cuja referência é dvd0975/v.4. Seminário de avaliação de resultados do Projeto Celebrações e saberes da Cultura Popular. Rio de Janeiro, RJ: CNFCP, 2007. 1 dvd (4min); formato 3:4; son, p.b., NTSC.

⁷⁴ No terceiro capítulo, apresentamos a estrutura, a história, as alianças políticas e as campanhas da e empreendidas pela ABAM.

Segundo a mesma, o título de patrimônio acarretou uma série de responsabilidades para a instituição que representa as baianas, dentre elas a elaboração do Plano de Salvaguarda, previsto em documento⁷⁵ próprio: “nós temos a responsabilidade de fazer o plano de salvaguarda”. Na seção “Ações de Apoio e Fomento”, presente na página eletrônica do IPHAN, há três atividades do plano: duas em andamento e uma concluída. A finalização foi o projeto de “Inauguração⁷⁶ do Memorial das Baianas de Acarajé, em parceria com a Prefeitura Municipal de Salvador e com o Instituto de Patrimônio Artístico e Cultura da Bahia – IPAC”, ocorrida em 2009. Outra ação é a realização do Ponto de Cultura⁷⁷, que tem como objetivo a realização de “oficinas de repasse de saberes tradicionais: fios de conta, acarajé, etc;” e estratégias concluídas relacionadas ao Memorial e, por fim, as “Recomendações da Salvaguarda”, em que não há nenhuma informação, porém, conforme o “*Termo de Salvaguarda*”⁷⁸ (IPHAN; MinC, 2010), fazem parte do ponto inicial do plano de salvaguarda, junto com o “diagnóstico apresentados no processo de registro e pesquisas complementares, bem como, e, sobretudo, dos entendimentos preliminares realizados com os agentes dos processos culturais em questão” (Ibid., p. 3). A organização e realização do diagnóstico e das recomendações de salvaguarda necessitam da “interlocução continuada entre Estado e Sociedade (Ibid., p. 2).

Os encontros realizados entre as baianas de acarajé e representantes do IPHAN, promovidos por esta instituição, fazem parte do programa de salvaguarda do Ofício. Em 2006,

⁷⁵ Título do documento, Termo de Referência para a Salvaguarda de bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil (MinC, 2004). Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1911>>. Acesso em: 21 jan. 2013.

⁷⁶ Segundo Rita dos Santos, na verdade não foi a inauguração, mas sim a reinauguração. Todavia, de acordo com a notícia veiculada pelo IPHAN, foi: “Iphan inaugura Memorial das Baianas de Acarajé em Salvador”, como consta no título da notícia da instituição, que não aponta as próprias baianas de acarajé como participantes do processo, porém, no decorrer do texto, a participação destas fica evidente, sendo a ABAM a representante. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do;jsessionid=2E16EB4C4AA8A9F5AB9298E25B053308?id=14473&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

⁷⁷ Pontos e Pontões de Cultura são “centros de referência e de produção cultural implementados pelo Programa Cultura Viva da Secretaria de Cidadania Cultural do Ministério da Cultura. E os Pontos e Cultura de Bens Registrados são centros de referência cultural implementados no âmbito da política de salvaguarda dos bens culturais registrados como Patrimônio Cultural do Brasil. É uma linha de ação do PNPI [Plano Nacional do Patrimônio Imaterial] integrada ao Programa Cultura Viva” (MinC; IPHAN, 2010, p. 5).

⁷⁸ Sobre esse documento, ver nota 87.

na cidade de Salvador, foi realizada uma reunião⁷⁹ para traçar as diretrizes de salvaguarda do deste bem. Na ocasião, Lody apresentou:

Não coube o tombamento de bens imateriais, mas sim o registro, pois é um bem dinâmico, pois está situado em uma grade muito mais flexível. [...] Foi registrado como patrimônio imaterial o Ofício das baianas de acarajé e o acarajé, ou seja, tudo que compõem esse universo simbólico e cultural e afro-descendente que constitui esse campo de representação, a partir das baianas de acarajé. [...] O Ofício das baianas de acarajé é patrimônio nacional, então, tem o mesmo status que a Igreja São Francisco, o Palácio da Alvorada e todos os bens nacionais patrimoniais e é dever do Estado Brasileiro zelar e preservar seus patrimônios. [...] Primeiro registro de comida e de ofício, justamente um ofício feito por mulheres e mulheres afro-descendentes, então esse registro tem símbolos poderosos, não é qualquer ofício, é um ofício que vem da mulher afro-descendente, têm valores históricos sociais importantíssimos agregados. (LODY, 2006).

Além de caracterizar os patrimônios imateriais, o autor também exibiu os aspectos próprios do Ofício, ao destacar a ligação deste com a cultura afrodescendente, em outro encontro para discussão das políticas de salvaguarda do bem em questão. No Ciclo regional das baianas de acarajé⁸⁰, Analys d' Oyá, presidente da ABAM-Rio também destacou a cultura negra na qual o Ofício está inserido. Ao expor sua crítica à pouca adesão das baianas de acarajé nos ciclos organizados pelo IPHAN, Analys pontuou: “Nós, baianas de acarajé, somos as representante de Oyá⁸¹ vivas aqui nessa terra, [...] lutando para trazer a nossa cultura negra”. Analys utiliza um título religioso como nome público, que a caracteriza como pertencente a uma filiação religiosa de forte significação dentro do contexto do Ofício das baianas de acarajé, pois, como será apresentado no segundo capítulo, “o acarajé é de Iansã (Oyá), é Iansã quem faz o acarajé”⁸². Analys é chamada como mãe Analys⁸³ pelos representantes do IPHAN, nos seminários referentes às baianas de acarajé. Sua autoridade está baseada na sua função religiosa, ou seja, a religião é trazida para a esfera pública.

⁷⁹ Reunião de Salvaguarda do Ofício das Baianas d Acarajé, 1. Pesquisadores: Raul Lody, Elisabete Mendonça. Bahia: [s.n], abr. 2006. 4 discos digitais (ca. 240 min.): estéreo; 4 faixas. Cd 8427, v. 1.

⁸⁰ De acordo com a descrição contida na programação do Ciclo: “tem como objetivos centrais atualizar as informações, junto às baianas de acarajé, sobre as ações desenvolvidas pela ABAM Nacional – e Regional – e passar orientações sobre o empreendedorismo individual e o microcrédito” (IPHAN, 2013).

⁸¹ Também chamada de Iansã pelos devotos do candomblé. Sobre a relação entre as baianas de acarajé e essa divindade ver o segundo capítulo da presente dissertação.

⁸² Apresentaremos, no próximo capítulo, a relação entre Iansã e o acarajé.

⁸³ Analys é mãe de santo no terreiro na zona oeste do Rio de Janeiro. Outras questões da vida religiosa e pública como presidente da ABAM – Rio de Janeiro, ver no terceiro capítulo do presente estudo.

Na ocasião do seminário, o já citado Marcelo Vilarino, consultor da UNESCO, realizou a palestra pormenorizando as legislações internacionais e nacionais, referentes às políticas públicas sobre o patrimônio imaterial, concentrando-se na conjuntura de salvaguarda do Ofício das baianas.

Aqui, no caso do Brasil, duas linhas desse patrimônio [imaterial] que ganharam destaque foram: as culturas indígenas e as manifestações da cultura afro-brasileira, a fala da mãe Analys, no começo, [...] foi para chamar a atenção de vocês para a importância de ocuparem espaços físicos, isso que está acontecendo aqui hoje é uma grande conquista, muito significativa. Até 20, 30 anos atrás quando a gente pensava em baiana de acarajé, ou quando a gente pensava num terreiro de candomblé, ou num grupo de jongueiro, se tocasse um atabaque, a polícia ia lá ocupava o terreiro [...]. Então, hoje quando a gente pensa que essas manifestações da cultura afro elas alcançaram o lugar de Patrimônio Cultural Brasileiro, isso não foi o Estado que deu a vocês, isso foi uma conquista da população negra que vem lutando cotidianamente, não só contra o fim do extermínio da população jovem negra nas periferias das nossas cidades, mas também pela valorização da população negra no passado.

Vilarino fez alusão à fala de mãe Analys, para marcar que no passado as manifestações culturais afro-brasileiras sofreram perseguições, porém, por causa dos produtos das lutas políticas da própria população negra, elementos dessa cultura são reconhecidos como patrimônio imaterial do Brasil. Vilarino também pontuou a necessidade de diálogo entre as baianas de acarajé e o Iphan, especificamente, no Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), nas seguintes palavras: “são vocês [baianas de acarajé] que fazem a ABAM, e é a ABAM junto com o IPHAN que fazem o plano de salvaguarda”, tal relação já estava prevista na Convenção para salvaguarda da UNESCO, de 2003. De acordo com o documento elaborado no decorrer da Convenção, no campo das atividades de salvaguarda, patrimônio cultural imaterial, cada Estado envolvido precisará garantir a “participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo” (UNESCO, 2003, p. 8).

No trecho a seguir, sobre a reinauguração do Memorial, há uma amostra da interlocução, entre o Estado, a comunidade detentora do bem e a difusão de conhecimento sobre o mesmo, como prevista no documento citado anteriormente:

O memorial mostra a história do ofício das baianas, bem com a imagem e trabalhos das baianas de acarajé, como os fios-de-contas, pano-da-costa e a roupa de baiana, desenvolvidos pelo CNFCP. Discutido com o grupo desde 2007, o projeto foi concebido para integrar os diferentes espaços do memorial – cozinha, sala de oficinas,

salas de exposição, centro de referência – numa perspectiva que potencialize a difusão dos conhecimentos e modos de fazer associados ao ofício da baiana (IPHAN, 2009)⁸⁴.

Será abordado mais adiante, brevemente, o processo de reabertura do Memorial, à luz do plano de salvaguarda. O desenvolvimento das políticas públicas brasileiras sobre patrimônio imaterial acompanha as demandas internacionais, sobretudo, na esfera das políticas de salvaguarda de tais bens, visto que, em 2006, o Brasil ratificou a principal reunião mundial sobre o assunto: a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, da UNESCO, realizada em Paris, no ano 2003⁸⁵. Por meio do decreto nº 5.753⁸⁶, de abril de 2006, o Brasil se comprometeu a seguir as orientações e compromissos previstos no texto sobre salvaguarda criados na convenção internacional. O documento teve a aprovação do Congresso Nacional e a sanção do presidente da República, na ocasião, Luiz Inácio Lula da Silva, assim como a assinatura do então ministro das relações exteriores, Celso Amorim. Coube ao IPHAN e ao Ministério da Cultura a criação e formulação de projetos que abarcassem as proposta da agência internacional.

Ficou definido, na Convenção, que salvaguarda é o conjunto de ações que buscam assegurar a viabilidade do patrimônio imaterial, “tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal – e a revitalização desse patrimônio em seus diversos aspectos” (UNESCO, 2003). O documento estabeleceu como patrimônio cultural imaterial:

As práticas, representações, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (UNESCO, 2003).

⁸⁴ Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do;jsessionid>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

⁸⁵ Texto da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006>>. Acesso em: 30 dez. 2013.

⁸⁶ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm>. Acesso em: 30 dez. 2013.

As inúmeras cláusulas versam, entre outros aspectos, sobre a função e participação dos Estados na organização dos projetos de salvaguarda. Vale destacar a ênfase dada à necessidade da “participação das comunidades, grupos e organizações não- governamentais” nos planos (Ibid). No texto *de Referência para a Salvaguarda*⁸⁷ (MinC; IPHAN, 2010) fica claro o esforço da instituição em questão para colocar em ação a interação entre Estado e comunidades detentoras dos bens imateriais. Em sua definição, salvaguarda consiste, entre outras coisas, numa política “orientada para aumentar a participação democrática dos cidadãos na formulação, no planejamento, execução, avaliação e acompanhamento de políticas de preservação do patrimônio cultural”. (Ibid., p. 2). Ou seja, é necessária a presença de toda a sociedade, mas, principalmente, o grupo social portados do bem imaterial, em todas as etapas do plano de salvaguarda, sendo esta condição básica para a elaboração do projeto.

Deverá ser assinado um Termo de Cooperação Técnica entre o Iphan e os atores sociais envolvidos; e estruturado um Comitê Gestor que coordenará todo o desenvolvimento do plano, sua avaliação e desdobramentos, composto pelo Iphan, poderes públicos estaduais e municipais e representantes dos detentores do bem cultural registrado (Ibid., p. 4).

Em outra publicação dos dois órgãos federais, *Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus os Bois*, (MinC; IPHAN, 2010) estes sinalizam e denominam a participação dos produtores dos bens registrados no plano de salvaguarda, cujo objetivo, a médio e longo prazo, é promover uma “gestão autônoma” (Ibid., p. 24).

Em uma análise sobre as políticas de preservação dos patrimônios imateriais, Arantes (2004) aponta os possíveis conflitos e distâncias existentes entre os grupos detentores dos bens registrados e as instituições públicas responsáveis por tais projetos. A principal crítica dele é que, no decorrer do processo, há uma carência da “voz ativa” dos grupos produtores dos bens. Sendo assim, os órgãos responsáveis precisam elaborar medidas que objetivam a efetiva participação dos grupos portadores. É importante o lugar de fala de Arantes⁸⁸ que era

⁸⁷ Termo de Referência para a Salvaguarda de bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1911>>. Acesso em: 30 dez. 2013.

O documento foi apresentado na I Reunião de Avaliação dos Planos e Ações de Salvaguarda de Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, ocorrida na cidade de São Luis, em Maranhão, no ano de 2010. Na ocasião, estavam presentes detentores de bens culturais, gestores dos Pontões de Cultura de bens registrados, representantes dos poderes públicos federal, estadual e municipal, entre outros grupos. O *Termo de Referência* exposto, como “instrumento balizador e orientador das ações voltadas para a salvaguarda dos bens culturais registrados” (MinC; IPHAN, 2010, p.33).

⁸⁸ A gestão de Antonio Augusto Arantes Neto como presidente do IPHAN foi curta: entre 2004 e 2006, importante momento das discussões e ações sobre patrimônio imaterial: o mais importante cargo da instituição foi ocupado por um antropólogo.

presidente do IPHAN, na ocasião da publicação do artigo citado. O autor aponta como desafio a ser enfrentado a constante preocupação sobre as relações que privilegiam as comunidades culturais.

A interação entre técnicos e comunidades depende da implementação de mudanças importantes nos referenciais políticos de ambos. Enquanto gestores de uma nova política de patrimônio cultural, que priorize os sentidos dos bens culturais para a população que os detêm, que não esteja cega para o seu potencial para a melhoria das condições de vida dessa mesma população e o interesse dela em utilizá-lo para tanto [...] (Ibid., p. 18).

A frase de Rita dos Santos, apresentada anteriormente, “Por que nós somos patrimônio, mas eu sou patrimônio, a baiana de acarajé é patrimônio” e os argumentos subsequentes, encontram-se no contexto de significado de patrimônio por Gonçalves (2009), no sentido que o “patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir” (GONÇALVES, 2009, p. 31). O patrimônio não existe apenas para representar idéias e valores abstratos e ser contemplado; ele tem uma função prática, serve para agir.

No sentido de construir e formar as pessoas, o patrimônio transita entre diversos planos: tanto trata do individual- uma baiana no seu ponto- como da coletividade das baianas, sobretudo no crescimento e inclusão destas nas políticas públicas. Rita pontuou os diferentes sentidos do título. Segundo ela, “o título levantou o ego das baianas, deu estatutos para algumas baianas”. Em entrevista ao Projeto Celebrações e Saberes, ainda no decorrer do inventário, Rita declarou: “me sinto uma rainha quando me visto de baiana”⁸⁹. Assim, ela está vestindo-se com uma roupa que tem forte significado no universo simbólico do candomblé e, como iniciada no candomblé, ela sabe o significado de colocar uma roupa de baiana.

Gonçalves (2005), ao discutir os patrimônios culturais no campo antropológico, demarcou a importância tanto da dimensão material quanto da vida social e cultural. Em relação à dimensão material, o autor sulinha a necessidade do uso de técnicas corporais, pois os objetos necessariamente estão associados à utilização do corpo. Nessa análise, os objetos e as técnicas corporais, não são vistos como meros “suportes” da vida social. No entanto, devem ser pensados, em sua “forma e materialidade, como a própria substância dessa vida social e cultural” (Ibid., 2005, p. 23).

Disponível em: < <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4783117T2>>. Acesso em: 02 jan. 2014.

A frase “agora somos patrimônio”, entoada por Rita, foi título da dissertação⁹⁰ de Nina Bitar (2010), importante trabalho etnográfico sobre as baianas de acarajé do Rio de Janeiro. Um dos objetivos da autora foi analisar como as baianas de acarajé concebem a categoria jurídica patrimônio, por meio de seu entendimento do que é o registro do ofício.

As concepções dessas baianas revelaram a problemática das classificações do que é material e imaterial, do que é tombado e do que é registrado. Também foi interessante compreender os usos e significados do ‘registro para elas (‘agora, que somos patrimônio...’), marcando sua relação de alteridade em relação aos ambulantes e aos evangélicos⁹¹ por meio desse instrumento (BITAR, 2011, p. 249).

O registro do Ofício das baianas de acarajé, muitas vezes, é utilizado para demarcar as diferenças, como apontou Bitar (2010), tanto uma diferença entre os ambulantes e estas, como, entre elas e as baianas do “Bolinho de Jesus”. Em conversa, Rita me contou um episódio que ocorreu na Festa de Barretos⁹², em São Paulo, em que uma baiana de acarajé estava num ponto, num local dito inapropriado, então chamaram um policial para retirá-la: “o policial falou: eu não vou tirar ela dali não, porque ela é patrimônio”⁹³. A presidente da ABAM apresentou que tinha uma expectativa em relação ao registro e esta não foi cumprida: “a gente achava que, a partir do momento que nós fôssemos patrimônio, só quem poderia mexer com a gente era a polícia federal, porque a gente era patrimônio imaterial nacional, mas não é assim”. Entretanto, não foi que o aconteceu depois do recebimento do título. Em determinada medida, as baianas de acarajé ganharam mais visibilidade, porém, isso não excluiu as lutas e embates políticos, que acontecerão.

Mais uma vez, Rita associa tanto o registro com questões práticas, dos problemas cotidianos das baianas em seus pontos, quanto retoma a ideia da baiana como patrimônio, concepção muito comum entre elas. As expressões “tombadas” e “tombamentos” são frequentes entre as baianas. A utilização de tais palavras pode estar ligada às próprias, ou,

⁹⁰ Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no ano de 2010. Posteriormente, o trabalho foi publicado em formato de livro, com outro título. Ver: BITAR, Nina Pinheiro. *Baianas de acarajé: Comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

⁹¹ As baianas evangélicas que utilizam a expressão ‘Bolinho de Jesus’. Sobre isso ver o terceiro capítulo.

⁹² A Festa do Peão de Boiadeiro de Barretos foi criada em 1956, como ‘o primeiro evento do gênero realizado na América Latina. Desde a primeira edição, realizada embaixo de uma de lona de circo, até hoje, o evento não apenas cresceu e se solidificou, como também se tornou a mais importante referência cultural sertaneja do interior brasileiro. Atualmente, com repercussão internacional, compõem o Calendário Mundial de peões de todos os cantos”. Disponível em: < <http://www.independentes.com.br/pt-br/independentes/historia>>. Acesso em: 03 jan. 2014.

⁹³ Rita destaca que ouviu falar nesse episódio, porém não conhece e nem sabe o nome da baiana envolvida.

com menos frequência, ao acarajé. Essa prática pode estar associada ao fato de que as pessoas sempre escutam o termo “tombamento de bens materiais”, pois, as ações de registro⁹⁴ dos bens imateriais são relativamente recentes. A baiana de acarajé Tânia Barbara Nery⁹⁵ apresentou que depois do título de patrimônio cultural

Por que a baiana foi reconhecida, passou a ser mais respeitada, hoje as pessoas se limitam a falar alguma coisa para a baiana ou sobre as baianas. As piadinhas que a gente ouvia antes, as pessoas se limitam muito, ou não falam mais muitas coisas que a gente ouvia. As pessoas passaram a confiar mais, as pessoas contratam mais também, para eventos, casamentos, as festas, até peças de teatro. Principalmente, em festas para servir acarajés⁹⁶.

Tânia participou do processo de inventarização⁹⁷. Assim, que cheguei a casa, em sua cozinha, ela disse: “O pessoal do IPHAN veio aqui também”, no Dossiê das Baianas de Acarajé (IPHAN, 2007). Muitas das receitas presentes na obra foram ditas por Tânia, do mesmo modo, muitas das fotografias retratam essa baiana, seu ponto é muito conhecido e a mesma já participou de inúmeras reportagens e programa televisivos. Tal como apontou Rita dos Santos, sobre as mudanças do registro, nos quais para algumas o título “deu mais visibilidade”, a baiana Tânia é um modelo em que se enquadra essa ideia. Porém, os efeitos do título são sentidos de modos diferenciados, dependendo da posição e da vida social da baiana de acarajé, como também sugeriu Rita. Ainda sobre os efeitos do registro na vida de determinadas baianas de acarajé, Maria Leda Marques, na reunião⁹⁸ de salvaguarda, ocorrida em 2006, na época esta era presidente da ABAM, apresentou: “estamos lutando pela preservação e valorização de uma atividade tão antiga e que ao mesmo tempo eleva a autoestima da baiana de acarajé, valoriza e resgata a respeitabilidade”

Na mesma ocasião, na reunião de salvaguarda, Leda foi questionada sobre a pouca informação que circula entre as próprias baianas de acarajé sobre o significado e importância

⁹⁴ O registro. No caso dessa frase, referimo-nos aos Livros de Registro do IPHAN.

⁹⁵ No segundo capítulo, há um tópico sobre tal baiana de acarajé.

⁹⁶ NERY, Tânia Bárbara. Entrevista concedida à Debora Simões no dia 21 de julho de 2013.

⁹⁷ Acervo do CNFCP, áudio FK0163, fita 3. Nery, Tânia Bárbara; Sena, Consuelo Pondé de; Mendonça, Elizabete de Castro. Entrevistas com baianas de acarajé, realizadas no Estado da Bahia. 2003. Fita 1-4. (Celebrações e Saberes da Cultura Popular).

⁹⁸ Reunião de Salvaguarda do Ofício das Baianas d Acarajé, 1. Pesquisadores: Raul Lody, Elisabete Mendonça. Bahia: [s.n], abr. 2006. 4 discos digitais (ca. 240 min): estéreo; 4 faixas. Cd 8427, v. 1.

do registro do Ofício, mais uma vez ela pontuou a questão da auto-estima e dificuldade de informar às baianas sobre a situação destas nesse contexto das discussões sobre patrimônio.

Tem que capacitar as baianas de acarajé, dizendo que elas, ao venderem o acarajé, não é só uma comercialização, há também uma história. Elas precisam ter noção da importância do que é patrimônio. [...]. 65%⁹⁹ ou mais tem dificuldade de leitura, isso é uma dificuldade a mais. [...] Uma ação como essa é de suma importância, pois estamos preocupados com essas mulheres que vivem ao tempo, ao vento, ao sol, a violência à marginalização, mas estão ali firmes, resistindo a todos e a tudo. E o mais importante: sem perder sua essência. Nós [Abam] buscamos muito essa valorização, nós estamos nos sentindo lisonjeadas pela questão da respeitabilidade, por causa da questão da auto-estima, a elevação da auto-estima da baiana de acarajé. O conceito de baiana de acarajé está mudando.

A reinauguração do Memorial das Baianas foi produto do plano de salvaguarda do Ofício das baianas de acarajé, que está em andamento. Rita apresentou o Memorial como conquista das baianas de acarajé, este espaço pode ser visto como representante do longo caminho a ser percorrido na valorização do Ofício. O memorial teve a curadoria de Raul Lody¹⁰⁰, importante antropólogo das religiosidades afro-brasileiras e pesquisador do inventário do Ofício. Segundo Rita, “o projeto do Memorial é do Lody, ele trabalhou muito aqui com a gente” e complementou: “Beth¹⁰¹ e Lody estavam aqui o tempo todo, fazendo pesquisas, eles saíam entrevistando as baianas pelas ruas”. A fala da presidente indica as relações estabelecidas com os antropólogos responsáveis pelo inventário, com envolvimento e responsabilidade dos dois lados. Nesse sentido, Lody e Elisabete Mendonça são “antropólogos inventariantes” (TAMASO, 2006), que participam do desenvolvimento dos inventários e dos possíveis registros de bens imateriais, produzem pesquisas e laudos culturais de determinados grupos.

Ao efetuar o inventário e o registro de um bem cultural de natureza imaterial, seja a pedido de instituições governamentais – municipais, estaduais ou federais – ou não-governamentais, seja a pedido dos grupos criadores e portadores do bem a ser

⁹⁹ O grupo denominado baianas de acarajé é muito heterogêneo. No decorrer do trabalho de campo, entrei em contato com baianas com pouca instrução escolar, todavia, também conversei com baianas de acarajé que concluíram o ensino superior. Um exemplo é a baiana Cláudia, filha da falecida baiana Dinha, que cursou administração e, atualmente, dá continuidade ao trabalho no tabuleiro. Da mesma forma que encontrei tantas outras que faziam ou já haviam concluído cursos de língua estrangeira para melhor atenderem seus clientes. Sobre a baiana Cláudia, ver o segundo capítulo.

¹⁰⁰ Mais adiante apresentaremos uma citação do próprio Lody sobre o projeto desenvolvido para o Memorial das Baianas.

¹⁰¹ Elisabete de Castro Mendonça graduou-se em Museologia e demais formações na área das Artes Visuais. Exerce a função de professora na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Disponível em: < <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=P042564> >. Acesso em: 29 dez. 2013.

inventariado (e quiçá registrado), o antropólogo estará participando de uma terceira modalidade de registro. O registro que se fará no INRC e talvez no Livro de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Um registro não mais antropológico, agora, mais do que nunca, político (Ibid., p. 18).

Raul Lody, na ocasião da primeira reunião¹⁰² de implementação do Projeto de salvaguarda do Ofício das baianas de acarajé, que contou com a presença dos pesquisadores responsáveis pelo inventário, representantes das baianas e outros grupos¹⁰³, destacou o registro do Ofício como “ganho político” e chamou as baianas de acarajé no intuito de “tirar partido da posição de Patrimônio Nacional do Ofício”, sendo assim, retornamos a possibilidade do patrimônio como campo de ação.

Porque o registro não é apenas para ufanar-se, baterem no peito e dizerem que sou registrado. Ganho político de ter um papel muito mais engajado nas questões econômicas, sociais, políticas e culturais, de tirar partido desse status, dessa posição de Patrimônio Nacional, em favor do próprio patrimônio. Precisamos discutir diferentes ações de diferentes naturezas para que esses bens possam ser preservados (LODY, 2006).

A apresentação de Lody, no seminário em questão, apresentado pela presidente da ABAM, associada à descrição do seu trabalho e empenho junto às baianas de acarajé, demonstra o papel ocupado também pelos antropólogos responsáveis pelos inventários patrimoniais, sobretudo, sua dedicação e posicionamento político no decorrer do processo.

Em outro contexto, mas também em relação aos laudos antropológicos que envolvem grupos sociais, Alcida Ramos (1990) exibiu, entre outras coisas, o “antropólogo como ator político” (RAMOS, 1990, p. 1), demonstrando, como os laudos antropológicos exercem pressões nos tribunais e a vida das populações envolvidas pode mudar, ou mesmo, a

¹⁰² Na reunião foram discutidas propostas para implementação do plano de salvaguarda e analisadas ações do mesmo sentido, realizadas ao longo do processo do inventário do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular. Tais ações foram discutidas e colocadas em prática em diálogo com a Abam e, com menos frequência, com outras instituições, como, por exemplo, a parceria estabelecida com o Instituto Mauá, que doou máquinas para a realização das oficinas de roupa de baianas. Ver: Reunião de Salvaguarda do Ofício das Baianas d Acarajé, 1. Pesquisadores: Raul Lody, Elisabete Mendonça. Bahia: [s.n], abr. 2006. 4 discos digitais (ca. 240 min): estéreo; 4 faixas. Cd 8427, v. 1.

¹⁰³ A reunião aconteceu no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, nos dias 27 e 28 de abril de 2006. Tinha como foco a definição das ações dos projetos de salvaguarda do ofício. Foram mediadores das discussões: Raul Lody e Elisabete Mendonça. Além dos grupos já citados, estavam presentes também: a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU); a Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro-Ameríndia (AFA); a Secretária de Serviços Públicos; o Instituto de Artesanato Visconde de Mauá/Setras; a Fundação Gregório de Mattos; o Gabinete da vereadora Olívia Salvador (EMTURSA); o SENAC/BA; Centro de pós- graduação Olga Netti e a Faculdade de turismo da Bahia; ONG Viva Salvador, 7º Superintendência regional do IPHAN” (CNFCP, 2011).

Disponível em: <<http://cnfcp.phlweb.com.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>>. Acesso em: 26 set. 2011.

manutenção dos direitos indígenas, no caso específico no trabalho da autora. Ramos (1990) apresentou que a relevância do estudo do antropólogo em “foros que ultrapassam os limites estreitos da academia, é reiterar a necessidade de se manter uma ponte constantemente estendida entre o rigor profissional e o engajamento político” (Ibid., p. 19). A autora esforçou-se para mostrar a complexidade do trabalho do antropólogo na análise e elaboração de laudos sobre grupos sociais de as possíveis consequências em ações judiciais. Porém, Ramos deixa claro que o antropólogo não deve acreditar que os laudos podem salvar totalmente os grupos de sofrerem efeitos ruins, todavia, precisam se esforçar para que o trabalho ultrapasse os limites acadêmicos, em outras palavras, essa seria um esforço do “antropólogo ativista” (Ibid., p. 2).

Raul Lody é apontado, pela atual presidente da ABAM, como importante para a realização e desenvolvimento do plano de salvaguarda, “Lody fez muito coisa aqui, ele pensou em cada detalhe do Memorial”, afirmou Rita. Ela lamentou o tempo em que o espaço ficou fechado e destacou o elevado número de visitantes. Na loja, localizada depois da exposição, os indivíduos podem adquirir inúmeros objetos associados às baianas de acarajé e à cultura afro-baiana, entre eles: tecidos para torços, roupas de bordado de *rechilieu*, miniaturas de baianas, fios de contas, enfim, um conjunto de *souvenirs*. Elisabete Mendonça, a apresentou na já citada reunião de salvaguarda do Ofício, apontando a comercialização de produtos na loja do Memorial como auto-sustentável.

Os dois pólos¹⁰⁴, que foram as oficinas do pano da costa e da roupa da baiana, foram feitos em paralelos, nos anos de 2002 e 2003. [...] Nossa proposta, em diálogo com a Abam, é a retomada da oficina de roupa de baiana, porque isso também é uma forma de auto-sustentabilidade. Porque é uma possibilidade de venda de roupa, para que essas baianas possam comprar mais barato. Há também a possibilidade de usar essas roupas dentro do próprio espaço do memorial. Para elas comercializarem, porque o espaço tem que ser uma questão identitária, o memorial só tem sentido se ele for uma referência para o seguimento de que este faz parte, nesse caso, as baianas e acarajé (MENDONÇA, 2006).

O acervo é aberto à visitação de terça a domingo. Diferentes grupos o visitam: muitas crianças e adolescente em excursões escolares, ou mesmos, os diversos turistas que circulam no Pelourinho durante o dia. Já na entrada, encontramos a sorridente baiana de receptivos

¹⁰⁴ Pólos de atuação das ações de salvaguarda, realizadas antes mesmo do registro do Ofício com patrimônio cultural brasileiro. Segundo Lody, foi a oficina de roupa de baiana, em parceria com o Instituto Mauá; as oficinas de *richelieu*, fios de contas e de pano da costa, em parceria com o Terreiro de candomblé Ilê Opô Afonjá. Ver: Reunião de Salvaguarda do Ofício das Baianas d Acarajé, 1. Pesquisadores: Raul Lody, Elisabete Mendonça. Bahia: [s.n.], abr. 2006. 4 discos digitais (ca. 240 min.): estéreo; 4 faixas. Cd 8427, v. 2.

Marinalva, que guia e orienta os visitantes durante todo o percurso. O primeiro objeto que o visitante avista, quando passa pela porta, é o tridente de Exu, com a seguinte inscrição: “Laroiê Exu Elepô O Dono do Dendê”¹⁰⁵, nome e qualidade deste orixá apresentado por Prandi (2001), num artigo centrado nas diversas visões e usos dessa divindade. Tadeu Mourão (2012), no estudo sobre a produção visual da religiosidade umbandista, especialmente, as esculturas dos exus e das pombagiras, entidades que possuem representações diversas, definiu, com base numa análise da literatura sobre o tema e experiências no trabalho etnográfico, que estas são “encarados na atualidade como agentes protetores da humanidade, uma espécie de polícia espiritual que impede o desenvolvimento do trabalho dos verdadeiros espíritos maléficos” (MOURÃO, 2012, p. 195). Na ordem do xiré, exu é o primeiro dos orixás, ele sempre deve ser representado nas portas, nos portões, nas entradas, nas encruzilhadas, ele é o responsável pela comunicação, logo, a posição que a ferramenta de Exu ocupa, na porta do Memorial, segue a cosmologia do candomblé.

Além da proteção dos espíritos ruins, Exu possui outras funções. Uma delas é de “mensageiro”, como sublinhou Prandi (2001), ao pesquisar as atribuições e transformações das visões sobre Exu, tendo como base os objetos e mitos associados a esse orixá, em diferentes universos religiosos. O ponto inicial e final do autor é sua crítica direcionada ao sincretismo feito entre Exu e o Diabo. Nesse sentido, o processo de dessincretização, que é uma das características do movimento de africanização vivido por uma parcela do candomblé, pode ser encarado como uma possibilidade de Exu retornar a ser o “orixá mensageiro que detém o poder da transformação e do movimento, que vive na estrada, frequenta as encruzilhadas e guarda a porta das casas, orixá controvertido e não domesticável, porém, nem santo nem demônio” (PRANDI, 2001, p. 63). A posição do tridente de ferro, representação sagrada de Exu, na porta do Memorial das Baianas, é compreendida por sua função de guardar a casa (Ibid).

Não apresentaremos uma descrição pormenorizada do Memorial, mas vale destacar o elevado número de objetos e representações visuais¹⁰⁶ do universo simbólico do candomblé que compõem a coleção, pois estes possuem significados próprios para a história e vida do grupo em questão. Os textos expostos apresentam a ligação do Ofício das Baianas com o

¹⁰⁵ Fotografia em anexo.

¹⁰⁶ A iconografia do artista argentino Carybé está presente em diversas partes do Memorial. Bruno Pimentel (2013) destacou o cuidado que Carybé teve em representar “artisticamente aspectos da cultura afro-brasileira e, entre esses aspectos, os ritos e o cerimonial do candomblé. Ele representou o submundo e as multidões que ainda não possuíam qualquer tipo de expressão num mundo que até então as rejeitam” (PIMENTEL, 2013, p. 5). Nesse sentido, o artista concentrou-se e usou como principal espaço para suas representações a Bahia.

universo simbólico do candomblé, tema discutido no próximo capítulo e a maneira que os saberes relacionados ao Ofício estão presentes na sociedade baiana, ou seja, o contexto social e cultural em que os costumes ligados às comidas de tabuleiro estão inseridos e fazem sentido. Como pontuou Canclini (1994), os museus e as políticas patrimoniais, de maneira geral, precisam tratar dos “objetos, dos ofícios e dos costumes de tal modo que, mais que exibi-los, tornem inteligíveis as relações entre eles, proponham hipóteses sobre o que significam para a gente que os vê e evocam” (CANCLINI, 1994, p. 113).

Tanto a reinauguração do Memorial quanto o comércio da loja do mesmo são exemplos do que já estava previsto no Termo de Salvaguarda do IPHAN, para todos os bens imateriais registrados que previa a “geração de renda e ampliação de mercado com benefício exclusivo dos produtores primários dos bens culturais imateriais” (MinC; IPHAN, 2010, p. 3). Tive a oportunidade de participar de uma das oficinas¹⁰⁷ de acarajé, que, de certa forma, fazem parte do plano de salvaguarda. Nesse espaço, havia baianas de acarajé em diferentes etapas da experiência em tabuleiro, tinham anos de prática e sentiram a necessidade de o fazerem, conforme verifiquei pela fala de uma delas: “uma reciclagem, para melhorar meu trabalho, precisamos sempre aprender coisas novas”. Outras mulheres nunca tinham batido uma massa. Estavam ali para aprender com um desejo de no futuro trabalhar no tabuleiro. Tinha também uma baiana de acarajé que exercia a função de ajudante no tabuleiro, bem jovem, ela tinha muita vontade de ter seu próprio tabuleiro. Enfim, as oficinas estão inseridas no plano de salvaguarda do Ofício, pois visam à transmissão desse modo de fazer reconhecido como patrimônio cultural, como previsto no Termo de Salvaguarda, já que o plano tem como foco a:

Continuidade de existência do bem cultural de modo sustentável, através do fomento à produção, reprodução, transmissão, e divulgação dos saberes e práticas a eles associados e do apoio à autodeterminação e organização dos grupos detentores desses saberes e práticas para a gestão do seu patrimônio (IPHAN, 2010, p. 2).

Na já citada reunião de salvaguarda do Ofício das baianas de acarajé, em 2006, Lody especulou o que poderia se tornar o Memorial das Baianas, apresentando os projetos e desejos para o espaço em questão.

¹⁰⁷ Segundo uma voluntária da ABAM e professora da oficina de acarajé, há um projeto da instituição, que está em andamento e prevê um conjunto de novas turmas com novos focos, como por exemplo, a ocorrida em setembro de 2012, em Lauro de Freitas de abará e depois de acarajé. No decorrer do trabalho de campo, participei de aula prática do curso de cocadas, nos quais foram feitas as diferentes receitas de cocadas presentes nos tabuleiros: coca puxa (cocada mole preparada com rapadura puxa, gengibre e coco), cocada de amendoim (que no Rio de Janeiro é conhecido como pé de moleque), e as tradicionais de coco e coco queimado.

O que a gente chama de Memorial das baianas, na verdade, é um espaço em comodato com a prefeitura, que abriga, idealmente, mas não concretamente, o que é a baiana enquanto um tipo cultural, social, étnico, multi-étnico: a baiana. Não só a roupa, mas o: comportamento, as questões étnicas, a roupa, enfim, tudo que representa as baianas de acarajé e as variações dessa mesma roupa. Verticalizando, por que é uma roupa de trabalho, roupa de baiana com bata [...] uma baiana bem vestida uma roupa de trabalho compõem e faz parte do bem registrado. Nós temos um projeto de realmente atuarmos no memorial, atuarmos para que este espaço vire de fato um espaço de referência para que as pessoas vindo em Salvador e indo lá irão saber, não só um pouco da história da composição dessa roupa e da importância dessa roupa na história afro-descendente da Bahia, mas, também, saber que foi registrada como um bem nacional, vamos informar, então o visitante entra e sai com essas informações básicas do registro e da importância desse bem nacional.

A citação apresentada anteriormente expressa o que foi realizado no Memorial das Baianas, reinaugurado em 2009, com a curadoria de Lody. O projeto do Centro de Referência ainda não foi concluído, mas ainda está incluído no plano de salvaguarda do Ofício. A proposta foi reafirmada na fala de Rita dos Santos, que apresentou: “a minha ideia é pegar um gravador e sair conversando com as baianas, montar um bom material. Eu tenho sonho de fazer disso aqui [sala do memorial] um Centro de Referência¹⁰⁸”. E complemento fazendo uma crítica aos pesquisadores que não dão retorno para as baianas nem mesmo para a ABAM: “eu tenho uma política, eu sou dou entrevista quando a pessoa se compromete em devolver o material, estou querendo reunir o maior número de material possível, pois a Sala de Referência vai servir para que outras pessoas tomem conhecimento da nossa história”. Tal projeto dialoga com certos aspectos e características próprias de um Ponto de Cultura, como previsto no Termo de Salvaguarda:

Ser lugares apropriados para a integração, transmissão e memória dos saberes e fazeres culturais dos indivíduos, grupos e comunidades ligados à produção, circulação e fruição do bem registrado buscar a constituição, manutenção e difusão de acervos ligados aos processos e bens culturais em questão, bem como favorecer pesquisas e ações educativas com a finalidade de documentação produção e difusão de conhecimento; ser lugares apropriados para a formação dos indivíduos, em diferentes frentes, de modo a garantir a livre produção, circulação e fruição dos bens culturais em foco¹⁰⁹ (IPHAN, 2010, p. 6-7).

O programa proposto por Rita levanta uma discussão enfrentada por Maria Cecília Londres Fonseca (2012) sobre as referências culturais, expressão esta incorporada nos debates de preservação de bens patrimoniais do IPHAN a partir das transformações e incorporações de novas perspectivas sobre patrimônio, um marco ocorrido em meados da década de setenta.

¹⁰⁸ Centro de Referência é diferente de Museu, e, também, de Memorial (FONSECA, 2012, p. 43).

¹⁰⁹ Sobre os Pontos de Cultura ver nota 78.

Segundo a autora, as políticas de patrimônio tiveram de incorporar um novo vocabulário mais condizente com essa nova face do patrimônio cultural brasileiro, que, além de privilegiar as elites e obras da história “oficial”, também precisava integrar manifestações culturais importantes para outros grupos que fazem parte da sociedade brasileira.

Fonseca (2012) esclarece que ao enunciar o termo referência cultural, necessariamente devemos pensar nos sujeitos a que essas referências fazem alusão, pois para ser referência precisa ser para alguém, ou para um grupo social. Essa visão acaba por deslocar a atenção dos bens, que em geral são destacados por conterem uma riqueza, uma monumentalidade, um valor material, enfim, estão sempre inseridos num jogo de atribuição de sentidos e valores.

A noção de ‘referência cultural’ pressupõe a produção de informações e a pesquisa de suportes materiais para documentá-las, mas significa algo mais: um trabalho de elaboração desses dados, de compreensão da ressemantização de bens e práticas realizada por determinados grupos sociais, tendo em vista a construção de um sistema diferencial da cultura daquele contexto específico (FONSECA, 2012, p. 43).

Nesse processo, é fundamental a interação e a constituição de trocas mútuas entre pesquisadores e sujeitos da comunidade, em que os primeiros terão contato com novos valores, que possivelmente servirão para estender o conhecimento e entendimento do patrimônio cultural, já para os “habitantes da região, esse contato pode significar a oportunidade de recuperar e valorizar partes do acervo de bens culturais e de incorporá-las ao desenvolvimento da comunidade” (Ibid, p. 43). Também são essenciais as políticas de fomento às manifestações culturais desenvolvidas pelo Estado, cujo foco deve ser as trocas com a sociedade e a preservação do bem. Elisabete Mendonça, em uma de suas apresentações, na reunião de salvaguarda, expõe os diálogos a serem firmados, no intuito de reiterar o contexto religioso que o acarajé e o Ofício estão inseridos, o universo do candomblé. Além disso, a autora utiliza como exemplo o projeto de construção do centro de referência, que faz parte do reconhecimento do Estado desse Ofício como referencial cultural na sociedade brasileira.

Todas as nossas ideias que nós estamos fazendo nesse momento é fruto do nosso acompanhamento e dos diálogos que a gente tem feito, constantemente, com a ABAM. A gente acha que é preciso estreitar esse diálogo com outras instituições também. A ABAM tem um caráter profissional, a gente acha que é importante ter também esse diálogo mais estreito com a questão religiosa, porque, na verdade, o acarajé está dentro desse contexto. É importante deixar isso bem claro, o acarajé hoje é um patrimônio imaterial porque ele é uma referência cultural, que se dá, também, por esse viés religioso. A ideia é que nesse memorial essas coisas devam estar expostas, porque o reconhecimento do Estado, até porque no momento que esse bem é registrado, o Estado está reconhecendo ele como importante referência cultural, por isso, se tem essa ideia de retomar depois de 10 anos para verificar se ele continua

sendo essa referência. O Memorial tem esse intuito, e no diálogo ontem com as meninas [da Abam] nós vimos que elas também têm esse interesse, de criar [...] um centro de referência. Não será apenas um espaço expositivo, um espaço que elas comercializem, mas também que seja um espaço para que as pessoas possam buscar informações sobre esse tema (MENDONÇA, 2006).

A ideia de preservação do bem imaterial está estritamente associada à difusão do mesmo, em diferentes esferas. Nesse sentido, a informação é um dos mecanismo centrais nos programas de salvaguarda. Um espaço de produção de conhecimento, como o proposto por Rita dos Santos e apresentado por Mendonça (2006), condiz com a ideia defendida por Márcia Sant’Anna (2012), ao comparar os bens materiais e imateriais e ao apresentar os princípios norteadores dos patrimônios imateriais.

Mais do que uma inscrição em Livro público ou ato de outorga de um título, o registro corresponderá à identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural. Equivalerá a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente da manifestação e suas diferentes versões, tornando essas informações amplamente acessíveis ao público, mediante a utilização dos recursos proporcionados pelas novas tecnologias. O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais, pois essa é a única maneira possível de ‘preservá-los’ (SANT’ANNA, 2012, p. 10).

Demais idéias, ainda no plano educacional, foram discutidas ao longo dos dois dias de reunião de salvaguarda, em 2006. Uma foi o curso de formação para as próprias baianas de acarajé, com o objetivo de ampliação do conhecimento destas sobre o Ofício como patrimônio, proposto por Leda Marques, que foi presidente da ABAM. E também, a produção de difusão nos pontos de acarajé de folhetos¹¹⁰ explicativos sobre o Ofício, distribuídos para os clientes, sendo assim, a necessidade de elaborá-los em língua estrangeira. Para Lody (2006), “os folhetos¹¹¹ nos tabuleiros das baianas terão a função de apresentar o que é o registro”, com o objetivo de contemplar a exigência da baiana de acarajé e disseminar a história do Ofício. Desta forma, a Associação das baianas promoveu cursos centrados na origem, na história do Ofício, e, também, neste como patrimônio cultural, como apresentou a baiana de acarajé Maria das Graças¹¹², que trabalha com acarajé há 34 anos, cujo ponto é no calçadão da praia de Itapuã.

¹¹⁰ O projeto dos folhetos foi implementado, sendo assim, tive contato com os mesmos no ciclo regional das baianas de acarajé, promovido pelo Iphan, na sede da Superintendência do Rio de Janeiro, em agosto de 2013. Os folhetos estavam sendo distribuídos para as baianas de acarajé dentro da pasta com o material que seria usado no encontro. Como convidada da baiana de acarajé Analys, presidente da Abam Rio, também recebi a pasta que continha, entre outras coisas, os folhetos.

¹¹¹ Folheto no anexo D.

¹¹² Sobre a baiana de acarajé Maria das Graças, ver o segundo capítulo deste estudo.

As representações expostas no Memorial das Baianas demonstram, entre outras coisas, a ligação do Ofício com o universo simbólico do candomblé¹¹³. Um exemplo dessa relação é a presença, da já citada, da ferramenta de Exu, no início da exposição. O fato de símbolos da religiosidade afro-brasileira ter ocupado um espaço tido ao longo da história, como próprias da elite, é uma transformação e conquista do movimento negro, pensando assim, a atuação do movimento negro através das manifestações culturais (SANTOS, J., 2005a). Roger Sansi (2013), realizou um estudo de caso do processo que envolveu a *otã*¹¹⁴ – pedra misteriosa presente em determinados assentamentos, que em um dado momento esteve presente no Museu de Medicina Legal de Salvador e representava a opressão e violência sofrida, no passado, pelos seguidores do candomblé.

Ordep Serra (2006) realiza uma análise da atuação de intelectuais no campo da Medicina Legal, abarcando, desse modo, o movimento de perseguição policial, repressão aos seguidores dos cultos afro-brasileiros, sobretudo, as apreensões nas casas de candomblé, pesquisando, ainda, sobre as relações ambíguas dos cientistas e a repressão policial - braço do estado repressor - ao candomblé e a formação do acervo do Museu de Medicina Legal. O autor apresenta que não é possível negar que Nina Rodrigues e os intelectuais que partilhavam de suas concepções se colocaram contra, sistematicamente, à atuação da polícia contra os terreiros e a combateram constantemente, tanto por suas ações de violência e a forte repressão, quanto também por achá-la desnecessária. Porém, se “beneficiaram disso: formou-se assim, graças às batidas policiais, o acervo ‘etnográfico’ de seu precioso museu” (SERRA, 2006, p. 318).

A problemática da *otã* está em o Museu de Medicina Legal ter duas vertentes que foram enfrentadas por um grupo de pesquisadores do Movimento Negro num processo judicial. Primeiramente, as pedras possuem um caráter misterioso, a *otã* tem um significado importante para o candomblé e faz parte desta importância ela ficar oculta. Por outro lado, e o que parece ainda mais grave, era a posição que a *otã* ocupou no Museu de Medicina Legal,

¹¹³ Ver segundo capítulo do presente trabalho.

¹¹⁴ Cacciatore (1977) apresenta a *otá* – outra maneira de escrever o mesmo objeto – como “pedra-fetichê onde é fixada, por uma cerimônia ritual especial, a força mística do orixá, seu axé e que constitui o ‘assentamento’ principal dos deuses. Cada orixá tem o seu *otá* específico – pedra de rio, de mar, da mata, de minério de ferro [...] etc. – podendo ser clara ou escura, lisa ou rugosa, conforme o caráter específico do orixá (CACCIATORE, 1977, p. 209). Permanece no peji da casa de candomblé – altar dos orixás -, no interior de uma vasilha própria que pode ser de barro, submersa em mel, azeite doce ou de dendê, próximo de outros símbolos. Na frente dessa vasilha fechada (podendo as baianas estarem vestidas com as roupas das divindades), são postas as oferendas-diversas comidas e os exés – pedaços dos animais sacrificados, que possuem ‘força’ e pertencem ao orixá. Cada fragmento de animal possui um significado, por exemplo, a cabeça está ligada ao pensamento e à visão (Ibid, p. 120).

pois esta ficava junto de armas, cadáveres embalsamados e fetos, como pontuou Sansi (2013). Por causa dessa posição, o Movimento Negro realizou uma denúncia direcionada ao Museu, que foi forçado a remover a coleção afro-brasileira que lá estava.

O autor faz uma discussão sobre a noção de materialidade no candomblé, no intuito de entender a vida da *otã*, mas o que estava de fato em discussão era o valor desse objeto na sociedade.

O que os representantes das casas de candomblé estavam pedindo, no fim das contas, era precisamente que o material da cultura do candomblé fosse reconhecido em pé de igualdade com a arte sacra ocidental. Eles não estavam exigindo que os objetos retornassem para as casas de candomblé; queriam que os objetos fossem reconhecidos como arte sagrada e expostos em museus de arte junto com as obras de arte históricas e contemporâneas, e não em um museu policial (SANSI, 2013, p. 115).

Ao fim, a pedra não ficou exposta num museu como obra de arte e nem foi reincorporada ritualisticamente em nenhuma casa de candomblé, pois a sacralização de uma pedra só é possível depois que a ligação do iniciado dela for definitivamente quebrada. No entanto, a identidade do dono da pedra é desconhecida. Mesmo se for realizado um ritual de sacralização da *otã*, ela não terá o valor antes tido, uma vez que o que importa é a história e a relação com o iniciado, como apontou Sansi (2013, p. 119).

O objetivo do autor foi examinar o processo histórico pela “perspectiva de um objeto”, destacando o sistema de atribuição de valor que a pedra estava inserida, passando por símbolo sagrado, a arma de feitiçaria, até a peça museológica, tentando compreender, assim, as contradições de tal sistema. Todavia, há aspectos nesse caso que não se encaixam na discussão sobre atribuição de valores às coisas, vinculado com o contexto. Em outras palavras, essas coisas não podem ser vistas como meros “suportes de valores ou significados que podem ser atribuídos quando uma forma de dominação ou uma cultura se sobrepõem à outra” (Ibid).

Desde o início do caso, analisado por Sansi (2013), um aspecto era nítido: as relações de poder em que a pedra estava inserida, que, de um modo geral, todos os objetos representativos de um determinado grupo não hegemônico pode sofrer, como é o caso específico das peças do Memorial das Baianas.

Preservar traços de sua cultura é também, hoje sabemos, uma demonstração de poder. Pois são os poderosos que não só conseguem preservar as marcas de sua identidade como, muitas vezes, chegam até a se apropriar de referência de grupos (no caso do Brasil, de índios e negros), ressemantizando-a na sua interpretação. Isso quando não recorrem simplesmente à destruição dos vestígios da cultura daqueles que desejam submeter (FONSECA, 2012, p. 39).

Rita dos Santos, ao falar sobre a reforma e a reinauguração do Memorial das Baianas, aponta, entre outras coisas, as lutas e negociações realizadas para que atualmente as “baianas tivessem um espaço só sobre elas”. Ela citou as alianças econômicas realizadas com a empresa Coca-Cola, os desafios de manter o Memorial em funcionamento e os embates políticos travados com a atual gestão do poder executivo de Salvador. Toda e qualquer conversa que travei com a atual presidente da ABAM, ou mesmo, suas falas em seminários, encontros e entrevista, é marcada por histórias de lutas e alianças constantes. Defendo neste trabalho que tais ações são realizadas visando a melhoria do cotidiano nas ruas das baianas de acarajé, buscando assim, uma valorização do Ofício que é anterior ao registro concedido pelo Estado.

No decorrer do trabalho de campo, muitas baianas listaram a série de empenhos realizados para se manterem no ponto, para darem continuidade num trabalho que muitas vezes foi ensinado por sua mãe, no seio familiar, ou mesmo, por alguém num terreiro de candomblé. A importância de saber a origem do acarajé é muito frequente entre as baianas de acarajé, o conhecimento sobre a história dessa comida foi por muitas vezes contado com entusiasmo. Este fato pode ser uma maneira de valorizar e preservar o Ofício. Uma das minhas experiências no trabalho etnográfico foi participar de uma reunião de planejamento¹¹⁵ da ABAM, que durou dois dias, em Salvador. Foi um espaço de avaliação e formulação de projetos com baianas atuantes em diferentes cidades da Bahia e do Brasil. O momento citado pode ser visto como dentro do conjunto de ações empreendidas pelas próprias baianas, com o objetivo de valorizar e preservar o ofício e, conseqüentemente, a história deste.

Existe um conjunto de ações empreendidas pela baiana de acarajé, que são realizadas para preservarem a história do ofício. Muitas vezes são ações custosas, como por exemplo, trajar uma roupa de *richelieu*¹¹⁶. A baiana de acarajé Mary, cujo ponto fica localizado no centro histórico de Salvador, no Pelourinho, próximo ao Memorial das Baianas, contou o seu empenho em vestir-se de baiana. Segundo ela, “um conjunto de *richelieu* do bom custa mil e quinhentos reais” e completou, contando a dificuldade de estar toda completa. Todavia, tal baiana sempre está com a indumentária completa e muito bem maquiada. A baiana de acarajé Mary, ao citar sua indumentária de *richelieu*, está falando de uma técnica de bordado muito difundida nos terreiros de candomblé. Lody (2003a), na obra sobre a arte sacra afro-brasileira,

¹¹⁵ Sobre essa reunião ver terceiro capítulo.

¹¹⁶ Tipo de bordado específico, muito utilizado nos diferentes tipos de trajes usados nas cerimônias nos terreiros de candomblé. Ver: LODY, Raul. *Bordados de mel: a técnica do richelieu*. Rio de Janeiro, RJ: Funarte, Coordenação de folclore e cultura popular, 1995.

apresenta a difusão e a importância da “roupa de baiana”, tanto nas cerimônias¹¹⁷ votivas nos terreiros quanto nas ruas; nas festas de largo, por exemplo, na Festa da Nossa Senhora da Boa Morte, na cidade de Cachoeirinha, na Bahia e nos tabuleiros.

A baiana Mary criticou a prática do bolinho de Jesus e relacionou o fim desta com o fato de o registro do Ofício ser patrimônio.

O acarajé é uma comida que veio da África, e só quem vendia o acarajé eram as filhas de Iansã, ele é uma comida de orixá. Ele tem uma cultura, ele tem o sincretismo [...]. Ele [o acarajé] deveria ser mais respeitado porque agora ele é patrimônio imaterial nacional, sua receita tem que ser preservada por causa disso.

As diversas narrativas acerca da origem da receita do acarajé, do continente africano e da valorização histórica são realizadas através da ligação da receita dessa comida com a “África”, tendo em vista a concepção desse continente como místico (CAPONE, 2009; HALL, 2010; PINHO, 2004, 2010), como abordamos no segundo capítulo. Porém, o que nos interessa aqui não é apenas o acarajé, mas sim, os símbolos articulados pelas baianas no tabuleiro, ou seja, no cotidiano da rua, pois estes são símbolos empregados nos terreiros de candomblé. Estes símbolos estão circulando pelo mundo, em outras palavras, fazem parte e são construídos na diáspora, é a cultura do “Atlântico Negro” (GILROY, 2012).

Nesse sentido, estes objetos são transnacionais, são formados nas trocas e nos trânsitos culturais e sociais, no grande conjunto de elementos afros: comidas, ervas, folhas, músicas, tecidos, danças, entre outros, fazendo parte de um circuito internacional. Sua valorização como patrimônio extrapola a concepção de patrimônio nacional, ideia muito explorada pelos autores que trabalham com essa temática no contexto brasileiro. No presente estudo, analisamos questões de um Ofício, formado por elementos afros que fazem parte de um discurso mundial de luta pela valorização das culturas africanas, pelas quais as baianas de acarajé também trabalham.

Na reunião de salvaguarda, foram levantadas inúmeras idéias para serem implementadas nesse processo; idéias de curto, médio e longo prazo, entre elas: fiscalização para coibir a prática do bolinho de Jesus, cursos para as baianas de acarajé sobre a história do Ofício, cursos ligados a práticas sanitaristas, oficinas, divulgação da história do ofício para a

¹¹⁷ Os trajes utilizados nas festas nos candomblés variam de acordo com a função ou finalidade do festejo. Pode variar também seguindo o modelo e as cores de acordo com os orixás da pessoa, como também, segundo o cargo que o indivíduo ocupa na hierarquia da casa de candomblé. Ver: LODY, Raul. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2003a, p. 254-282.

sociedade de Salvador e construção do centro de referência em diálogo com o projeto da reforma do memorial. No decorrer do trabalho de campo, pude perceber que em grande parte esses pontos foram cumpridos ou estão em andamento.

Enfim, toda a legislação referente à salvaguarda do patrimônio imaterial faz parte de um processo histórico permeado por relações de poder em diversas esferas. Sendo assim, falar em construção de patrimônio de um país é eleger uma história que se deseja contar e, nem sempre, o negro e o índio estavam inseridos nesse referencial do que se quer como Brasil. As políticas públicas de patrimônio imaterial são exemplos de luta e conquista dos movimentos sociais no decorrer dos anos, no cenário brasileiro, porém, não é o ponto final, pois como já foi apresentado anteriormente, eleição e seleção de bens culturais como patrimônio é um campo de poder.

1.3.1 O Dossiê Ofício das baianas de acarajé

Os inventários, no caso específico do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular vinculado ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), possuem como principal método de pesquisa o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que guardam metodologias de pesquisas próprias. O conjunto de material oriundo dos inventários é amplamente utilizado ao longo de todo o processo e pode ou não levar o bem a ser registrado, visto que, no parecer consultivo do IPHAN referente ao Ofício da baiana de acarajé, Roque Laraia apontou que o produto do inventário “produz enfim os argumentos necessários para justificar o Registro em discussão” (IPHAN, 2004, p. 5).

Letícia Vianna (2004) menciona o INRC como instrumento que pode orientar a localização, quais os bens relevantes para a sociedade brasileira e em que processos e contextos tais manifestações culturais estão envolvidas. Ademais, esse instrumento servirá para guiar a elaboração das políticas públicas de salvaguarda apropriadas para o patrimônio em questão. Sobre o inventário do Ofício das baianas de acarajé, a autora assim apresentou:

Em relação ao acarajé, não basta a preparação das receitas. É importante dar atenção a todo um sistema cultural que envolve muitos mundos interligados, tais como os interiores dos terreiros de candomblé; os cantos e pontos dos tabuleiros das baianas nas ruas das cidades; as receitas e sentidos dos demais quitutes que vão dentro desses

tabuleiros. E, sobretudo, os sentidos que vão dentro das cabeças de quem faz como de quem vende e quem compra esse ‘bolinho de fogo’¹¹⁸ (VIANNA, 2004, p. 80).

Importante produto do inventário do Ofício foi o Dossiê 6 do IPHAN, uma obra que reuniu expandida dos artigos publicados no decorrer dos cinco anos da instauração do programa de inventário: Celebrações e Saberes da Cultura Popular, ligados ao Ministério da Cultura (MinC), cujo desenvolvimento do inventário e registro do ofício das baianas de acarajé foi um fruto. O documento apresenta uma longa discussão acerca do Ofício e os contextos sociais, políticos, econômicos e religiosos em que este está inserido. Há uma seção específica sobre a Festa de Santa Bárbara, e um CD – ROM sobre este festejo, produto de um projeto patrocinado pela Petrobrás. Conta também com um extenso conjunto de referências bibliográficas. A festa em homenagem à Santa Bárbara acontece todos os anos, no dia 04 de dezembro em Salvador. É uma das mais importantes festas do calendário festivo da cidade em que as baianas de acarajé são centrais. As cores, vermelho e branco dominam as ruas e ladeiras do Pelourinho, ao som de tambores, cantos são entoados, ao longo de todo o percurso da procissão, como mostrou o documentário¹¹⁹ sobre a festa.

De acordo com a descrição do festejo apresentado no artigo Ofício de baianas de acarajé: patrimônio cultural:

Festa de Santa Bárbara (04/12) – As homenagens iniciam-se com missa na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, onde se encontra a imagem da santa. Em seguida, realiza-se uma procissão que percorre o Centro Histórico, passando em frente ao Quartel do Corpo de Bombeiros. Durante a procissão, as imagens de Nossa Senhora da Guia, São Lázaro e São Nicodemos acompanham a de Santa Bárbara. Com o encerramento da festa religiosa, ocorreu a distribuição do tradicional caruru (alimento votivo de Iansã), com 14 mil quiabos, preparado por voluntários e servido gratuitamente a todos os presentes, acompanhado de muita bebida e música (MENDONÇA; LODY; NOGUEIRA; VIANNA, 2005, p. 68).

Os autores apresentaram o ciclo de festas de largo associadas às baianas de acarajé, pontuando com uma síntese de cada uma, em que não iremos nos ater. Seguem, a seguir, os nomes com as respectivas datas de realização: “Festa de Nossa Senhora da Conceição (08/12)”; “Festa de Santa Luzia (13/12)”; “Festa da Senhora dos Navegantes (01/01)”; “Festa

¹¹⁸ No Dossiê 6, há uma referência ao bolinho de fogo, o acarajé é “de origem africana; seu nome original é, em locais do Golfo do Benin, África Ocidental, acará, que, em iorubá, ‘comer fogo’ – acará (fogo) + ajeum (comer) – e advém do modo como era apregoado nas ruas: ‘acará, acará ajé, acarajé’” (IPHAN, 2007, p. 15).

¹¹⁹ Ver: CENTRO Nacional de Folclore e Cultura Popular. Festa de Santa Bárbara. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN/MinC, 2006. (CD-ROM).

da Lapinha de Reis (05/01)”; “Lavagem do Bonfim (segunda quinta-feira de janeiro)”; “Festa de São Lázaro (último domingo de janeiro)”; “Festa de Iemanjá (02/02)¹²⁰” (Ibid., p. 68-69).

No segundo capítulo apresentaremos outras questões acerca do calendário festivos de Salvador, que se relaciona, de alguma maneira, com as baianas.

Na época da Festa à Santa Bárbara as casas de candomblé realizam festas em homenagem a Iansã, como expressou Jocélio Santos (2005b) sobre a referência a esse orixá na Festa.

A ritualização da reverência maior à santa/orixá durante a festa sagrada não tem tempo determinado para acontecer. Entre saudações distintas – ‘Viva Santa Bárbara, Eparrei, Oiá¹²¹, Eparrei, Bárbara’ – e diante do andor que carrega a imagem da santa, muitos adeptos do candomblé entram em transe. A identificação Santa Bárbara/ Iansã durante a festa [...] [demonstra que] as dimensões de sincretismo como mistura, paralelismo ou justaposição e convergência ou adaptação podem ocorrer em diferentes momentos rituais e/ ou em um mesmo espaço (SANTOS, J., 2005b, p. 44).

No desenvolvimento do Dossiê, é possível identificar os argumentos centrais que ali estão primeiramente, apresentar o Ofício e tudo relacionado a ele: os objetos, os mitos, a religiosidade, a história, os sujeitos históricos inseridos, o cotidiano da venda atualmente; e mais: expor a importância deste e seu significado para a sociedade baiana, sobretudo, a afro-baiana.

O registro como patrimônio da “prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia” (IPHAN, 2004, p. 1), fez parte de um contexto maior de transformação política da sociedade brasileira. Mais do que isso, por meio de alianças, sobretudo as empreendidas entre a ABAM e as entidades políticas das diferentes esferas e das instituições econômicas, das próprias baianas, que valorizam e preservam seu Ofício, estabeleceu-se um movimento anterior ao reconhecimento institucional.

¹²⁰ No Rio de Janeiro as homenagens a Iemanjá são realizadas nas praias no dia 31 de dezembro. No processo de transnacionalização dos terreiros de candomblé podemos citar as comemorações em homenagem a Iemanjá, as festas para essa divindade, são realizadas no dia dois de fevereiro, as margens do rio da Prata, conhecida pelos “uruguaios como praia de mar” (BENE; DORFMAN, 2011, p. 12). Os autores apontam a Playa Ramírez como a mais famosa quando se trata das homenagens a Iemanjá, por causa da sua localização privilegiada, assim, reúne dezenas de seguidores ligados a terreiros próximos e uma grande parcela de turistas que vão até lá nessa data para festejarem o dia de Iemanjá. Sobre a difusão das religiões africanas na Argentina e Uruguai, ver: FRIGERIO, Alejandro. Re-africanização in secondary religious diasporas. Constructing a World Religion. Civilisations Bruxelles, vol. I, n. 1-2, número spécial Religions transnationales, Université libre de Bruxelles, 2004, p. 39-60.

Sobre a difusão das religiões africanas na América e na Europa, ver: ARGYRIADIS, Kali ; CAPONE, Stefania (Org.). *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris : Hermann, 2011.

Sobre o candomblé na Alemanha, ver: BAHIA, Joana. “De Miguel Couto a Berlim”: a presença do candomblé em terras alemãs. In: PEREIRA, Glória Maria; PEREIRA, José de Ribamar Souza (orgs.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012.

¹²¹ Divindade também conhecida pelo nome de Iansã.

Nesse capítulo, discutimos o Ofício como patrimônio cultural no campo oficial, especialmente as ações desenvolvidas pelo IPHAN, como, por exemplo, os seminários, as reuniões de salvaguarda, as publicações em: livros, arquivos, decretos, certidões, dossiê e pareceres. Nosso foco foi a participação das baianas de acarajé nesses espaços de discussão e no processo de elaboração do plano de salvaguarda do bem patrimonial em questão. Para entendermos o contexto em que um saber relacionado à cultura afro é reconhecido como patrimônio, pois num passado esses saberes e práticas eram classificados como degradantes, é necessário que se reconheça que atualmente, as religiosidades africanas são reconhecidas mundialmente como relevantes para a formação da sociedade. Em todo o mundo, as religiosidades de matrizes africanas estão sendo praticadas e articuladas politicamente pelos líderes de candomblé e umbanda.

Apresentamos um conjunto bibliográfico sobre as concepções de patrimônio e as transformações que este sofreu, nos últimos anos, nas políticas públicas brasileiras sobre este tema. Por isso, exibimos o contexto brasileiro em que emergiu as novas concepções de patrimônio, especificamente, o patrimônio imaterial que contemplasse outros grupos sociais, principalmente, os negros e os indígenas. Enfim, neste capítulo tratamos de um patrimônio negro em suas especificidades, pensando, constantemente na circulação pelo “Atlântico Negro” (GILROY, 2012) dos símbolos negros, no movimento de reafrikanização, que faz parte também da expansão e difusão das religiões de matrizes africanas pelo mundo, a transnacionalização das religiões afro, e, portanto, o caráter transnacional dos elementos africanos que cada vez mais estão sendo incorporado em outros lugares.

No capítulo subsequente, trataremos do Ofício das baianas de acarajé como patrimônio cultural, tendo em vista os argumentos utilizados pelo IPHAN para justificar o recebimento do título, tendo como foco as narrativas das próprias baianas de acarajé, uma vez que elas articulam esses argumentos no cotidiano do tabuleiro. A experiência etnográfica norteou e deu base para as ideias apresentadas adiante. O dia-a-dia nos pontos com as baianas foram essenciais para entender a maneira que estas lidam com toda a história em que o Ofício está inserido. Determinados elementos do universo simbólico do candomblé, seus usos e significados serão recorrentes em todo este estudo, visto que estes são utilizados pelas baianas de acarajé em seus tabuleiros; a indumentária, as contas, as comidas de santo, os patuás. Em síntese, a relação entre o Ofício e o candomblé perpassa todos os três capítulos dessa pesquisa.

2 O “ACARAJÉ” DAS BAIANAS

Lá vem a baiana de saia rodada, sandália bordada [...] Lá vem a baiana
 Coberta de contas, pisando nas pontas [...] Mostrando os encantos, falando dos santos.
 Dizendo que é filha do senhor do Bonfim.
 (Dorival Caymmi).

No tabuleiro da Baiana tem vatapá, caruru, mungunzá tem umbu para ioiô.
 (Dorival Caymmi).

Baianas de tabuleiro, baianas de rua, herdeiras de ganho, baianas de acarajé ou até mesmo, simplesmente, baianas, são diferentes denominações de mulheres que produzem renda por meio da preparação e comercialização de determinadas comidas baianas. As histórias das baianas de acarajé são base para o desenvolvimento deste trabalho, que tem como sujeitos históricos as próprias baianas de acarajé, destacando-se duas baianas: Jurivina Silva e Tânia Barbara Nery e um baiano de acarajé, Nailton Barbosa Santana, mais conhecido como baiano Cuca. Porém, há um conjunto de baianas de acarajé e representantes de entidades relacionadas a estas que terão espaço aqui.

O Ofício das Baianas de Acarajé recebeu o título de Patrimônio Imaterial Brasileiro, registrado no Livro dos Saberes, marcando o reconhecimento da importância da herança dos ancestrais africanos na formação da sociedade brasileira e do valor patrimonial de um universo cultural situado nesse processo histórico (IPHAN, 2007). Em 2004, um ofício oriundo de mulheres negras foi reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro (um passo num amplo processo de valorização de práticas sociais e culturais das minorias que formaram o Brasil). Um marco importante no processo de inventarização ocorreu no ano de 2002, com uma carta ao Ministro da Cultura, elaborada pela Associação de Baianas de Acarajé, Mingau e Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM), em conjunto com o “Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá¹²² e o Centro de Estudos Afro Orientais da Universidade Federal da Bahia” (IPHAN, 2004, p. 1).

¹²² Esse terreiro foi fundado em 1910 por mãe Aninha, primeiramente na Bahia. Segundo Capone (2009, p. 285), depois de uma cisão do terreiro Engenho Velho. Após isso, houve a necessidade de diferenciar-se da casa de origem e, também, do outro “terreiro oriundo dessa casa: o Gantois, por uma maior tradicionalidade que buscou na política dos terreiros o orgulho por Aninha, que, por essa tradição ressuscitada, mostra a importância dessa instituição, uma vez que ela permite alegar a pureza nagô” (CAPONE, 2009, p. 285). Segundo Beatriz Góis Dantas (1982: 19), os três terreiros citados anteriormente foram os mais pesquisados e citados e são classificados num processo de “pureza nagô”, na busca pela tradição do terreiro, pelo retorno e fidelidade à África.

Nesse contexto, este capítulo é desenvolvido tendo como fontes as próprias Baianas de Acarajé, trabalhando assim, com depoimentos de diferentes sujeitos históricos. Através das narrativas das baianas de acarajé serão apresentados os elementos que compõem o dia-a-dia, os símbolos e simbolismo utilizados pelas baianas de acarajé para construir suas relações sociais e formarem sua identidade, ou melhor, identidades, tendo em vista os argumentos empregados pelos pesquisadores no processo de inventarização do Ofício das Baianas de Acarajé, com a análise da documentação escrita e oral que foi produzida e divulgada por ocasião dos inventários e do recebimento do título que esta parte do trabalho irá se justificar.

Dentre os argumentos que justificam a importância de tal ofício estão: a origem africana, relação com o candomblé¹²³, chegada dos costumes ligados ao preparo e vendas das comidas de tabuleiro no Brasil no período colonial, a relação de tais comidas no universo simbólico do candomblé, entre outros. Estes pontos são desenvolvidos e estruturados com o objetivo de provar a relevância nacional do bem imaterial, justificando, assim, a contribuição para a formação da nossa sociedade. Segundo o Decreto Nacional nº 3.551, de 2000, no Artigo primeiro, Inciso segundo: “A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (IPHAN, 2000, p. 1).

O objetivo deste capítulo é apresentar e problematizar a construção das narrativas das baianas de acarajé, com base no desenvolvimento dos argumentos que justificam o Ofício como relevante para sociedade baiana e nacional. Ou seja, apresentar os diferentes discursos das baianas de acarajé que são construídos em torno da valorização e legitimação do Ofício das Baianas de Acarajé. Vejo este capítulo como uma ponte que liga e fornece sentido ao todo do trabalho. Primeiramente, sendo ponte por exemplificar um bem patrimonial, complementando o que apresento no primeiro capítulo, cuja problemática é o contexto das discussões patrimoniais no âmbito brasileiro, diferenciando os bens materiais dos imateriais.

Cabe resaltar que os bens intangíveis possuem especificidades que estão intimamente ligadas ao dia-a-dia dos detentores dos bens, sobretudo, seu caráter dinâmico e plural

¹²³ Entendo aqui candomblé como definiu Reginaldo Prandi (2001): como “a religião dos orixás, formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejés, e residualmente por grupos africanos minoritários” (PRANDI, 2001, p. 44). Para complementar a definição de candomblé de Prandi, destaco a explicação realizada por Gisele Cossard (2008), que identifica as redes de comunidades que levavam este nome e que esta expressão teria uma possível origem angolana, aparecendo pela primeira vez no Brasil em 1807, “num relatório de um oficial militar, na repressão de uma comunidade liderada por um escravo angola chamado Antônio, dito ‘o presidente do terreiro dos candomblés’” (Ibid. p.28-29).

totalmente diferente, por exemplo, dos bens materiais arquitetônicos. De acordo com a representante da superintendência de Patrimônio Imaterial do IPHAN, em apresentação no Seminário Baianas de Acarajé Patrimônio Cultural Imaterial¹²⁴, há marcantes distinções do Patrimônio Material, se comparado ao Imaterial, cito:

É importante enfatizar que a gente entende essas práticas culturais como práticas dinâmicas e processuais, então, diferente do patrimônio material nós não trabalhamos com a noção de autenticidade com a noção de originalidade porque a gente entende que essas práticas estão sempre num contexto dinâmico de mudanças sociais, [...] as práticas se reconstroem, elas são resignificadas nesses processos [...].

Em relação à ideia de autenticidade pontuada na citação anterior, José Reginaldo Gonçalves (2007) sublinha que a autenticidade é muito utilizada nas discussões patrimoniais, porém tal categoria é pouco problematizada. Sendo assim, o autor abre espaço para essa discussão de pessoas e objetos, relacionada à identidade, à nacionalidade e ao patrimônio. Segundo o autor, ‘autenticidade’ do ‘patrimônio nacional’ é “equacionada à suposta existência da nação enquanto uma unidade real, autônoma, dotada de uma ‘identidade’, ‘caráter’, ‘memória’, etc” (GONÇALVES, 2007, p. 124). O autor complementa que a confiança nacionalista na realidade da nação é “retoricamente possibilitada pela crença na autenticidade do seu patrimônio” (Ibid. p. 124): os indivíduos que idealizam a nação alicerçam sua crença na ‘autenticidade’.

No artigo *Sobre os modos de administrar heranças: o samba no novo Programa Nacional de Patrimônio Imaterial*, Ana Paula Oliveira (2008) também aborda a questão da autenticidade realizando uma análise sobre o processo de patrimonialização do Samba do Rio de Janeiro, principalmente através do questionamento de que samba registrar. A autora faz uma análise centrada no samba, que começa na década de 1930 e vai até o século XXI, na tentativa de definir qual samba seria registrado. Os pesquisadores retornaram ao “Samba de Roda do Recôncavo Baiano”, que foi identificado como principal origem do samba criado no Rio de Janeiro. Nesse contexto, segundo Oliveira (2008), as noções de origem e de

¹²⁴ Que ocorreu na sede do IPHAN-Rio, na Avenida Rio Branco, 46, Centro - Rio de Janeiro, no dia 17 de abril de 2012. O evento foi apoiado pela ABAM e contou com a participação de diversas baianas de acarajé do Rio de Janeiro, pesquisadores, representantes do IPHAN e instituições que podem auxiliar no cotidiano das baianas de acarajé, como, por exemplo, a gestora do Programa Alimentos Seguros (PAS/SENAC), consultora do SEBRAE, diretor da ONG Incubadora Afro Brasileira, entre outros. De acordo com folheto informativo do IPHAN sobre o Seminário: “O Seminário faz parte do projeto de cadastramento de Baianas de Acarajé do Rio de Janeiro, realizado pelo IPHAN-RJ e tem como objetivo principal debater o Ofício das Baianas de Acarajé como Patrimônio Cultural Imaterial, além de promover o encontro entre os profissionais da área, a comunidade acadêmica e o público interessado”. Fui convidada para este seminário por Analys d’Oyá, presidente da ABAM-Rio, com quem mantive contato.

autenticidade retornam a agir de maneira determinante. De acordo com o texto exposto na página eletrônica do IPHAN, uma das argumentações apresentadas para a escolha do samba de roda¹²⁵ é exatamente o ponto que coloca tal manifestação como criadora do que os “promotores da patrimonialização identificam como ‘símbolo indiscutível de brasilidade’: o samba carioca (IPHAN, s/d). Recuperam o trajeto do regional para o nacional e terminam por operar com os mesmos referenciais que guiavam o antigo SPHAN” (OLIVEIRA, 2008, p. 6-7).

Este capítulo liga-se ao capítulo posterior, pois aqui apresento, a partir das experiências adquiridas no trabalho de campo, os elementos que compõem as baianas de acarajé, que são articulados no processo de construção das identidades das baianas de acarajé. Já no capítulo seguinte, procuramos expor as redes de sociabilidades que alicerçam tais identidades.

O trecho a seguir, extraído do documento que certifica a inscrição do Ofício das Baianas de Acarajé no Livro de Saberes descreve o bem em questão:

É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Dentre as comidas de baiana destaca-se o acarajé, bolinho de feijão fradinho preparado de maneira artesanal, na qual o feijão é moído em pilão de pedra (pedra de acarajé), temperado e posteriormente frito no azeite de dendê fervente. Sua receita tem origem no Golfo do Benin, na África Ocidental, tendo sido trazido para o Brasil com a vinda de escravos dessa região. (IPHAN, 2004, p. 1).

A partir desta citação, desejo destacar alguns aspectos que marcam o Ofício e que serão caros ao longo deste capítulo, são eles: as comidas de baiana, a ligação dessas comidas com o universo simbólico do candomblé, a cidade de Salvador, o acarajé, a origem africana e o papel das escravas nesse trabalho. Os aspectos do Ofício, que o legitimou como Patrimônio, são apresentados aqui, tendo em vista que estes aparecem em determinadas narrativas de algumas baianas de acarajé, que utilizam o discurso histórico para legitimarem seu acarajé, sua prática, seu tabuleiro.

¹²⁵ Sobre o samba de roda ver, primeiro capítulo, ver nota 24.

2.1 Nas ruas com o acarajé: experiências de campo

O acarajé está presente em diversas regiões do Brasil, mesmo assim, quando pensamos em comida baiana, logo fazemos alusão ao acarajé. O passado, presente e futuro¹²⁶ estão ali no tabuleiro da baiana de acarajé, com transformações narradas pelas próprias. Num breve passeio pelas ruas de Salvador já é possível identificar um tabuleiro e uma simpática baiana de acarajé, havendo especificidades em Salvador por causa da prática dessas mulheres, como a fumaça e um cheiro oriundos da fritura do acarajé, o que alguns denominam de dendê queimando, mas que não necessariamente ele esteja queimando.

As baianas de acarajé compõem a paisagem da Bahia, com suas saias, batas, turbantes ou torções, contas, entre outros objetos e, não menos importante, com seus quitutes do tabuleiro: principalmente o acarajé. O acarajé¹²⁷, abará, cocada puxa e o bolinho de estudante serão tratados aqui como comida baiana, de tabuleiro, ou, simplesmente, como comida, em detrimento da expressão alimento. O alimento é algo associado a todos os seres humanos, é geral, necessário à sobrevivência, já comida representa uma seleção com certas predominâncias e rejeições, “manifesta especificidades, estabelece identidades. Comida é o alimento transformado pela cultura” (DA MATTA, 1987, 1997, *apud* AMON; MENASCHE, 2008, p.15).

Denise Amon e Renata Menasche (2008), no trabalho sobre as vivências alimentares cotidianas preparadas e imaginadas por imigrantes, apresentam a relação entre comida e memória, compreendendo a comida e as práticas de alimentação fundamentadas numa

¹²⁶ Passado, presente e futuro, pois nas narrativas das baianas que conheci havia esses tempos geralmente. Estas faziam uso do passado para contar sua trajetória de vida, ou mesmo, um passado histórico que remetia ao surgimento das comidas de tabuleiro na Bahia; o presente, que é aquele tempo em que a própria narrativa se materializa e futuro, com suas demandas, projetos e expectativas, geralmente em relação à Copa do Mundo de 2014, e também, as possíveis mudanças decorrentes da patrimonialização do Ofício das Baianas de Acarajé. José Reginaldo Gonçalves (2007) apresenta a maneira que a categoria de patrimônio, tanto material quanto imaterial, articula o passando, presente e futuro. De acordo com Gonçalves, instituições, ritos e objetos podem ser vistos tanto em sua universalidade quanto em sua especificidade, os patrimônios são admitidos, ao mesmo tempo, em sua universalidade e em sua especificidade. Segundo o autor, “adquiridos (ou construídos e reproduzidos no tempo presente) e, ao mesmo tempo, herdados (recebidos dos antepassados, de divindades, etc.); simultaneamente materiais e imateriais; objetivos e subjetivos; [...] ligados ao passado, ao presente e ao futuro; [...] assumindo tanto formas sociais quanto formas textuais (por exemplo, nas etnografias e nos ensaios em que vieram e foram representados)”. Ver: Gonçalves, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção Museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro, 2007.

¹²⁷ O acarajé e seus complementos: camarão seco, vatapá, caruru, salada e pimenta. A inserção de tais complementos do acarajé é um fenômeno narrado por certas baianas como um processo, pois há uma ordem nessa inserção. Uma possível, porém não única explicação para isso, seja a necessidade da população em consumir uma comida com um valor energético maior, com o estreitamento da dimensão temporal no mundo agitado que se vive com todas as características da pós-modernidade. Em Salvador, pude perceber que algumas pessoas consomem o acarajé ou abará como almoço.

dimensão comunicativa. Segundo as autoras, é a “ideia de que se a comida tem uma dimensão comunicativa, como a fala, ela pode contar histórias” (AMON; MENASCHE, 2008, p. 15). É esse valor de “contar histórias” que este texto se fundamenta, pois a comida é tratada aqui numa dimensão social, extrapolando uma análise dos ingredientes, formas de preparo e tentando compreender como se estabelece a relação da baiana de acarajé com suas comidas de tabuleiro.

Uma ideia relevante aqui é entender a importância e o significado dessa comida baiana a partir das histórias narradas pelas próprias baianas de acarajé e, também, como essa comida conta a história, ao mesmo tempo em que representa parte das identidades da baiana de acarajé. Portanto, as comidas de tabuleiro não possuem apenas a função de saciar a fome e não são apenas símbolos de identidades, mas são “mediadores e constituidores da vida social, não existindo separadamente dos sujeitos” (BITAR, 2010, p. 12). Por isso, os próprios sujeitos, as baianas de acarajé, são a base para este estudo.

Deste modo, iniciei um trabalho de campo na cidade de Salvador¹²⁸, onde passei um período acompanhando o dia-a-dia de determinadas baianas de acarajé: primeiramente observei a aquisição de matéria-prima realizada principalmente na Feira de São Joaquim¹²⁹ ou em Sete Portas; a produção das comidas de tabuleiro, chamada de “a venda”; a arrumação do ponto, o dia de venda e o final deste.

Meu primeiro contato com o Ofício das Baianas de Acarajé, como possibilidade de pesquisa, foi na sede do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), no Rio de Janeiro, pesquisando outra temática que tinha em comum com o Ofício possuir o título de Patrimônio Cultural Brasileiro, de natureza imaterial. Ao longo do tempo, fui desenvolvendo as ideias sobre o trabalho das baianas que comercializavam comida de tabuleiro, tendo em vista o material desenvolvido no processo de inventarização do que veio a ser o Ofício das baianas de acarajé. Ao entrar em contato com os documentos do processo que levou o Ofício

¹²⁸ Antes de ir para Salvador, entrei em contato com a Associação de Baianas de Acarajé (ABAM) do Rio de Janeiro, onde passei um tempo conversando com Analys Ramos, Analys, a Nega do Acarajé, atual presidente da instituição que busca dar assistência às baianas associadas. O intuito era perceber como as baianas estão se articulando nas diferentes esferas da sociedade, depois de receber o título de Patrimônio Cultural do Brasil e, também, compreender o dia-a-dia das baianas, levando a necessidade do campo.

¹²⁹ A Feira de São Joaquim fica localizada na Cidade Baixa, promove renda para cerca de 3.000 de feirantes agrupados em boxes dentro de um galpão, nas bancas e barracas. Disponível em: <http://setur.ba.gov.br/qualificacao-vai-beneficiar-33-mil-feirantes-e-empresarios-de-sao-joaquim/>. Acesso em: 24 jan. 2012. Segundo Márcia Paim (2005), no estudo sobre as relações contidas no cotidiano de homens e mulheres, na Feira de São Joaquim, com destaque na questão de gênero. A Feira de São Joaquim foi criada em 1973. Além disso, autora também destaca a importância da Feira de Água de Meninos, que acabou em 1964, com um trágico incêndio.

das baianas de acarajé a receber o título do Patrimônio Cultural do Brasil e também com a bibliografia sobre as práticas das baianas de acarajé, percebi e tive a necessidade de adentrar no cotidiano das próprias baianas.

Outro motivo para a realização do trabalho de campo foi tentar compreender, a partir das narrativas das baianas, os objetos que estas articulam e que as compõem como baianas de acarajé. Sobre a relação entre sujeitos e objetos, Gonçalves (2007) destaca a importância dos usos, práticas e símbolos de objetos materiais, numa descrição etnográfica, que tem por base uma interpretação antropológica de todos os tipos de vida social e cultural. Nesse sentido, a imersão no cotidiano das baianas de acarajé foi o meio encontrado para analisar os simbolismos que cercam determinados objetos, sobretudo o acarajé, as roupas e contas das baianas.

A relação de significação entre objetos e baianas de acarajé extrapola a construção e significação da identidade destas, pois tais objetos fazem sentido dentro de um determinado contexto, na coletividade das baianas de acarajé. Gonçalves (2007) chama atenção para a importância de levar em consideração que os objetos não só desempenham funções identitárias, expressando simbolicamente nossas identidades individuais e sociais, mas na verdade organizam (na medida em que os objetos são categorias materializadas) a percepção individual e coletiva que temos de nós mesmos.

O traje¹³⁰ das baianas de acarajé é um dos objetos mais destacados por estas nas narrativas. A baiana de acarajé Tânia, em conversa, falou para mim do cuidado que tem em estar toda completa de baiana e, para isso, manda fazer suas roupas com a mesma costureira sempre. Tal costureira trabalha para sua família consanguínea há anos, fazia as roupas da mãe dela, que também era baiana de acarajé e que fazia as roupas de sua filha e do seu filho que também trabalham com acarajé. No decorrer do campo em Salvador, fui duas vezes à casa da baiana Tânia. Na segunda vez ela me apresentou o armário só de roupa de baiana. Ela destacou que certas roupas são para fazer o trabalho de receptivos, denominados por ela de “*eventos*”, e outras são para “*sentar no tabuleiro*”.

¹³⁰ De acordo com o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé (2007), os termos “*estar de saia*” ou “*usar saia*” (BRASIL, 2007, p. 32) pode ser uma denominação dos diversos elementos que compõem o traje típico da baiana. De acordo com a reportagem da Tribuna da Bahia, Jacilene Monteiro dos Santos, coordenadora executiva da ABAM, apresentou a composição da indumentária da baiana de acarajé, que no seu tabuleiro deve apresentar-se com: “torço (na cabeça), bata, camisu ou ‘blusa de crioula’ bordada ou de rendas, saia e sandália”. Já as baianas de receptivos ou as que trabalham com a venda de mingau, as roupas devem ser “mais coloridas, ‘cores dos orixás’”. TRIBUNA DA BAHIA. Dia da Baiana de Acarajé é celebrado no centro Histórico com missa e samba. Bahia: Nov. 2012. Disponível em: <http://www.tribunadabahia.com.br/2012/11/23/dia-da-baiana-de-acaraje-celebrado-no-centro-historico-com-missa-samba>. Acesso em: 15 fev. 2012.

De acordo com Gerlaine Martini (2007), na análise sobre as transformações da indumentária das baianas de tabuleiro ao longo do tempo, desde o século XIX até os dias de hoje, a autora apresenta que “na roupa típica do acarajé, turbante engomado com orelhas, fios-de- conta feitos num único fio, bata e pano no ombro são sinais de bem vestir” (MARTINI, 2007, p. 89). Segundo Martini (2007), as roupas utilizadas pelas baianas nas festas de largo, ainda hoje, são mais elaboradas do que as usadas no cotidiano dos tabuleiros. As joias e os panos da costa são mais valorizados desses momentos festivos. De acordo com a apresentação das roupas, realizada pela baiana Tânia, as peças usadas nos eventos são as mesmas das festas, os eventos, geralmente são feitos pelas baianas de receptivos, mas uma baiana de acarajé pode ser também baiana de receptivo, como faz Tânia.

Raul Lody (2003b), na esfera religiosa do candomblé, destaca a relação entre a baiana e a roupa desta: “a baiana é a base para as roupas dos orixás, voduns e inquices, acrescidas de detalhamentos peculiares em cores, matérias e formatos, contando, também, com as ferramentas – símbolos funcionais dos deuses” (LODY, 2003, p. 28). Ainda sobre a relação da roupa da baiana de acarajé no meio religioso, o Dossiê Ofício das Baianas de Acarajé, apresenta que: “nos candomblés, as roupas de baiana ganham sentido cerimonial, e a elaboração costuma manter aspectos tradicionais” (IPHAN, 2007, p. 34).

Em outro momento, a baiana de acarajé Tânia falou sobre a troca da cor do toldo que cobre sua barraca. Com tom de cuidado e inovação, a mesma disse que todo ano ela coloca uma cor diferente, mostrando-me as fotografias que comprovavam tal mudança. Tânia também falou do cuidado com as comidas do tabuleiro. No dia que acompanhei a “preparação da venda”, como é chamada a ação de fazer as comidas que irão para o ponto, ela contou que faz como se tivesse fazendo para si e para sua família, como a mesma dedicação, cuidado e carinho. A baiana Tânia me apresentou os objetos da cozinha, cada panela para uma comida, a parte dos doces, onde o camarão é catado, onde as cocadas são expostas, dentre outras coisas que expressam a relação que esta possui com os usos materiais dos objetos e os significados para a sua formação identitária.

Ainda sobre os alimentos a baiana de acarajé, Tânia lembrou o período em que as vendas ficaram prejudicadas por causa de denúncias sobre as condições de higiene dos acarajés comercializados em Salvador. A reportagem foi exibida em fevereiro de 2002, pelo Programa Fantástico da Rede Globo. Borges (2008) no trabalho sobre as transformações que sofreu a comercialização de acarajé, desde século XIX até os dias atuais, trabalhando com as vendedoras/vendedores e com os consumidores em Salvador, destaca as consequências da denúncia na comercialização do acarajé.

Segundo Borges (2008), depois da denúncia¹³¹ o consumo do acarajé, em Salvador, diminuiu, gerando prejuízos, para as baianas de acarajé e para o “Governo do Estado, que teve a imagem das suas ‘garotas- propaganda’ comprometida. Segundo a ABAM¹³², a notícia fez com que o consumo do acarajé diminuísse em cerca de 30 a 40 %.” (BORGES, 2008, p. 98). Por causa dessas perdas, o Estado, em parceria com empresas privadas, desenvolveu o Programa¹³³ Acarajé 10. Sobre a denúncia e as consequências dessa ação, a baiana de acarajé Tânia construiu uma narrativa que valorizava a sua participação como baiana de acarajé-modelo, legitimando seu trabalho. Quando perguntei sobre sua participação no Programa Acarajé 10¹³⁴ ela:

Foi todo comigo. [...] Eu fui a baiana modelo porque quando eles passaram a visitar a minha casa eles falavam pra mim “eu não vou ensinar você a fazer o acarajé, mas você quer ver se você vai se adequar a isso, que eu vou te indicar?” Aí eu tentava fazer, fazia e dava certo, eu fui me encaixando dentro do programa.

No decorrer da entrevista, ela contou como foi o processo e o porquê de tudo isso ter começado:

O processo para manter a temperatura, porque assim o pessoal estava reclamando muito que estavam chegando muitas pessoas no hospital, nos hospitais públicos reclamando de infecção, com infecção intestinal por ter comido acarajé e aí o que aconteceu, saiu uma matéria no “Fantástico”, que foi uma matéria muito negativa para as baianas, Eu conheço baianas, que até a minha vizinha, uma baiana que perdeu o ponto dela por causa disso.

Mas por quê?

O Fantástico fez uma pesquisa e fez o teste na UFBA, que detectou que os acarajés de Salvador estavam todos contaminados com coliformes fecais, um alto nível, uma alta taxa de coliformes e aí generalizou todas as baianas e aí foi uma coisa ruim para as baianas.

¹³¹ A denúncia foi um trabalho conjunto entre a Rede Globo e a Faculdade de Farmácia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que reuniu e analisou amostras de massa de acarajé de diferentes baianas de acarajé, em diversos locais de Salvador. O Resultou foi “100% das amostras analisadas estavam contaminadas por coliformes fecais e bactérias diversas, transmissoras de inúmeras doenças” (BORGES, 2008, p. 97).

¹³² Associação das Baianas de Acarajé, Míngau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (ABAM).

¹³³ Sobre as empresas envolvidas no Programa Acarajé 10, os objetivos, as estratégias usadas e o papel das baianas de acarajé. <Disponível em: <http://anvisa.gov.br/divulga/noticias/2002/030502.htm>.> Acesso em: 20 nov. 2012.

¹³⁴ O Programa foi desenvolvimento por uma associação de dez órgãos, em que as baianas de acarajé passam pelas seguintes fases: seminários com informações sobre os riscos dos alimentos infectados, cursos para orientar às baianas os procedimentos corretos para a preparação segura dos alimentos (higiene pessoal, higiene das instalações e utensílios, entre outros) e, por fim, prova que certifica as cozinheiras como manipuladoras de alimentos seguros. No final do processo, com a aprovação, o tabuleiro da baiana recebe um selo de Acarajé 10. Segundo Nina Bitar e Daniel Bitter (2012), de acordo com a fala de Elizabete Mendonça, na palestra: “Comida é a palavra, realizada pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular em julho de 2008, Rio de Janeiro” muitas baianas não conseguiram o Selo, o certificado, por causa da “prova de múltipla escolha, ou por não possuírem as cozinhas equipadas segundo as especificações da higiene sanitária” (BITAR; BITTER, 2012, p. 22).

Nos trechos, apresentados anteriormente, a baiana de acarajé Tânia apresenta a importância de sua inserção no programa para melhorar as condições de trabalho. Tais condições estão intimamente ligadas aos objetos utilizadas pelas baianas de acarajé em todo o processo: desde a compra da matéria prima à preparação e venda das comidas de tabuleiro. Em outros trechos, mais especificamente sobre a melhoria das condições de trabalho, a baiana Tânia fala do cuidado que ela tem com as panelas em particular e com a sua cozinha, de uma forma geral. Retornando ao trecho citado, a baiana destaca a si mesma, como modelo do Programa e a iniciativa de se enquadrar nas inúmeras exigências. Porém, ela não se esquece das consequências negativas que advieram para as baianas de acarajé que não se adequaram às novas normas, como foi o caso da baiana que perdeu seu ponto¹³⁵.

A narrativa da baiana de acarajé Tânia expressa uma construção de identidade, criando uma imagem de si em comparação com o outro, mesmo, sendo este outro, pertencente ao mesmo grupo: o das baianas de acarajé. Tendo em vista isto, o contraponto entre a identidade individual, ou “identidade social” (POLLAK, 1992) e a identidade coletiva é realizado na construção narrativa, tendo como recurso a memória que é “um elemento constituinte do sentido de identidade” (Ibid. p. 204) sendo ela também, um componente essencial do sentimento de “continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (Ibid. p. 204).

Foi através do trabalho de campo que eu identifiquei as relações que as baianas de acarajé estabelecem com seus objetos e as diferentes identidades construídas e expressas em associação com os objetos que as compõem. Outro fator que tentei entender no campo foi o consumo das comidas de tabuleiro em Salvador, com diferentes indagações, entre elas: como se dava a lógica do consumo, os horários de mais movimento, a quantidade de acarajés vendidos, o perfil do grupo da clientela. E muitos desses questionamentos foram resolvidos quando constatei a multiplicidade que cerca o ofício das baianas de acarajé, a diversidade das relações delas com sua rede de sociabilidade no espaço público. As relações entre as comidas, os clientes e as próprias baianas são diversificadas e realizadas no ponto, transformando esse espaço, havendo, com isso, transformações sociais.

¹³⁵ De acordo com os depoimentos de outras baianas, o fato de não passar no Programa do Acarajé 10 não leva à perda do ponto. A baiana, citada por Tânia, já devia ter outras irregularidades. O Decreto Lei municipal nº 12.175, de 25 de novembro de 1998, que regulariza as atividades das baianas de acarajé e mingau na ocupação do espaço público, apresenta um conjunto de possibilidades que levaria a baiana a perder o ponto e outras que são passíveis de multa. Como, por exemplo, som alto, a obrigatoriedade da indumentária específica, pagamento de taxas tributárias, tamanho do tabuleiro, distância entre dois pontos (mínimo 50 metros entre uma baiana e outra), entre outras.

Os pontos onde concentrei meu trabalho de campo, em Salvador, foram delimitados de acordo com a classificação dos pontos tidos como tradicionais por Clarice dos Anjos¹³⁶ em entrevista para o processo de inventarização. Segundo ela:

Pontos mais tradicionais [estão localizados no] Bonfim, Mercado Modelo, Lagoa do Abaeté, Itapuã, Amaralina, Praça da Sé, Prefeitura, Praça Municipal, Castro Alves, Relógio de São Pedro, Barra, Ondina, Pelourinho, Terreiro de Jesus, o aeroporto, porto, vários pontos [...]. A orla de Salvador, não existe orla sem acarajé (IPHAN, 2004, p. 44).

A ideia inicial consistia em eleger baianas de acarajé que se encontravam em certos locais apresentados anteriormente, porém, tal ideia foi deixada em segundo plano no decorrer dos dias em campo, mas mesmo assim, de certa forma, as baianas que visitei situavam-se em: Bonfim, Itapuã, Amaralina, Praça Municipal, Barra, Pelourinho e Terreiro de Jesus, principalmente estes dois últimos, que fazem parte do Centro Histórico de Salvador. A concentração no local possui alguns motivos, entre eles a aproximação com o Memorial das Baianas¹³⁷ e com a sede da Associação das Baianas de Acarajé; a receptividade que tive com a baiana de acarajé Dulce Mary e o desafio de me aproximar de outras.

Michel Agier (2011) apresenta uma importante transformação que ocorreu na cidade de Salvador, que de certa maneira, ultrapassou a divisão cidade alta e cidade baixa, presente desde a fundação da cidade. Segundo Agier, atualmente, Salvador pode ser dividida de uma maneira diferente, de um “modo simbólico dual” (AGIER, 2011, p. 68). De um lado o que dá para a baía, que compreende a cidade baixa e uma significativa parcela da cidade alta, e do lado oposto a do oceano Atlântico, uma região com prédios luxuosos, clubes, praias, restaurantes, etc.

¹³⁶ Clarice dos Anjos foi uma das fundadoras da Associação das Baianas de Acarajé (ABAM) e na época do inventário era presidente da ABAM, já trabalhou como baiana de Receptivos. Informações concedidas em entrevista com a atual presidente da instituição, Rita Maria dos Santos, entrevistada em 14 de julho de 2013.

¹³⁷ O memorial das Baianas é um conjunto de espaços expositivos e documentação, que tem o objetivo de expor a importância da história e outros temas que envolvem o Ofício das Baianas, não apenas as de acarajé, mas também, as de mingau e receptivos. O projeto do Memorial foi realizado com inúmeras parcerias, entre elas: o IPHAN, a Superintendência do IPHAN na Bahia, a Prefeitura Municipal de Salvador. Segundo informações do site do Ministério da Cultura, sobre a notícia de reinauguração do Memorial, em junho de 2009: “A reformulação da área expositiva do memorial era antiga demanda da ABAM, parceira na realização do inventário que embasou o registro do Ofício como patrimônio cultural e em outros projetos de apoio ao artesanato associado à imagem e ao trabalho da baiana de acarajé, como os fios- de- contas, pano- de- costa e a roupa de baiana, desenvolvidos pelo CNFCP”. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/site/2009/06/08/memorial-da-baiana-de-acaraje/>>. Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=168>. Acesso em: 4 ago. 2012.

De acordo com Rita dos Santos, em entrevista para esta pesquisa, em 14 de julho, atual presidente da ABAM, o espaço que é hoje o Memorial era a antiga sede da ABAM e que o projeto do IPHAN promoveu a reabertura, tendo como curador responsável Raul Lody, antropólogo que fez parte da pesquisa do inventário que levou o Ofício ao título de patrimônio Cultural do Brasil. Ainda segundo informações de Rita dos Santos, o Memorial possui uma importante parceira com uma empresa privada: a Coca-Cola.

De acordo com o autor, um conjunto de representações, como boatos, notícias, fluxos de profissionais, de lazer; edificações, edifícios públicos, lojas, residências e objetos urbanos, como tipos diferenciados de carros esculturas, “compõem, acumulando-se uma cartografia imaginária da cidade atual”. (AGIER, 2011, p. 68). O Centro Antigo, o Pelourinho, está situado no lado da baía, desvalorizada, nas palavras de Agier. Nessa região “se encontram os habitantes mais pobres e com a pele mais escura”, é um espaço qualificado como marginal. Segundo Agier, o lugar é “definido pelos atores urbanos quaisquer que sejam (desde o planejador até o habitante do fundo de um beco)” (Ibid. p. 68).

O planejamento e os primeiros contatos do campo foram desafiadores, deste modo, não puder deixar de lembrar, dos apontamentos de Roberto Da Matta (1973) sobre as diferentes etapas do trabalho etnográfico, principalmente as dificuldades do cotidiano. O autor pretendeu expor aquilo que era obtido, nas disciplinas acadêmicas, quando o assunto era campo, principalmente as questões do dia-a-dia: onde dormir, o que comer, distância, aproximação e simpatia ao pesquisador.

Em relação ao processo de escrita dos resultados obtidos no trabalho de campo, a autora Tereza Caldeira (1998) forneceu auxílio, principalmente para pensar a voz ou a falta de voz na elaboração do trabalho escrito, oriundo de uma experiência etnográfica. A autora apresenta as diferentes críticas que foram dirigidas aos antropólogos, ao longo dos anos, quando a questão era a posição do autor/antropólogo no texto. A preocupação central dela é a relação entre: o antropólogo (sua “experiência”), a elaboração do texto e a e “análise dos dados” (CALDEIRA, 1998, p. 134).

De modo geral¹³⁸, o trabalho de campo compreendeu as seguintes atividades: coleta de depoimentos de baianas de acarajé e de receptivos; acompanhamento no dia-a-dia de venda no ponto de determinadas baianas de acarajé; reuniões de planejamento e avaliação da ABAM; visitas ao Memorial das Baianas, à sede da ABAM, à casa da baiana de acarajé Tânia com entrevista para acompanhar a preparação da “venda”¹³⁹ e a feiras¹⁴⁰ tradicionais de Salvador; levantamento e digitalização de fontes escritas da ABAM e da Federação Nacional de Culto

¹³⁸ Sobre as demais etapas e a abrangência do trabalho de campo ver a introdução da dissertação em questão.

¹³⁹ Como é denominada a preparação das comidas que compõem o tabuleiro da baiana de acarajé.

¹⁴⁰ Feira de São Joaquim e Sete Portas.

Afro-brasileiro e Baianas de Acarajé (FENACAB)¹⁴¹, visitas a FENACAB¹⁴² e pesquisa no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO- UFBA).

Enfim, este capítulo tem como fio condutor o trabalho de campo e as minhas apreensões sobre o mundo das baianas de acarajé a partir dele. No dia-a-dia das baianas de acarajé percebi o processo de construção de narrativas que legitimavam certas práticas relacionadas ao Ofício em detrimento de outras. Por uma questão de espaço tive que selecionar as narrativas mais utilizadas e as que serão “coadjuvantes”, porém, as últimas possuem importante valor aqui e o trabalho não seria o mesmo sem a participação destas.

2.1.1 Tabuleiros e múltiplas baianas

As narrativas construídas pelas baianas de acarajé entrelaçam uma série de contextos, cujo fio condutor é as histórias de vida das próprias baianas de acarajé. Tais histórias possuem diversos pontos em comum. Geralmente, as baianas de acarajé são oriundas “de estratos mais baixos das camadas médias da sociedade da Bahia, iniciam-se na atividade por instrução de suas mães e avós ou, ainda, de outras baianas” (IPHAN, 2007, p. 15). Em uma análise superficial ao Livro de fichas de cadastro das Baianas da ABA¹⁴³, que tem o início na ficha A-0400 com data de catorze de dezembro de mil novecentos e noventa e oito até o número A-499, constatei que a maioria das baianas com cadastro em tal livro possuem escolaridade de nível primário, completo ou incompleto; aquelas com segundo grau contabilizam em média

¹⁴¹ A FENACAB é importante nessa pesquisa, porque foi uma entidade que cadastrava baianas de acarajé, além da atuação principal, junto às religiões afro-brasileiras no Brasil e no exterior. De acordo com informações disponíveis do site da FENACAB, ela é uma “entidade de utilidade pública Municipal e Estadual, registrada no conselho nacional de assistência social. Ela congrega as casas de culto a nível nacional e as baianas de acarajé [...]”. Disponível em: < <http://fenacabbrasil.com.br/historia/>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

Segundo a baiana de acarajé Maria das Graças, que senta no tabuleiro há 34 anos, em Itapuã, “antes as baianas iam mais para o Culto-afro, hoje vão mais para a ABA [antigo nome da ABAM]”. A mesma tem cadastro nas duas instituições, mas acha que o Culto-afro cobra taxas caras para as baianas diferente da ABA: “corre muitos juros [...] eu fui, deixei de ir”. Entre as ações da FENACAB, junto às baianas de acarajé, estão o auxílio para conseguir a licença dos pontos, apresentado pela baiana Maria das Graças. Sobre a ABA, ela apontou uma lista maior de benefícios: “lá tem de tudo: nós temos médico, advogado, os cursos”. De acordo com a baiana Tânia, as baianas de acarajé filhas de santos eram as que mais se cadastravam na FENACAB, por causa da relação do pai de santo com a Federação.

¹⁴² Em uma das minhas visitas, entrevistei o vice-diretor da FENACAB e *babalaxé*, Antoniel Ataíde Bispo, que apresentou o papel da Federação com as baianas de acarajé que são filiadas a entidade.

¹⁴³ ABA foi o primeiro nome da ABAM.

quinze, as analfabetas onze, não havendo as outras duas fichas assinatura, pois não possuem grau de escolaridade. Tendo em vista a ligação entre nível escolar e renda, havendo entre estas uma relativa progressão paralela, pode-se concluir que a maioria das baianas de acarajé são oriundas de classes cujo poder aquisitivo é menor.

Entretanto, atualmente há uma variação dos tipos de empreendimentos que relacionam a produção e comercialização das comidas de tabuleiro. No trabalho de campo, pude identificar baianas de acarajé de perfis econômicos diferenciados, estes perfis podem ser associados a outras características que expressam a heterogeneidade do grupo aqui estudado., como, por exemplo, a baiana de acarajé Maria Angélica¹⁴⁴ cujo ponto fica localizado no bairro de Vila Laura¹⁴⁵, em Salvador que tem como característica principal ser um bairro residencial. O ponto de acarajé da baiana Maria Angélica é localizado a poucos metros do prédio onde fiquei hospedada durante o trabalho de campo. A mesma me recebeu por algumas vezes, sempre durante a noite.

O ponto de Maria Angélica segue um estilo próprio, os objetos e a disposição destes seguem uma lógica diferente das observadas nos pontos de acarajé de grande circulação, como os presentes nos pontos turísticos. No ponto da baiana Maria Angélica, os complementos do acarajé são armazenados em pequenas vasilhas de plástico, o fogão é simples, de duas bocas, o próprio tabuleiro é pequeno, a lona de proteção era improvisada por uma de suas clientes, entre outras situações próprias de um ponto de acarajé de bairro residencial. Há uma serie de elementos físicos e sociais que diferenciam um ponto de acarajé localizado num bairro residencial, como o caso da baiana de acarajé aqui citada e os grandes e famosos pontos de acarajé, como, por exemplo, o da falecida baiana Dinha¹⁴⁶.

Em conversa com a filha da baiana Dinha, a baiana de acarajé Claudia me contou o processo de aquisição dos bens da família e, como, de forma geral, toda a família está envolvida nisso. Em entrevista, no dia 11 de julho de 2012, ela apresentou as dificuldades

¹⁴⁴ Baiana de acarajé Maria Angélica Gonçalves, nasceu em Ubatã, Bahia, em 5 de fevereiro de 1953. Aprendeu o ofício há 10 anos com seu irmão e sua cunhada e, desde então, não parou de comercializar, sempre no bairro de Vila Laura. Minha primeira visita ao ponto da baiana de Acarajé Maria Angélica foi em 04 de julho de 2012.

¹⁴⁵ Sobre a história da formação do bairro de Vila Laura, em Salvador, a moradora Ana Maria Santos Portela, descendente dos fundadores do local, contou que aquelas terras formavam uma antiga fazenda do Coronel Frederico Costa, nascido em São Sebastião, em 1851. O mesmo passou-as para as gerações futuras e, de acordo com a narrativa, o nome do bairro foi uma homenagem do Coronel a uma de suas filhas, que possuía o mesmo nome de sua esposa Laura. Disponível em: <<http://vilalaura.wordpress.com/about/>>. Acesso em: 07 de jan. 2013.

¹⁴⁶ Baiana de acarajé Dinha, Lindinalva de Assis, começou no tabuleiro ainda criança, por volta dos sete anos, quando teve que ajudar sua bisavó no tabuleiro. A baiana de acarajé Dinha faleceu no ano de 2008, aos 56 anos, porém, seu nome e a boa fama de seu acarajé estão bem presentes em Salvador, principalmente no bairro do Rio Vermelho.

enfrentadas por sua família para se inserirem no início do trabalho com o acarajé, as dificuldades da bisavó, da avó e da mãe e, também, os esforços delas para adquirir o que a família possui hoje. Atualmente, a família tem dois pontos de acarajé: o principal, no bairro de Rio Vermelho, no Largo de Santana e outro, na Costa Azul, dentro do estacionamento de um supermercado e um restaurante¹⁴⁷ localizado atrás do ponto principal. Segundo a baiana de acarajé Claudia, o ponto que conserva o nome de sua mãe, “Acarajé da Dinha”, vende 400 acarajés e, na alta temporada, com a chegada dos turistas de diversos lugares do Brasil e do mundo, essa quantidade dobra¹⁴⁸.

Segundo ela, contabilizando o número de funcionários nos dois pontos na baixa temporada é: seis na produção, que ela denomina de *venda* e preparação da comida do tabuleiro; e seis na comercialização. Com orgulho, a baiana Claudia destaca: “Minha mãe sustentou a casa, educou, construiu o patrimônio dela tudo em cima do acarajé, tudo com o tabuleiro de acarajé”.

O conjunto das baianas de acarajé que trabalham e vivem na cidade de Salvador é heterogêneo, com empreendimentos mais simples, que despenderam pouco capital inicial e outros, com grande investimento no início da atividade ou que cresceram por causa do próprio lucro e boa administração do tabuleiro. Mas o que chama a atenção é a relação entre as antigas escravas de ganho, negras livres e libertas que trabalhavam com venda ambulante no século XIX, em Salvador. Para Cecília Moreira Soares (1996), no trabalho sobre as relações comerciais realizadas no século XIX, nas ruas de Salvador, informa que tal mercado era fundamentado no sistema de ganho, sendo a partir desse sistema que “a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano” (SOARES, 1996, p. 57).

Segundo a tabela apresentada por Cecília Soares sobre o censo da freguesia de Santana, em Salvador, no ano de 1849, as africanas libertas totalizavam 198 dentre as que desempenhavam diferentes funções, sendo que a maioria se concentrava no pequeno comércio, contabilizando “71% das africanas libertas que negociam, proporção que sobe para 79%, se acrescentarmos aquelas que declararam vagamente viverem do ganho” (Ibid. p. 59).

¹⁴⁷ Segundo a baiana de acarajé Claudia, o restaurante é especializado em comida baiana e frutos do mar, até tem um tabuleiro dentro dele, mais não sai tanto como nos pontos e os que vendem são pequenos, uma espécie de entrada. A baiana Claudia é quem administra o restaurante. A mesma fez faculdade de Administração. O empreendimento do restaurante é recente, tem doze anos.

¹⁴⁸ Informações apresentada pela baiana Claudia em entrevista concedida no Programa Encontro, da Rede Globo de Televisão, no dia 7 de janeiro de 2013, na reportagem sobre as características de bairros boêmios das principais cidades brasileiras, destacando-se o Rio Vermelho, em Salvador. Disponível em: <<http://globov.globo.com/rede-globo/encontro-com-fatima-bernardes/v/claudia-vende-em-media-400-acarajes-por-dia/2330632/>>. Acesso em: 03 jan. 2013.

A autora esclarece que o ganho era uma atividade que envolvia relações sociais complexas, como, por exemplo, quando estas eram desenvolvidas por mulheres escravas que possuíam inúmeras obrigações e etapas para cumprir com seus respectivos senhores.

Além disso, havia as escravas ganhadeiras, como eram chamadas as negras escravas que trabalhavam com o ganho e a venda de diferentes produtos, geralmente no ambiente urbano, no sistema de acordo informal com seus senhores. No referido sistema, as escravas eram obrigadas a pagar uma quantia que era acordada antecipadamente. Cecília Soares complementa que o excedente do valor combinado era de posse da escrava e uma das possibilidades de administração desses valores estava em acumular, para a possível compra de sua liberdade, ou mesmo para as despesas diárias de si mesma ou de sua prole.

Como a autora destacou, de forma geral, os senhores respeitavam os acordos com suas respectivas escravas, apesar de a própria legislação ser omissa acerca desse assunto. Apenas “a partir da chamada Lei do Ventre Livre, em 1871, foi facultado aos escravos o direito de acumular um pecúlio”. (Ibid. p. 57). Para Soares, este benefício “favoreceu particularmente os escravos e escravas de ganho, que conseguiam fazer economias devido à sua ocupação, bem inseridos que estavam na economia monetária da época” (Ibid. p. 57). Porém, tais mudanças não excluíram nem as dificuldades tão presentes no sistema escravista de ganho nem as diferenças entre os escravos de ganho que tinham sucesso, além dos que não conseguiam nem cumprir com os acordos com seus senhores. O sucesso ou fracasso dependia de diversos fatores, dentre eles: do produto que era comercializado, da própria necessidade da população local, do custo de produção dos produtos, das colheitas, entre outras variáveis.

É muito comum, em relação ao período da escravidão, a associação do comércio de rua em Salvador com negras escravas, libertas e livres, porém segundo Soares, no período do Brasil colonial, havia uma legislação portuguesa que dava exclusividade do comércio varejista às mulheres brancas. Por um longo tempo, o comércio varejista era a única atividade possível para as mulheres livres na sociedade escravista. Com o passar do tempo, este privilégio foi ampliado, “por força do uso, às mulheres das mais variadas condições sociais, as negras inclusive” (SOARES, 1996: 63).

A descrição de Luís dos Santos Vilhena¹⁴⁹ (1969), na obra *A Bahia no século XVIII*, abarca a relação entre as escravas de ganho e seus proprietários bem sucedidos que lucravam grandemente com acordos com estas. Sobre isto Vilhena apresenta que:

¹⁴⁹ Segundo Vivaldo da Costa Lima (2010, p. 53-53), Luís Vilhena foi a primeira pessoa a publicar sobre a comida de origem africana e a inserção da mesma no cotidiano da Bahia.

das casas mais opulentas desta cidade, onde andam os contratos, e negociações de maior porte, saem oito, dez, e mais negras a vender pelas ruas a pregão as cousas mais insignificantes, e vis; como sejam iguarias de diversas qualidades, mocotós, isto é mão de vaca, carurus, vatapás, mingau, pamonha, canjica, isto é papa de milho, acaçá, acarajé, bobó, arroz de coco, feijão de coco, angu, pão-de-ló de arroz, roletes de cana, queimados, isto é, rebuscados a 8 por um vintém, e doces de infinitas qualidades. (VILHENA, 1969, p. 130-131).

O livro *A Bahia no século XVIII* apresenta um panorama da Bahia, destacando sempre os diversos bairros da cidade que foram descritos e analisados por Luís Vilhena¹⁵⁰, ainda no século XVIII. De acordo com Braz de Amaral¹⁵¹, na apresentação da obra, que é dividida em cartas, o autor buscou observar a Bahia com seus homens e os serviços públicos, além dos costumes da terra, associando-a, assim, com seus conhecimentos. Nessa carta escreveu: “Notícias Soteropolitanas e Brasílicas que endereçou a Filipo e Patrífilo, parecendo que este corresponde à pessoa de D. Rodrigo de Souza Coutinho, ministro inteligente e apreciador de trabalhos literários e científicos, por intermédio de quem ofereceu a primeira parte da obra ao Príncipe Regente D. João” (VILHENA, 1969, p. 9).

Na diversidade dos temas abordados por Vilhena, encontra-se a relação das denominadas ganhadeiras e o papel destas “negras regateiras”, vendedoras ambulantes no comércio de comidas na cidade de Salvador, sobretudo a ligação delas com a comercialização de peixe na região. Segundo o autor, havia um monopólio das ganhadeiras que negociavam as diferentes etapas dessa venda. O autor também apresenta a ligação delas com os homens que roubavam carregamentos de peixes. O elevado valor do pescado é condicionado, por passar por diferentes mãos até chegar ao próprio consumidor e porque a polícia não impedia tal prática, sendo esta visto como “negócio privativo das ganhadeiras, que de ordinário são ou foram cativas de casas ricas e chamadas nobres, com as quais ninguém quer se intrometer, pela certeza que tem de ficar mal, pelo interesse que de comum tem as senhoras naquela negociação” (Ibid. p. 127).

As apresentações acerca do passado histórico da Bahia e suas ganhadeiras, principalmente a circulação destas no espaço de comercialização dos gêneros alimentícios, foram necessárias para a possível compreensão do surgimento do ofício das baianas de acarajé num determinado momento histórico. Entretanto, não há uma simples continuidade entre as

¹⁵⁰ Segundo Braz do Amaral, Vilhena era provavelmente português, morou muitos anos na Bahia onde exerceu a função de professor de grego, (VILHENA, 1969, p. 3).

¹⁵¹ Braz do Amaral reuniu a obra de Luís Vilhena e apresentou a Academia Brasileira da Bahia, em 1917. Sua forma manuscrita se encontra na Biblioteca Nacional.

práticas das ganhadeiras, para usar o termo cunhado por Soares (1996) e Vilhena (1969) e as baianas de acarajé que labutam atualmente na Bahia. Seria viável identificar nessas duas práticas uma ligação que pressupõem transformações complexas ao longo do tempo.

O tabuleiro da baiana de acarajé sofreu inúmeras modificações desde o surgimento na Bahia deste ofício. A comida baiana, principal no tabuleiro é o acarajé, o próprio já sofre alterações ao longo dos anos, sendo as mesmas serão apresentadas posteriormente. Quando perguntei à baiana de acarajé Maria Angélica, cujo ponto fica no bairro de Vila Laura, em Salvador, sobre o que tem no seu tabuleiro, a mesma disse: “No meu tabuleiro tem: abará, vatapá, caruru, salada, camarão e tem passarinha hoje, além do acarajé”. A apresentação realizada pela baiana Maria Angélica coincide com algumas comidas apresentadas na descrição de Vilhena, porém faltam outras tantas, pois, com o passar dos anos, determinados elementos foram descartados e outros incorporados ao tabuleiro.

Fazendo alusão à famosa frase de Dorival Caymmi: “No tabuleiro da baiana tem [...]” presente na música “No tabuleiro da baiana” para apresentar outros elementos que podem estar presentes nos tabuleiros das baianas de acarajé. De acordo com a baiana de acarajé Maria das Graças Siqueira,¹⁵² no seu tem: “Acarajé, bolinho, cocada de goiaba, cocada de coco, cocada de amendoim, passarinha, abará, vatapá, salada, camarão e caruru, que se coloca no acarajé e a pimenta”. É importante destacar que a baiana de acarajé em questão possui o ponto na praia de Itapuã, em Salvador, local de grande circulação de pessoas, turistas de diferentes localidades, baianos ou não.

Uma das comidas de tabuleiro que mais chamou a minha atenção foi a passarinha, pois para mim esta era totalmente desconhecida. Quando perguntei a uma baiana de acarajé o que seria, esta prontamente me respondeu que “passarinha é o baço do boi frito”, geralmente em “azeite de dendê”. A passarinha é uma comida bem peculiar, por sua aparência, o que desperta a curiosidade em determinados turistas. Pude presenciar alguns destes perguntando o era a passarinha e a baiana de acarajé respondendo o mesmo que respondeu para mim.

De acordo com minha experiência de campo, pude perceber a heterogeneidade que há entre os tabuleiros, marcando assim, a própria multiplicidade de empreendimentos ligados à comida de tabuleiro. Nos tabuleiros das baianas de bairro residencial, como o da baiana de acarajé Maria Angélica, de Vila Laura, há somente um tipo de doce: a cocada, muito diferente

¹⁵² Maria das Graças nasceu em 5 de dezembro de 1947, em Salvador. Mora e possui ponto em Itapuã. Neste último, foi realizada a entrevista com a mesma, no dia 20 de julho de 2012. Maria das Graças é baiana de acarajé há 34 anos, aprendeu a preparar as comidas de tabuleiro com a baiana de acarajé Cira. Elas possuem laços de amizade. Vale destacar que o ponto da baiana Cira é em frente do ponto da baiana Maria das Graças.

do tabuleiro da baiana Mary, que trabalha num ponto no Pelourinho que possui diferentes doces, dentre eles as cocadas¹⁵³ de diferentes sabores (coco, coco queimado, maracujá, amendoim), a “cocada puxa” (que é uma cocada mole, feita com rapadura puxa e servida em pequenos potes), doce de tamarindo¹⁵⁴ e o bolinho de estudante¹⁵⁵.

Os tabuleiros, como o da baiana Mary, são mais fartos na variedade de doces, por atender a uma clientela específica, na sua maioria de turistas. Estes tabuleiros possuem tais elementos porque é uma demanda dos clientes. É importante ressaltar que a venda de comida segue uma lógica territorial. Tal venda interage com o contexto local e urbano. Os elementos de um tabuleiro podem mudar, dependendo do local onde este fica, não por causa do espaço, mas sim por causa das interações sociais que ali ocorrem. Não há apenas uma multiplicidade de baianas, como pretendi apresentar, mas há também uma multiplicidade de comidas, fregueses e a interação entre esses elementos.

Além disso, com as devidas diferenças de temporalidade histórica, há a associação entre os tabuleiros descritos nos parágrafos anteriores com seus elementos e as atividades das escravas de ganho no século XIX, na cidade de Salvador, apresentadas por Cecília Moreira Soares, em que: “Além de circularem com tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas e praças da cidade destinadas ao mercado público e feiras livres, onde vendiam de quase tudo” (SOARES, 1996, p. 62). As ganhadeiras, descritas pela autora anteriormente, não comercializavam apenas gêneros alimentícios, mas, também um vasto conjunto de objetos úteis para a população de Salvador. O local ocupado por estas seguia uma lógica de mercado, havendo grande circulação de pessoas, potenciais fregueses.

Até aqui situei a prática de venda, de ambulante e de comida de tabuleiro na Bahia no passado, que compreende os séculos XVIII e XIX. Entretanto, os documentos produzidos

¹⁵³ As cocadas do tabuleiro da baiana Mary chamam muita atenção, pelo tamanho, são bem grandes e também pelas cores. Muitos turistas são atraídos pela aparência dos doces, uma vez que estes são apresentados e bem expostos. Além dos doces, outra coisa atrai a atenção dos pedestres que passam pelo ponto da baiana Mary, que são as várias fotografias e capas de revistas da baiana, como, por exemplo, a edição na qual esta foi capa da Revista Contigo, ou mesmo, fotografias do seu encontro com a apresentadora da Rede Globo de Televisão Ana Maria Braga.

¹⁵⁴ Segundo a baiana de acarajé Mary, o doce de tamarindo tem como base a “fruta tamarindo e açúcar queimado”.

¹⁵⁵ A receita de bolinho de estudante foi concedida a mim em depoimento pela baiana de acarajé Tânia Bárbara Nery, no dia 20 de julho, em sua casa no bairro de Cosme de Faria, em Salvador. O “bolinho de estudante é preparado com tapioca, coco ralado, açúcar e leite de vaca. Para o preparo, mistura-se tudo com um pouco de água, deixa inchar até o ponto que a tapioca estiver bem macia, faz-se os bolinhos, passa-se na farinha de tapioca, fritando no óleo bem quente e, por fim, passa-se o bolinho numa mistura de açúcar com canela”.

pelo processo de inventarização e a determinada bibliografia situa tal prática na África Ocidental. De acordo com o Parecer Jurídico¹⁵⁶, o início do Ofício da baiana de tabuleiro, em Salvador, é associado à preparação e venda do acarajé, este último identificado como comida africana, cito: “O Ofício da baiana de tabuleiro em Salvador teve início com a feitura do acarajé, produto originário do continente africano. A feitura do acarajé foi trazida pelas escravas negras no período colonial e tem sido reproduzida no Brasil há vários séculos” (IPHAN, 2004, p. 1).

A especificação do local do continente africano de onde a receita do acarajé é oriunda compõe a descrição do Ofício presente na Certidão do Ofício das Baianas de Acarajé, que apresenta: “Sua receita tem origem no Golfo do Benin, na África Ocidental, tendo sido trazido para o Brasil com a vinda de escravos dessa região”. (BRASIL, 2004, p. 1). No livro *A Arte Culinária na Bahia*, Manoel Querino (1957) apresenta o acarajé no grupo de alimentos¹⁵⁷ que os africanos preparavam, no seu continente de origem e aqui continuaram a prepara-los e hoje, ainda preparam com o mesmo cuidado. O autor apresenta, a cozinha baiana como: “a formação étnica do Brasil, também representa a fusão do português, do indígena e do africano” (QUERINO, 1957, p. 19).

Entretanto, a visão apresentada por Querino é limitada ao seu tempo, aos estudos que estavam sendo produzidos até aquele momento no Brasil, não levando em consideração o processo violento da escravidão, da dominação europeia, portuguesa, da formação da cozinha baiana, ou, até mesmo, da cozinha brasileira¹⁵⁸. A discussão sobre a formação de uma cozinha brasileira e com ela a violência, a hierarquização, a dominação que fez parte disso, é apresentada por Maria Eunice Maciel (2004). Para Maciel (2004), a formação da cozinha de um país colonizado, de forma geral, é feita com base nos deslocamentos de diferentes povos e das relações de trocas resultantes desses contatos. No deslocamento, os povos eram constituídos também como um “conjunto de práticas culturais alimentares” (MACIEL, 2004,

¹⁵⁶ Processo nº 01450.008675/2004-01. Bem cultural de natureza imaterial – “Ofício das baianas de acarajé”, Salvador, BA. Parecer nº 017/04 – GAB/PROFER/IPHAN. Procuradora Geral do IPHAN: Sista Souza dos Santos.

¹⁵⁷ No decorrer deste trabalho não utilizarei a expressão alimento, mas sim o termo comida, tendo em vista determinados argumentos que serão apresentados posteriormente.

¹⁵⁸ O autor não leva em conta os “choques psicológicos”, para citar John Thornton (2004), o trauma que os africanos sofreram na imigração dolorosa, sobre a influência dos africanos no mundo Atlântico, nos elementos culturais destes, sobretudo na estética. O autor define estética de maneira bem abrangente: “como tentativas deliberadas para gerar beleza dentro dos padrões culturais em que se inserem” (THORNTON, 2004, p. 297), abarcando, por exemplo, a culinária. Para o autor, a estética inclui, ente outras coisas: “Pode ser a decoração ou a forma de um pote ou um prato, que vai mais além de seu caráter utilitário. Inclui a combinação de comidas, especiarias e sabor na culinária, percebendo o prazer da nutrição” (Ibid. p. 297).

p. 27), que são técnicas e ingredientes, e, também, preferências e proibições. Nas novas terras, em posse de “elementos locais, criaram sistemas alimentares e cozinhas novas” (Ibid. p. 27).

No processo de construção de uma cozinha brasileira¹⁵⁹, a autora extrapola a noção de influências recíprocas das três raças que formaram o Brasil: o indígena, a portuguesa e a africana, lembrando, assim, o mito da democracia racial. O processo de colonização do Brasil foi marcado pela violência física e psicológica, pelo domínio dos portugueses sobre os indígenas, primeiramente, e, após, sobre os africanos. A construção de uma comida tipicamente brasileira foi um processo histórico que compreendeu mudanças e transformações, sobre as permanências de elementos culinários africanos na cozinha brasileira:

As permanências de receitas africanas em terras brasileiras não deriva unicamente de uma persistência de certos hábitos alimentares, assim como as mudanças verificadas nessas receitas não decorrem apenas da falta dos ingredientes tradicionais. Ambas podem ser entendidas como parte de uma dinâmica cultural que implica uma constante recriação de sua maneira de viver, com novas formas e significação. E, no caso dos escravos, de sobreviver, em uma situação de extrema espoliação. (MACIEL, 2004, p. 31).

Ao relacionar as baianas de acarajé com mulheres negras que trabalhavam com venda no século XIX, ou, até mesmo, no início do comércio de africanos na Bahia, não tenho a pretensão de afirmar que estas são iguais. Os hábitos e costumes estão, em constantes transformações, num processo complexo. Entendo as baianas de acarajé de hoje como “herdeiras do ganho”, para usar a denominação apresentada no Dossiê do IPHAN. Essa relação com a escravidão não pode ser pensada como uma mera sobrevivência de tais costumes. A comida é pensada, assim, “como cultura” (MONTANARI, 2008) oriunda de diferentes grupos africanos que chegaram ao Brasil, que passaram por inúmeras transformações, mas que de nenhuma forma as desqualificam, mas, ao contrário, torna-as mais fortes, pelo seu poder de adequação e resignificação.

John Thorton (2004) problematiza as condições sociais dos africanos que vieram, atravessaram o Atlântico, por causa do comércio de escravos africanos para o Novo Mundo e o espaço da cultura nesse processo histórico. Segundo o autor, a condição de escravo não impediu o desenvolvimento de uma cultura de influência africana (THORTON, 2004, p. 252).

¹⁵⁹ Maciel (2004) entende cozinha como construção codificada e reconhecida de alimentar-se, como tipos culturalmente definidos. Para a autora, a cozinha é construída e reconstruída, ou seja, é um processo histórico e liga-se às identidades sociais e culturais.

Pode-se dizer que essa cultura, mas não apenas a africana, está presente nos elementos do tabuleiro da baiana, como a utilização da pimenta, da mesma forma que apresentou Câmara Cascudo (1968), a pimenta era um elemento muito empregado pelos africanos. Na obra *História da Alimentação no Brasil*, o autor menciona a pimenta como um dos componentes da dieta africana que no Brasil continuou em uso, tanto no Rio de Janeiro, quanto em Salvador.

Sobre a pimenta e os outros elementos do acarajé, a baiana de acarajé Jurivina Silva apresentou, em sua narrativa que: “depois da pimenta foi o camarão, depois do camarão o vatapá, depois a salada e o último foi o caruru muito depois”. A inserção de determinados elementos no acarajé é construída pela baiana em questão como um processo que teve seu início com as negras africanas que vendiam o acarajé pelas ruas da Bahia, de forma itinerante, com cesto na cabeça, estando o acarajé só com pimenta. A importância da pimenta e a narrativa da baiana de acarajé Jurivina serão abordadas, posteriormente.

De forma geral, o tabuleiro possui determinados “itens alimentares” (IPHAN, 2007), são eles: abará, acaçá, acarajé, acarajé de azeite doce, bolinho de estudante, cocadas, caruru, doce de tamarindo, lelê, molho nagô, munguzá e pé de moleque, de acordo com o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé. O peixe frito não foi indicado como elemento presente no tabuleiro, de acordo com o Dossiê, porém, o peixe é utilizado, de forma complementar, em determinadas receitas, como, por exemplo, no vatapá. Identifiquei, no decorrer do trabalho de campo, poucos tabuleiros que comercializam o peixe frito, como foi o caso do tabuleiro do baiano de acarajé Cuca.

O Decreto Lei Municipal nº 12.175, de 25 de novembro de 1998, de Salvador, fez referência à comercialização de peixe e passarinha fritos nos tabuleiros das baianas de acarajé, colocando-os em uma “forma secundária” (SALVADOR, 1998, p. 2) de venda, o que salienta a dificuldade que tive, em campo, de encontrar tais comidas. O decreto nº 12.175. tem o objetivo de organizar e regulamentar a “localização e funcionamento do comércio informal exercido pelas baianas de acarajé e de mingau em logradouro público” (Ibid. p. 2).

A presença ou ausência de alguma comida dita típica, expressa, entre outras coisas, a diversificação da comercialização dessas comidas em Salvador. A produção e venda de comidas de tabuleiro devem ser analisadas tendo em vista: as complexidades, as transformações e as diversidades. De acordo com o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé (2007), o reconhecimento dos saberes que relacionam tal ofício indica a relevância das práticas afro-brasileiras que integram a cultura do Brasil. O documento apresenta o Ofício como: “importante símbolo de identidade étnica, regional e religiosa. Portanto, trata-se

também de um instrumento de reconhecimento oficial da riqueza e do enorme valor do legado de ancestrais africanos no processo histórico de formação de nossa sociedade” (IPHAN, 2007, p. 61).

2.2 Acarajé da Tânia: histórias de vida e outros quitutes

Tânia Barbara Nery¹⁶⁰, mais comumente conhecida como baiana Tânia, não apenas forneceu ricas informações sobre o Ofício e seu orgulho de ser baiana de acarajé, mas também permitiu que eu fosse eu sua casa, algumas vezes, para acompanhar a preparação da venda e conhecesse mais as etapas de preparação das comidas baianas. Com tal baiana pude conhecer todo o processo que envolve o Ofício, desde a escolha de matéria-prima, passando pela preparação e chegando à comercialização das comidas de tabuleiro. Conheci a baiana Tânia por intermediação de outra baiana de acarajé, Mary do Acarajé, que é sua amiga.

A baiana de acarajé Tânia nasceu em três de dezembro de 1964, em Salvador, mora no bairro Cosme de Farias, também em Salvador. Seu ponto fica localizado¹⁶¹ no Largo do Farol da Barra¹⁶², sendo isto, um forte motivo de orgulho para ela. A construção de sua narrativa perpassa por inúmeros caminhos, dentre eles: a inserção no tabuleiro e a aprendizagem com a avó e com a mãe; a continuidade do ofício, através dos seus filhos; o esforço para melhorar seu trabalho; o papel da mulher no tabuleiro e como provedora do lar, entre outras questões.

As histórias de vida das baianas de acarajé foram fundamentais para o processo de compreensão da relação da baiana com o acarajé. Para certas baianas, o início no ofício está associado a um marco, como por exemplo, a entrada no candomblé ou a saída de sua mãe do tabuleiro, este último é o caso da baiana Tânia, e, também, da baiana de acarajé Mary.

Ao acompanhar as baianas, percebi como as construções das narrativas de vida destas relacionam-se com a comida de tabuleiro, ou seja, o marco inicial de sentar no tabuleiro pela primeira vez, de aprender a preparar o acarajé é sempre um destaque que acompanha as

¹⁶⁰ Foto em anexo.

¹⁶¹ Mapa em anexo.

¹⁶² No endereço: Avenida Oceânica, em frente ao Farol da Barra – Barra. Local de grande circulação de turistas, sobretudo a partir de setembro até o carnaval, período identificado pelas baianas como alta temporada. Segundo a baiana Tânia, nesse período ela precisa aumentar, significativamente, o número de funcionários.

demais decisões ou questões que sucederam em suas vidas. A relação apresentada anteriormente é percebida também por Nina Bitar (2010) no trabalho¹⁶³ de campo com as baianas de acarajé com pontos no Rio de Janeiro. Segundo ela, quando as baianas de acarajé falavam do acarajé, de sua origem, o que representava, acabavam falando também de si. Para ela:

Ao interagirem [as baianas] cotidianamente com esse objeto (e com a rede de objetos articulada por eles, como os ingredientes e as roupas), estavam também formando-se como baianas de acarajé. Trata-se, portanto, de um processo tanto metafórico, em que o acarajé significa algo e representa algo, quanto metonímico, na medida em que as baianas ao fazerem e venderem o acarajé de uma determinada forma, estão construindo si mesmas (BITAR, 2010, p. 4).

A baiana de Acarajé Tânia participou diretamente no processo de inventarização do Ofício das Baianas de Acarajé, com seus vastos conhecimentos da culinária baiana de tabuleiro, e também, apresentando seu ponto e detalhes de sua indumentária, principalmente, através de fotografias, que foram tiradas e compuseram o Dossiê.

Na construção narrativa sobre os esforços para melhorar seu trabalho, a baiana Tânia apresenta tal participação no inventário, e, em outros meios, como, por exemplo, nas reportagem de televisão. A baiana apresenta, ainda, seu destaque em revista de turismo, enfim, sobre a qualidade de seu trabalho e o seu selo de Acarajé 10, ela apresenta:

Eu tenho [o selo], eu saí em primeiro lugar, passei em tudo. Pra mim nada é difícil porque eu amo o meu ofício, então assim, se você chegar hoje e disser assim: “Tânia vamos mudar tal coisa, que só vai ser melhor para você, você vai sair na frente com isso que eu vou te ensinar”. Eu entro, eu me encaixo em tudo que me mandam fazer, então, pra mim nada é difícil para melhor, mostrar minha cultura e brigar pelo meu Estado e representar bem o meu Estado e a minha cidade, que é Salvador, então, pra mim nada é difícil, nada pra mim é difícil para fazer para melhor para mostrar o que é a Baiana de Acarajé.

O discurso, apresentado anteriormente, é caracterizado por expressões que marcam a presença da baiana Tânia nessa esfera de valorização e representação do Ofício para a sociedade, e, também, para o poder público, nas esferas municipais e nacionais. São trocas simbólicas, pois ao mesmo tempo que a esfera pública se utiliza a imagem da baiana de acarajé como símbolo da Bahia e da baianidade, a baiana de acarajé também ganha mais

¹⁶³ Bitar (2010, p. 10-11) realiza uma análise das concepções de patrimônio principal, como as próprias baianas de acarajé compreendem a noção de patrimônio, destacando as diversas dimensões semânticas que tal categoria tem a possibilidade de oferecer, em diversos contextos socioculturais. Segundo a autora, um dos objetivos do trabalho em questão foi realizar uma análise e apresentar uma descrição das consequências do processo de formar-se como “baianas de acarajé”.

visibilidade e prestígio na sociedade baiana, de uma forma geral e, com a sua rede de clientes, de uma forma específica.

O poder público e os tabuleiros das baianas de acarajé possuem funções importantes na organização e estruturação do ciclo de festas de Salvador, principalmente, no período de alta temporada. Raul Lody (2002) aborda o ciclo de festas que se estende por todo ano em Salvador, comemorações em casa ou na rua, mas que permanentemente relacionam-se através da música e essencialmente por meio da comida¹⁶⁴. Neste último aspecto, o autor destaca o papel do tabuleiro da baiana, nesse momento e o valor de sociabilidade que a comida possui.

Em 2012¹⁶⁵, pude participar das comemorações do aniversário da Independência da Bahia. No dia dois, os primeiros noticiários locais já anunciam as programações do dia, que começaram cedo, no início da manhã, no Largo da Lapinha, com diversas paradas até o último ponto, que é no Largo do Campo Grande. De acordo com Albuquerque (1997), este cortejo é “o prestígio cívico que refazia a entrada na cidade das tropas brasileiras que venceram os portugueses nas lutas pela Independência em 1823” (ALBUQUERQUE, 1997, p. 47).

Sobre as comemorações do mês de agosto para São Roque e São Lázaro, segundo Lody (2002), as festas coletivas são marcadas pela presença da comida “símbolo do burus,

¹⁶⁴ Segundo Lody (2002), o ciclo de festas de Salvador tem início no dia primeiro de janeiro, dia da festa de Bom Jesus dos Navegantes. Em seis de janeiro é dia dos reis na Lapinha, sempre na segunda quinta-feira do mês. Após a festa dos Reis, acontece a Lavagem do Bonfim, é também em janeiro que ocorrem as festas pré carnaval. Segundo o autor, fevereiro é marcado pela festa a Iemanjá e Oxum, no dia dois e o carnaval. Posteriormente, em maio ou junho, dependendo do ano, chega o Corpus Christi que “para o povo do candomblé é dia a de Oxóssi” (LODY, 2002, p. 39).

Junho é marcado pelas festas a Santo Antônio, São João e São Pedro, respectivamente. Lody apresenta que São Pedro e São João são santos que no candomblé relacionam-se com Xangô. No entanto, o autor destaca que “santo é santo e orixá é orixá, porém, na vida religiosa e na fé popular, há forte interrelação, e assim vivem e acontecem as devoções na casa e nas ruas” (LODY, 2002, p. 40). Em dois de julho, comemoram-se a independência do Estado da Bahia e o dia do caboclo. Segundo Wlamyra Albuquerque (1947), o dois de julho sempre mobilizou muito a população da Bahia, “todos esperavam a passagem do cortejo junto com as autoridades locais, as bandas de música, os carros dos caboclos e os festeiros que seguiam e dançando em homenagem ao dia” (ALBUQUERQUE, 2002, p. 40).

O Dois de Julho de 1823 foi o ponto final da luta das tropas brasileiras contra os portugueses pela Independência da Bahia, como apresenta Wlamyra Ribeiro de Albuquerque em *O Cívismo Festivo na Bahia: comemorações públicas do Dois de Julho (1889/1923)*. A autora realiza uma análise das transformações e as relações sociais presentes nas comemorações dos aniversários de independência da Bahia, o valor cívico e as articulações sociais em torno desse evento. Edilece Souza Couto, no artigo *Devoções, festas e ritos*, tendo como referência o livro, *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*, de Wlamyra Albuquerque aponta a presença do caboclo nas comemorações do dois de julho, que, mesmo sendo um desfile, possui aspectos de festa religiosa, pois os “participantes são, ao mesmo tempo, patriotas e devotos do Caboclo, símbolo da luta e entidade indígena cultuada em inúmeros candomblés baianos” (COUTO, 2008, p. 7).

¹⁶⁵ Este ano, o desfile cívico foi marcado por diversos protestos, de alunos e professores, por causa da greve das escolas estaduais (durou cerca de 120 dias) e universidades do Estado da Bahia. O dia foi marcado também por muita propaganda política, por causa da proximidade com as eleições para prefeito e vereadores. A baiana e o seu tabuleiro em todo momento estão presentes na festa, vendendo seus quitutes em diferentes pontos do cortejo a frente da banda da cidade.

pipocas, pois estes são os santos que purificam, recebendo grande adesão popular” (LODY, 2002, p. 40). O mês de setembro é popularmente conhecido pelo mês dos santos irmãos, São Cosme e São Damião, dia 25, dia dos banquetes cujo prato principal é o caruru.

Em outra obra, em *Santo também come*, Raul Lody (1979) retoma e aprofunda a questão das festas, nos terreiros ou fora deles, cujo prato principal é o caruru. O autor descreve a “festa Caruru dos ibejis¹⁶⁶”, onde destaca o “sentido sincrético dos ibejis com os santos católicos” (LODY, 1979, p. 77). Lody apresenta que no espaço público as festas de caruru são muitas vezes homenagens aos seus santos padroeiros quando estes são: São Cosme e São Damião. Em praças, feiras ou largos o caruru é distribuído como homenagem, como promessa a depender da relação do devoto com os santos.

Em novembro, no dia 25, comemora-se o dia Nacional da Baiana de Acarajé, de acordo com o Projeto de Lei Nº 120, de 2009, o congresso nacional decretou, segundo o primeiro artigo que: “Fica instituído, no calendário das efemérides nacionais, Dia Nacional da Baiana de Acarajé, a ser comemorado, anualmente, no dia 25 de novembro” (BRASIL, 2009, p. 1). No artigo *No tabuleiro da baiana tem ...* Raul Lody (2002) não apresentou tal data, pois o texto é anterior ao decreto. Dezembro é denominado por Lody como “*mês das santas*”, pois são comemorados os dias: de Santa Bárbara, Conceição e Santa Luzia, dias quatro, oito e treze, respectivamente. E, por fim, o natal e a virada do ano, recomeçando-se o ciclo.

Sobre o ciclo de festas, a baiana de acarajé Tânia destaca como início a partir de setembro, quando chegam “*os cruzeiros*” trazendo os turistas. Para ela, o carnaval é o melhor momento de comercialização, geralmente ela trabalha com acarajé nos camarotes do carnaval de Salvador, onde determinadas baianas são cadastradas, negociando com a Secretaria Municipal que administra a ocupação do espaço público.

Segundo a baiana Tânia, na alta temporada, o número de funcionários¹⁶⁷ aumenta de maneira significativa: ficam os permanentes e entram temporários, que são dispensados após o feriado de Corpus Christi. Sobre a comida no âmbito da festa pública em Salvador, Lody apresenta: “Sem comida não há festa, e não se concebe festa sem comida. Falar de festa na Bahia, no São Salvador, é falar em dendê, temperos, memórias ancestrais africanas nas

¹⁶⁶ Segundo Lody (1979, p. 75), os ibejis são divindades infantis, filhos de Xangô com Iansã, segunda esposa ou Xangô com Oxum, primeira esposa. É importante destacar que no mito de origem do acarajé estes três orixás estão presentes.

¹⁶⁷ De acordo com a baiana Tânia, na baixa temporada, são três a quatro funcionários e a partir de “setembro, depois do dia sete de setembro, em diante pra gente já é alta temporada, porque chove pouco e vai aumentando o movimento”, então o número de funcionários dobra. E ainda tem aqueles que são chamados “quando aparece algum evento”.

escolhas dos ingredientes, nos modos de fazer, de servir e de consumir [...]” (LODY, 2002, p. 39).

Para a baiana Tânia, participar das festividades de Salvador é comum, até mesmo pela localização de seu ponto, pois, a praia do Farol da Barra é famosa pelos eventos musicais. Sobre a posição do seu ponto e a continuidade do ofício na família a baiana apresenta:

Largo do Farol da Barra é um ponto de mais ou menos uns 85, 86 anos, porque começou [...] com a minha bisavó, depois a minha avó, mãe do meu pai, minha mãe e hoje nós estamos na quinta geração, porque sou eu, trabalhamos minha filha e meu filho cada um tem seus dias no ponto e uma netinha que está chegando agora também que já mexe com o acarajé dela, que é o acarajé mais caro do mundo: mil reais [risos] tem três anos.

A questão familiar é continuamente retomada na narrativa da baiana Tânia, tanto as gerações passadas, presente futura, esta última a partir da sua neta. O ofício das comidas de tabuleiro é apresentado como elo que une a família, tanto a família nuclear: Tânia e seus filhos, quanto a família alargada: seus irmãos, tias e mãe. A família é retomada quando o assunto é a religião, envolvendo: a própria baiana de acarajé, sua mãe e uma tia, que é mãe de santo.

Sua relação com o tabuleiro é de infância. Ao ajudar na cozinha a preparar as comidas de tabuleiro, tal experiência é apresentada por outras baianas de acarajé. Segundo Tânia, desde criança ela participava e ajudava, de alguma forma, a mãe com o tabuleiro e, aos 23 anos, ela senta de fato, assumindo o ponto, pois sua mãe ficou doente. Quando eu perguntei quando ela começou a cozinhar para o tabuleiro, a mesma respondeu: “Para o tabuleiro eu comecei a cozinhar a partir dos 10 anos de idade, com a ajuda da minha mãe, porque assim, de repente, filho de baiana tem que aprender a ir para o fogão cedo. Porque minha mãe saía às duas da tarde, uma hora, [...] só voltava três, quatro ou cinco da madrugada”.

Tânia destaca o esforço que sua mãe empreendeu para continuar com o ofício, sustentar os filhos com trabalho no tabuleiro e o quanto a mesma teve que se ausentar, pois trabalhava bastante. Para ela, sua mãe começou porque passava por necessidades financeiras e precisava criar os filhos sem o auxílio de um companheiro. De acordo com baiana Tânia, diferente das filhas de santo, que começavam a trabalhar com comida de tabuleiro, com o intuito de pagar as obrigações para os orixás, a inserção de sua mãe no trabalho com acarajé aconteceu por necessidade de sustentar os filhos. A baiana construiu a narrativa acerca do início de sua mãe no ofício, a partir da comparação com as filhas de santo, com suas necessidades e sua mãe com outras.

Ela conta a dificuldade que a mãe passou para conseguir colocar o tabuleiro no largo do farol da Barra e o papel da Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro (FENACAB) que auxiliava as baianas de acarajé, associadas à instituição a conseguirem a licença do ponto.

Aqui, antes da Associação das Baianas de Acarajé, a ABAM, existia o Culto Afro-Brasileiro, mas o Culto Afro-Brasileiro já tá dizendo logo, afro, e é e sempre foi mais ligado ao candomblé, por quê? Porque a baiana que ia ao ponto ia ordenada pelo seu orixá. Ela se iniciava¹⁶⁸ no candomblé e o orixá, o dono da cabeça dela, é que determinava o que ela iria fazer para manter ele. Porque a iniciante no candomblé ela tem que manter, depois de um certo tempo é tipo uma graduação de seu santo que ela tem que fazer roupa, dá festa, dar comida e muitas não tinham condições. Não tem muitas pessoas, até hoje, não têm e recebem até ajuda de amigos. Então assim, o dono da cabeça dessa iniciante é que determinava no jogo, a mãe de santo ia lá ialorixá¹⁶⁹ joga, vai lá joga e determina do que aquela iniciante vai trabalhar para manter, vender fazer alguma coisa para manter a festa para, manter o orixá dela.

O universo simbólico do candomblé é constantemente evocado pelas baianas de acarajé. Mesmo na construção de uma identidade dissociada ao candomblé, há uma alusão a ele, mesmo sendo uma relação de negação. A problemática de tratar das questões que envolvem as religiões afro-brasileiras é complexa, o que a torna ainda mais interessante, principalmente por fazer parte de uma tradição que liga Iansã, as filhas de santo e o acarajé. Sobre a complexidade da temática dos cultos afro-brasileiros, Stefania Capone¹⁷⁰ (2009) apresenta, entre outras coisas, a extrema heterogeneidade.

Uma das marcas da diversificação das práticas ligadas às religiões afro-brasileiras ocorre porque “cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto” (CAPONE, 2009, p. 21). Segundo a

¹⁶⁸ Outras expressões indicam que a pessoa foi iniciada no candomblé, como: “‘fez o santo’, ‘fez a cabeça’, ‘é feita’ ou ‘tem a cabeça feita’”. Nesse momento, na vida religiosa do candomblé, os deuses escolhem as pessoas que vão “servir-lhes de suporte para que desçam a terra. A missão do *yalorixá* é prepará-las para receber os Orixás. É o que se chama, na linguagem popular, de ‘feitura’, pois é o *yalorixá* quem ‘faz a cabeça’” (COSSARD, 2008, p. 133). Patrícia Birman (1995) apresenta o processo de fazer o santo como importante para a vida do iniciado, que passa a possuir novos e mais firmes laços com os orixás. Esse devoto ganha novos atributos e uma marca, a raspagem, para lembrar do novo vínculo com seus orixás. Em suma, “os ritos de iniciação promovem uma mudança no estatuto da pessoa” (BIRMAN, 1995, P. 33).

¹⁶⁹ Segundo Olga Cacciatore (1977), *Ialorixá* é a sacerdotisa líder de um candomblé. Possui as mesmas funções do *Babalorixá*, que é o chefe masculino de terreiro, sacerdote dirigente de um candomblé, popularmente chamado de pai de santo. De acordo com a autora, na África, as mulheres não comandavam terreiro, porém, no Brasil, os primeiros candomblés foram criados por “mulheres que tinham o cargo de sacerdotisas de Xangô no palácio real de Oyó” (CACCIATORE, 1977, p. 143).

¹⁷⁰ No livro *a Busca da África no Candomblé*, a autora dedicou-se ao estudo dos métodos de construção da tradição, nas religiões afro-brasileiras, e, também, às relações de poder que sustentam o campo religioso em questão. A autora desenvolve uma crítica a inúmeros trabalhos que concentram – se em uma tradição, na nação tida pura, que é a nação nagô (iorubá), vista como encarnação da tradição africana no Brasil. Outra questão cara à autora foi a inserção de pesquisadores, sobretudo os antropólogos, nos cultos afro-brasileiros e a legitimação advinda dessa ação.

autora, continuamente a identidade religiosa é negociada entre os atores sociais. Tais negociações são apresentadas pela baiana Tânia na apresentação sobre as dificuldades enfrentadas na aquisição de dinheiro para realizar as obrigações dos orixás. Na sequência, a baiana Tânia conta que uma das possibilidades de conseguir a quantia era a filha de Iansã vender acarajé na rua.

O universo simbólico do candomblé é muito utilizado, nas narrativas das baianas de acarajé, para o legitimarem como verdadeira a comida africana e na construção de suas “identidades” (HALL, 1997, p. 12). A busca por uma África, a “reafricanização” (CAPONE, 2009, p. 29), também faz parte do processo histórico de legitimação dos diferentes terreiros de candomblé no Brasil, a “pureza nagô”, como apresentou Beatriz Góis Dantas (1982). Segundo a autora, o Axé Opô Afonjá, importante terreiro que fez parte do pedido de patrimonialização do Ofício das Baianas de Acarajé, com a líder mãe Aninha, provavelmente guiou o movimento de retorno à África, em que os indivíduos brasileiros iam para determinados países do continente africano, no intuito de aprenderem a tradição dos cultos e colocá-la em ação aqui no Brasil. Ao mesmo tempo cresceu a ideia de ser “negro puro, filho ou neto de africanos, sem mistura com sangue branco” (CARNEIRO, 1967, p. 339, *apud* Dantas, 1982, p. 19).

Os candomblés mais tradicionais aproximaram-se dos intelectuais, que também valorizavam este retorno às origens africanas nos cultos e não é por acaso que o Axé Opô Afonjá participa da carta de pedido do registro do Ofício das baianas de acarajé. Como apresentou Vivaldo Lima (2010), a inserção de mãe Aninha no meio intelectual e as relações dela com os próprios intelectuais, são marcadamente expressivas na participação dela no 2º Congresso Afro Brasileiro da Bahia¹⁷¹, em 1937, além da inserção do trabalho dela nos anais do congresso, cujo título foi “Nota sobre Comestíveis Africanos” (LIMA, 2010, p. 56).

Segundo Vivaldo Lima (2010), mãe Aninha foi convidada a falar e a escrever um texto sobre culinária africana, a pedido de Édison Carneiro, que era seu amigo. O trabalho era uma lista de comidas, a maioria com os nomes em iorubás, descritas a partir de suas formas e citando ingredientes básicos, utilizados na receita. Entretanto, mesmo sendo mãe de santo, a mesma não fez alusão à utilização dessas comidas no universo simbólico do candomblé, como apresentou Lima (2010, p. 56).

¹⁷¹ Segundo Beatriz Dantas (1982), o 2º Congresso teve a participação de quarenta candomblés, que, entre outras coisas, “apresentaram festas para os congressistas (caminho aberto para o candomblé espetáculo)” (DANTAS, 1982, p. 18) também a partir deste Congresso foi criada a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, com importante apoio do Axé Opô Afonjá, cujo objetivo era garantir a fidelidade dos ritos à tradição africana e de proteger a liberdade religiosa dos candomblés.

Beatriz Dantas (1982) problematiza as estruturas de poder e as relações instituídas entre os antropólogos, que, na maioria das vezes, tornavam-se adeptos dos candomblés, geralmente *ogãs*¹⁷², além de problematizar também os líderes de certos candomblés da Bahia, tidos como “tradicionais”. Os argumentos dos dois grupos convergiam na ideia e na busca pelos candomblés “mais puros” (DANTAS, 1982, p. 17). Segundo a autora, os candomblés mais “tradicionais” eram objeto de pesquisas dos “antropólogos, aos quais eles emprestavam sua proteção, conseguiam ficar a salvo da repressão policial, que incidia de forma violenta sobre os ‘impuros’, os não valorizados” (DANTAS, 1982, p. 17).

A apresentação de algumas problemáticas, das relações sociais que envolvem os candomblés e a legitimação de suas práticas, aponta para um discurso de construção de identidade que tem como base a África e as tradições africanas. A mesma busca pela África que ocorre em determinados discursos sobre candomblé também aparecem para legitimarem as comidas de tabuleiros como genuinamente africanas. A Mãe Aninha na apresentação, sobre comida africana no Brasil, no 2º Congresso Afro-Brasileiro, de 1937, insere-a num processo amplo, no qual ela é importante líder com “habilidade política¹⁷³” (CAPONE, 2009, p. 285) e, assim, conseguiu construir a ideia de tradição no meio intelectual, ampliando sua atuação. As baianas de acarajé também utilizam nas construções das narrativas um retorno à África para legitimarem o acarajé das mesmas e não aceitarem outros.

Diferente das baianas de acarajé que entram no ofício para pagar as despesas financeiras, oriundas das responsabilidades religiosas, a mãe da baiana Tânia entrou no ofício por causa das necessidades diárias de sustento de sua prole e casa. De acordo com a baiana Tânia: “agora a minha mãe começou a trabalhar por necessidade, por quê? [Porque] O meu pai abandonou minha mãe, com esses filhos todos [...]. Não dava pensão pra gente, minha mãe teve que ir vender acarajé para poder manter os 11 filhos”.

Sobre as dificuldades enfrentadas pela mãe e pela avó para conseguir um ponto de acarajé, Tânia apresenta:

Primeiro, a minha avó conseguiu um ponto para ela aqui na Igreja do São bento, aqui na Avenida Sete, mas já tinha uma dona do ponto, então, Dona Maria, hoje quem trabalha lá é a filha dela, do lado da Igreja, assim, e a minha mãe ficou enquanto dona

¹⁷² Dantas definiu os *ogãs* como indivíduos que no candomblé possuem ocupações civis e geralmente religiosas concebendo também “dinheiro, proteção e prestígio social” (Ibid. p. 19).

¹⁷³ Sobretudo, Mãe Aninha e suas articulações e habilidades políticas Rosamaria Susanna Barbara (2002) apresenta: “Com determinação e inteligência, essa mulher conseguiu, junto a Getúlio Vargas, por meio do Decreto 1202, o reconhecimento e a liberação do culto afro-brasileiro, que até aquele momento era tido como ‘coisa de negro ignorante, prática fetichista e vergonha da Bahia’” (BARBARA, 2002, p. 30).

Maria estava se tratando. Não sei se tinha ido parir ou se foi algum caso de doença. Depois a filha dela voltou aí minha mãe saiu do ponto. Aí foi vender na praia do Porto da Barra, ao lado do Forte de Santa Maria, na areia, mas, quando dava quatro horas, a maré enchia e, às vezes, minha mãe não tinha vendido tudo. E aí minha avó conseguiu que minha mãe passasse para frente do largo do Farol, então, minha mãe vendia durante o dia na praia, na areia e saía, e ia para o Largo do Farol vender do lado do Farol, mesmo na calçada do Farol ao lado de um pipoqueiro, que hoje é falecido, chamado ‘Pela Gato’ que era seu Raimundo que vendia o carro da pipoca, assim do lado e minha mãe do outro. E ali minha mãe foi fazendo a clientela, saía da praia voltava para vender o restante do material dela lá no Farol, e, nisso, ela ficou durante 25 anos, 29 anos.

Depois de todos esses anos de trabalho, a mãe da baiana Tânia teve que se ausentar, por complicações de saúde, e, por causa de tais complicações, a mesma deixou o candomblé. Segundo Tânia, sua mãe frequentava há anos o terreiro de sua tia, “tia da minha mãe que eu chamo de vó Berê de Oxossi”, que fica “num bairro periférico, tipo subúrbio: a Sussuarana, que é após o centro administrativo”. Sua mãe tinha anos na religião e, com o passar do tempo, ficou doente, com uma grande ferida na perna, que nunca cicatrizava, então, “em vez dela ir ao médico ela pegava o dinheiro e ia para o terreiro de candomblé, mas falava que ia para o médico”. Com isso, sua saúde foi se complicando e ela ficou decepcionada com o candomblé e converteu-se para o protestantismo.

Mesmo assim, o universo simbólico do candomblé é algo sempre presente na construção da narrativa da baiana de acarajé Tânia e liga-se, não apenas ao o acarajé, mas também, à sua família. Sobre a relação da própria com o candomblé, cito:

Eu nasci em terreiro de candomblé, sou do axé, assumo [...]. Mas, não cultuo hoje, pelo fato que a iniciante do candomblé, eu não preciso raspar, eu não preciso [...] eu já nasci com o que eu tenho só que tem que ser muito responsável, eu sou uma pessoa que eu não paro [...].Então assim, para o candomblé você têm que ter tempo, respeito, disciplina, [...] no candomblé minha tia não conseguiu me segurar, mas eu zelo, cuido de tudo meu, cuido das comidas dos orixás que me protegem, a dona da minha cabeça, que é Oiá, cuido de tudo.

No trecho anteriormente apresentado, a baiana apresenta, dentre outras coisas, a questão do tempo no candomblé, analisada por Reginaldo Prandi (2001), no qual o autor oferece uma análise das especificidades das religiões afro-brasileiras relacionadas à concepção de tempo, que é diferente do tempo ocidental, capitalista. Para ele, das várias noções que oferecem sustentação à organização da religião dos orixás em relação ao líder religioso, a hierarquia sacerdotal subordina-se ao conceito de “experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associado” (PRANDI, 2001, p. 45).

De acordo com Prandi (2001), o recém convertido ao candomblé, ao ir com frequência ao terreiro, e participar, ativamente, das diversas atividades coletivas imprescindíveis ao culto, rapidamente se confronta com diversificada e nova forma de considerar o tempo. O novo adepto precisará ser “ressocializado”, para assim, entender coisas que, num primeiro contato, lhe serão diferentes e, até mesmo, desconfortáveis. Ele terá que compreender que:

[...] tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser contempladas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades. [...]. No candomblé [...] tudo tem seu tempo, e cada atividade se cumpre no tempo que for necessário. É a atividade que define o tempo e não o contrário (PRANDI, 2001, p. 45).

A falta de disponibilidade de tempo para as inúmeras atividades no candomblé também é apresentada pela baiana de acarajé Claudia, citada no início do texto. Quando perguntei a religião dela, prontamente respondeu católica e frequentadora do candomblé, sobre isso:

Eu sou católica, eu frequento a igreja católica, sou batizada, estudei num colégio de freiras [...] e frequento o candomblé. Mas, eu sou uma pessoa muito aberta para as religiões, eu frequento o candomblé, eu frequento o espiritismo, tenho amigas de várias religiões. Se me chamar para ir numa festa, num culto para prestigiar um batismo, seja numa universal, na evangélica, seja o que for, eu vou. Eu não tenho isso, eu não vou porque sou católica, ah porque eu vou no candomblé.

A baiana Claudia deixa claro que nunca foi iniciada, mas que mesmo assim, frequenta o mesmo terreiro de candomblé com determinada frequência.

[...] Eu frequento, me cuido, sempre falo que todo mundo, tem um pé no candomblé. Frequento, me cuido, vou em festas, em tudo, faço minhas limpezas, faço tudo [...], mas não sou filha de santo.

No trecho a seguir, a baiana Claudia apresenta o ponto em comum com o depoimento da baiana Tânia, quando o assunto é as inúmeras responsabilidades oriundas do cotidiano do candomblé. Segundo ela:

O candomblé é uma religião complexa, uma crença complexa que depende muito de responsabilidade e tempo, tempo, porque tem festas, tem coisas que você não pode faltar, perde muito a noite, tem muitos trabalhos que você tem que fazer. E que além de gastar financeiramente, porque ninguém venha dizer que não gasta, porque gasta, por que você tem que comprar tudo para fazer, para preparar, para fazer as oferendas, seja lá o que for, você tem que ter uma disponibilidade de tempo.

Novamente a questão do tempo é colocada como um obstáculo, mas que isso não a impede de frequentar um terreiro específico há anos. O espaço da festa é um momento importante para o universo simbólico do candomblé, como apresenta Gisele Cossard (2008) e que a baiana Claudia pontua no conjunto de aspectos que demonstram responsabilidade e comprometimento. Cossard (2008) menciona a diversificação na preparação das festas, nos terreiros de candomblé, que seguem uma lógica determinada pela tradição que este se orienta.

De maneira geral, as festas são organizadas pelo chefe do terreiro, que, dentre seus motivos para organizá-las, está no fundamento religioso no qual a divindade escolhe uma pessoa para ser seu “cavalo, o que só vai realizar quando essa pessoa, através do transe, permitir ao Orixá, *Vodun* ou *Inquice* incorporar-se para atuar e dançar entre os seres humanos” (COSSARD, 2008, p. 115). São festas públicas, que incluem os adeptos, simpatizantes ou, apenas, curiosos. Tais cerimônias cumprem esquema definido, que deve ser considerado com rigor.

Segundo a autora, nos dias de hoje¹⁷⁴, a duração das festas foi reduzida, pois a modernidade não possibilita que a população tenha tempo de sobra para tais atividades. Sendo assim, o ritual é feito em um dia apenas, seguindo a seguinte ordem, na tradição *ketu*:

As oferendas para os *Exus* de fora, que podem ser uma simples quartinha d'água, farofas de água e de dendê, mel e uma quartinha d'água, e o *padê* de cuia salvando Exu, os ancestrais e as *Yamis*; cantigas e danças para salvar os Orixás; cantigas e danças para chamar os Orixás; uma pausa para que os Orixás presentes possam vestir os trajes rituais, a entrada solene dos Orixás e as danças de cada um, espetáculo que é o ponto culminante da festa; dança de *Oxalá* e saída dos Orixás, que marcam o fim do candomblé (COSSARD, 2008, p. 115).

Mesmo sendo as festas na parte da noite, o dia inteiro é marcado pela preparação da cerimônia, envolvendo pessoas específicas com atividades determinadas para a mesma. Outro momento importante nas festas públicas dos terreiros é o Ajeum, que Raul Lody (1977) apresenta como significativo “momento sócio-religioso” (LODY, 1977, p. 39). O Ajeum ocorre depois das danças rituais dos orixás, em que são montadas grandes mesas perto do barracão de festas e os presentes comem, de acordo com uma lógica própria do ritual. O autor relaciona os sentidos socializadores dos rituais de oferecimento de comidas aos orixás e isso auxilia o fortalecimento dos laços sociais religiosos, e até éticos.

¹⁷⁴ Em contrapartida, antigamente as festas se estendiam por diversos dias, com as seguintes etapas: “[...] oferendas para Exu; oferendas do orixá, seguidas, à noite de uma festa aberta ao público, chamada de candomblé; três dias depois, novas oferendas e candomblé; sete dias depois, oferendas e candomblé” (COSSARD, 2008, p. 115).

A questão étnica apontada por Lody tem base nas contribuições e influências africanas, na culinária brasileira e nas religiões afro-brasileiras, como o próprio termo já indica. A busca pela África, ou pela africanidade, tão presente nos discursos dos que tentam legitimar tanto o candomblé quanto o acarajé, e, conseqüentemente, o ofício da baiana de acarajé, será reapresentada mais adiante. Retornando à construção narrativa da baiana de acarajé Tânia e a relação desta com o candomblé, a mesma afirmou que não precisou ser iniciada na religião, pois sua ligação já era desde antes do seu nascimento. Sobre isso ela explicou:

Por que é assim, minha avó me entregou já na barriga da minha mãe então eu já sou desde a barriga da minha mãe então chamam de, dentro do candomblé, chamam de abico ¹⁷⁵ [...]. Eu não preciso raspar, eu não preciso nada porque eu já tenho meus orixás todos desde nascença.

Tal passagem reafirma a relação familiar da baiana com o candomblé, sobretudo a presença da mãe e da avó. De acordo com a baiana Tânia, a mãe dela saiu do candomblé e converteu-se ao protestantismo, como foi apresentado anteriormente, mas, mesmo assim, continua com hábitos marcantes do seu tempo de candomblé. Sobre sua mãe, Tânia apresenta: “de repente, ela se batizou na igreja evangélica, mas ela tem os dons dela, porque minha mãe já ia receber o deká¹⁷⁶ dela, minha mãe foi feita 25 anos, 23 anos de santo”.

A baiana de acarajé Tânia relacionou diversos elementos que representavam para o sentido de ser baiana de acarajé, dentre eles a constante busca de melhorar seu trabalho exposto, no empenho em sempre participar de cursos, ou mesmo, quando muda a cor da barraca, do seu ponto. No discurso da baiana, é possível identificar a posição de representação que a mesma se coloca. De acordo com ela, o ofício das baianas de acarajé é parte importante de sua cultura e que tal parte representa a cidade de Salvador. Para ela, algumas coisas mudaram depois que o ofício das baianas de acarajé foi reconhecido como patrimônio. Para ela, as baianas agora estão mais protegidas, tem onde reclamar se sofrerem alguma discriminação.

¹⁷⁵ De acordo com o Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, o termo *abicô* é usado para “pessoa que não pode ‘fazer cabeça’ pois seu santo já traz a obrigação feita”. Formação provável em iorubá seria “‘abi’” aquele que possui; ‘èko’-conhecimento, significação, aprendizado por hereditariedade” (CACCIATORE, 1977, p. 32).

¹⁷⁶ O deká é uma etapa que indica que a pessoa está completamente envolvida no candomblé, tornando-se, assim, chefe religioso. Segundo Olga Cacciatore (1977), o recebimento do deká é uma cerimônia ritual na qual o líder do terreiro investe um filho ou filha de santo, já iniciados há alguns anos, na posição de ialorixá. Tal ritual dá-lhes a possibilidade de abrirem seus próprios terreiros. Para a autora, o deká é a “confirmação da aptidão para o cargo e a transmissão de obrigações religiosas. Nessa cerimônia, o iniciado faz um juramento em língua de sua nação, prometendo zelar pelas tradições, seguir os preceitos etc” (Ibid. p. 103).

Todos os meus contatos com a baiana Tânia foram momentos de profunda aprendizagem. Um ponto essencial de nossa primeira entrevista foi quando começamos a falar sobre o “acarajé de Jesus” e a mesma, emocionada, colocou sua triste indignação em relação a essa prática. Tânia se colocou contra a venda do acarajé como “bolinho de Jesus” e contou como isso significa para ela uma discriminação à religião dela. Com os olhos lagrimejados, ela me apresentou um fato, que a mesma sofreu, de pura discriminação e intolerância religiosa. Num evento denominado “Marcha Para Jesus”¹⁷⁷, da religião protestante¹⁷⁸, um grupo de evangélicos cercou o ponto dela e, ajoelhados, chamaram-na de satanás, tal fato foi denunciado por ela, para diferentes instituições.

A partir desse discurso, sobre este evento, ela apresentou a importância do ofício da baiana de acarajé, com a história dos seus ancestrais, a origem do acarajé, o significado deste em iorubá e a relevância do mesmo no universo simbólico do candomblé. Para ela: “acara é uma comida trazida da África, um bolinho oriundo da África, dos meus ancestrais, comida dos orixás, de Iansã, dona da minha cabeça” e, ainda, complementa que é “oferenda do orixá para o pessoal do axé”¹⁷⁹. Assim, Tânia articula uma gama de elementos significativos na construção do que é ser baiana de acarajé para ela, com os símbolos e simbolismos relacionados ao candomblé e à história da África.

O passado histórico é apresentado como legitimador do ofício e, a partir desse passado, a baiana Tânia constrói suas identidades em oposição a baianas de acarajé protestantes, que deixam prevalecer o contraste, as diferenças. O processo de construção de identidades, apresentados de acordo com a lógica da posição, é formulado por Roberto Cardoso de Oliveira (1976) como “identidade contrastiva”. Segundo o autor:

[...] quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é

¹⁷⁷ Evento musical ocorrido anualmente organizado pela Igreja Apostólica Renascer, com dimensões internacionais, que mobiliza milhares e até milhões de pessoas. Disponível em: <<http://marchaparajesus.hospedagemdesites.ws/2012/marcha.php>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

¹⁷⁸ No capítulo três desta pesquisa será apresentado o crescimento de pessoas adeptas ao protestantismo na Bahia, de acordo com as últimas pesquisas do Censo realizadas pelo Instituto Brasileiro de geografia e Estatística (IBGE), pois, a prática do Bolinho de Jesus vem gerando muitos debates que extrapolam o universo das baianas de acarajé, ganhando espaço na mídia e, também, nos projetos relacionados ao plano de salvaguarda do Ofício das Baianas de Acarajé.

¹⁷⁹ Axé que, segundo Stefania Capone, pode ter diferentes definições, primeiramente é a “força sagrada que pode ser inscrita nos objetos e nas pessoas iniciadas” (CAPONE, 2009, p. 41). Outra definição utilizada pela autora é de axé como uma tradição religiosa que se tem uma origem real ou mítica, associada à casa de culto, tida como matriz de todas as demais. E, também, o termo axé pode designar o conjunto do terreiro. Tendo em vista tais definições, a baiana de acarajé Tânia utiliza a expressão axé no sentido tanto de uma tradição religiosa que está intimamente ligada à casa de candomblé central, ou de forma geral.

uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente (CARDOSO, 1976, p. 46).

2.3 Baiana Jurivina: acarajé do Nosso Senhor do Bonfim

A baiana de acarajé Jurivina Silva¹⁸⁰ me recebeu em seu ponto, no dia 13 de julho de 2012, numa sexta-feira e, como de costume, estava toda de branco e não só ela, mas significativa parcela das pessoas que estavam no entorno ou visitando a Igreja Nosso Senhor do Bonfim. “*Sexta-feira é dia de branco, para quem é do axé*”, como a mesma colocou, pois é dia de “*Oxalá, cor do orixá*”. A baiana de acarajé Jurivina¹⁸¹ tem um tabuleiro em frente à Igreja Nosso Senhor do Bonfim, no largo, onde há mais três pontos de acarajé, mas porque não era o dia em questão, não estavam lá, também por causa do mal tempo e da possibilidade de chuva.

A baiana Jurivina nasceu em 1960, na cidade de Salvador, reside no bairro de Plataforma, no subúrbio¹⁸² da cidade. Jurivina, senta no tabuleiro há 22 anos, mesmo período que ela começou sua vida no universo do candomblé. Deste modo, sua relação com os objetos, que representam a baiana de acarajé é construída a partir da sua história de vida, principalmente, com a entrada da mesma no candomblé e da amizade com a baiana¹⁸³ de acarajé que a ensinou o ofício. Jurivina constrói sua narrativa a partir da inserção dela no ofício, por meio de laços sociais firmados no terreiro de candomblé.

A entrada da baiana está associada à iniciação dela no candomblé, na relação com seu orixá. Segundo ela:

Meu pai de santo disse que meu santo mexia com tudo, trabalhava com tudo, que eu podia vender acarajé. Porque eu vendia lanche, entregava lanche nos escritórios, fazia meus lanches: pastel, banana real, coxinha, enroladinho e ia nos escritórios entregar, fazer as entregas e sai na rua vendendo. Aí quando eu fiz santo ele falou; “Por que você não muda? E vende acarajé? Por que seu santo mexe com tudo”. Então, eu tentei, uma amiga me ensinou, disse aí ela ficou nossa inimiga, fiquei inimiga.

¹⁸⁰ Jurivina da Silva, mais conhecida como baiana Ju.

¹⁸¹ Foto em Anexo.

¹⁸² O termo subúrbio foi utilizado pela baiana Jurivina.

¹⁸³ Segundo a baiana Jurivina, na década de 1990, uma grande amiga a ensinou a preparar as comidas do tabuleiro e depois disso Jurivina passou a ser ajudante dessa amiga, porém, passado alguns anos, Jurivina resolveu abrir seu próprio ponto de acarajé, o que acarretou o fim da amizade e até hoje estas não se falam mesmo possuindo ponto na mesma praça.

A baiana de acarajé Jurivina teve a inserção no trabalho com as comidas de tabuleiro por intermédio de uma antiga amiga do terreiro de candomblé que ambas frequentavam, diferente da inserção da baiana de acarajé Tânia, que começou por causa da família consanguínea: bisavó, avó e mãe. Em cada caso, há uma categoria de família distinta: uma família consanguínea, cujos laços de parentescos são essenciais e a família de santo¹⁸⁴ em que os laços¹⁸⁵ são reafirmados nas relações sociais ocorridas no terreiro de candomblé.

Como já foi apresentado, o ofício da baiana e a venda de acarajé são situados em Salvador ainda no período colonial, onde mulheres, escravas ou libertas, faziam os acarajés e, quando caía a noite, estes eram vendidos em cestos ou tabuleiros colocados na cabeça. As baianas andavam pela cidade em busca de compradores. Segundo o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé (2007), a “prática de comércio ambulante de alimentos já era realizada na costa ocidental da África, como forma de autonomia das mulheres em relação aos homens” (IPHAN, 2007, p. 15), isto, frequentemente, dava-lhes a função de provedoras da casa.

No período colonial, no Brasil, a venda pública, incluindo a de comida, realizada por escravos para seus senhores, ou simplesmente feita por libertas, possibilitava um contato maior entre escravos no ambiente urbano e ainda segundo o Dossiê, isto “contribuiu para o cumprimento dos ciclos de festas-obrigações do candomblé e, muitas vezes, para a criação de irmandades religiosas” (Ibid. p. 15).

¹⁸⁴ Segundo Reginaldo Prandi (2000), família-de-santo é o conjunto de pessoas comprometidas e com funções hierárquicas dentro do terreiro de candomblé. Segundo o autor a, “mãe-de-santo¹ é a mãe da família espiritual, a família-de-santo e proprietária de fato da casa de culto” (PRANDI, 2000, p. 79). Para Prandi, mesmo sendo o terreiro estruturado em hierarquias e cargos que obedecem a uma lógica, como: o tempo de iniciação, relações de parentesco e obrigações de iniciação já desempenhadas para a nomeação de filhos para cargos de prestígio e a escolha para posições rituais que levam ao compartilhamento do poder da mãe, aquele pertence somente ao desejo da mãe-de-santo. O autor aponta para os possíveis conflitos de poder e divergências da família-de-santo que a própria baiana Jurivina apresentou na fala sobre sua antiga relação com essa amiga que a ensinou o ofício. D Prandi aponta que a mãe-de-santo é a intermediária entre o fiel o e o mundo dos deuses. Entre suas funções estão: descobrir a filiação divina do indivíduo, apresentar os ritos que levam ao estabelecimento do pacto entre o devoto e seu orixá, descobrir os tabus do iniciado, indicar as oferendas próprias para seu orixá. Para a realização de todas estas atividades é necessário o jogo de búzios, que é restrito à mãe de santo.

¹⁸⁵ Joana Bahia (2012) pesquisa a transnacionalização das religiões afro brasileiras na Europa e mostra a importância da família de santo como parentesco simbólico. De acordo com a autora, diversos brasileiros iniciados no candomblé e que vivem na Alemanha declaram que “a religião, além de permitir uma expressão individual das emoções, confere-lhes uma ideia de pertencimento a uma comunidade, ou melhor, a uma família de santo” (Ibid. p. 236).

O papel desempenhado por negras vendedoras de quitutes, principalmente o acarajé, é narrado pela Baiana Jurivina¹⁸⁶, situando, esta, o surgimento do acarajé na África e a chegada à Bahia, destacando o aspecto religioso dessa comida:

O acarajé veio da África, o acarajé veio da África, compreendeu? Depois da África veio para a Bahia, único lugar que ele se instalou foi na Bahia e era fechado, só abria para colocar a pimenta e as mulheres que eram de Iansã levavam dentro do tabuleiro já em cima da cabeça para pagar obrigação, pra pagar obrigação [...] as mulheres de Iansã botava a saia de ração, que é essa aqui [mostrou a saia de baixo], uma saia de ração¹⁸⁷ só. Amarava aqui em cima [aponta para em cima dos seios], não levava sutiã nem nada não, só a calçinha e a saia de ração aqui ô amarava aqui os contriguís [?] e as contas dela no pescoço. Levava o tabuleiro na cabeça só com pimenta, só com pimenta e saia em porta em porta vendendo, oferecendo ‘olha o acará, olha o acará quem vai querer?’ [cantando]. Aí saia vendendo assim para pagar obrigação, hoje em dia, virou uma profissão e sustento, para sua família.

A baiana faz questão de demarcar a “origem” do acarajé, como ele era oferecido ou vendido e o papel das filhas de Iansã nas atividades que relacionavam o sagrado, na necessidade de fazer a obrigação ao orixá, no cotidiano, na imprescindibilidade de sair na rua vendendo com o acarajé em cestos na cabeça. A construção da narrativa de Jurivina sobre o lugar do acarajé no universo do candomblé é montada numa relação de negação do “bolinho de Jesus”.

Tal movimento de comercialização do “bolinho de Jesus” tem criado inúmeros debates e críticas das baianas, tendo críticas negativas e positivas. Das baianas que pude entrevistar, as relacionadas ao candomblé eram contra, outras, que eram católicas e até as evangélicas foram a favor. Porém, a unanimidade foi a obrigatoriedade de a baiana se vestir com a indumentária própria, que por si só, já possui um significado no universo simbólico do candomblé.

No trecho apresentado anteriormente, Jurivina constrói a origem do acarajé com base em dois planos: o religioso e o étnico. No primeiro, apresenta a relação das filhas de Iansã com o acarajé, já no segundo- o étnico- o acarajé é apresentado como oriundo da “África”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Segundo ela, no mesmo largo há mais três baianas: Valdete, Maria e Tuca, porém, no dia que passei lá, só Jurivina estava no ponto, pois nos dias anteriores havia chovido na cidade.

¹⁸⁷ De acordo com Raul Lody (2003b), a saia de ração, ou melhor, a roupa de ração é um traje usado nas atividades do cotidiano do candomblé, pode ser chamada de “roupa sura”, uma das primeiras elaborações do que “se poderia formalmente entender como baiana” (LODY, 2003b, p. 26). É um modelo de roupa lisa, simples, sem adornos, formado por saia e camisa. Enraizado nas casas de candomblé, é uma roupa interna, é composto por saia sem anáguas, pode ter camisa ou não, neste último caso ela pode ser elevada até a altura do busto e com os ombros livres. Segundo o autor, essa designação é oriunda da ‘roupa que come’, que recebe obrigações no decorrer dos diversos rituais religiosos.

¹⁸⁸ “África” entre aspas, para destacar a problemática que há em torno desse continente e, sendo tal continente comumente tratado como uno, sem suas particularidades pujantes de um grande continente. Segundo Hall (2011), “o termo África é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas, cujo principal ponto comum situa-se no tráfico de escravos” (HALL, 2011, p. 31).

A construção de identidades, feita por esta baiana, compreende o eixo de negação e de construção do verdadeiro acarajé, para isso, ela apresentou a África como algo geral, ou seja, como um lugar de onde o acarajé foi deslocado e chegou até a Bahia. A baiana Jurivina constrói a legitimidade de usar o acarajé a partir da origem deste, sendo ela geográfica e religiosa, acabando concedendo um valor primordial à fixação do acarajé na Bahia.

A forma de imaginar a África, presente na narrativa da baiana Jurivina, vai de encontro com o processo analisado por Stuart Hall (2011) no artigo em que o autor apresenta a complexidade de construir e de imaginar a nação e a identidade caribenha, num mundo cada vez mais globalizado. A África construída no imaginário de Jurivina, que compõe a origem do acarajé e a construção das identidades das baianas de acarajé, pode ser apresentada como (HALL, 2011, p. 29):

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de tribo, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural ,primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando o passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Este cordão umbilical é o que chamamos de tradição, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido a nossa história.

Stefania Capone (2009) também problematiza a procura incansável de tal África, que é vista como centro da tradição, logo, daquilo que é mais legítimo dentro das religiões afro-brasileiras. Para esta, é o “processo de reafricanização”¹⁸⁹ que tem como matriz a busca dos africanismos nos cultos afro-brasileiros. Nesse processo, os antropólogos são essenciais na tentativa de legitimarem o candomblé “tradicional” com uma forte memória negra fidedigna às origens africanas dos cultos; um passado marcadamente africano.

Para a autora, a própria ideia de “tradição” acarreta sérios problemas. Segundo ela, “na tradição, vemos habitualmente uma permanência do passado no presente, uma pré-formação do segundo no primeiro. Essa causalidade, todavia, nunca é mecânica. Inscrever-se em uma tradição é não apenas repeti-la, como também transformá-la” (CAPONE, 2009, p. 29). Vale destacar que nas diversas narrativas, não apenas das baianas de acarajé sobre a legitimação do Ofício das Baianas de Acarajé, pretende-se uma ligação direta com a África, mas esta só existe, como tal, no imaginário das pessoas.

¹⁸⁹ O processo de africanização será tratado no terceiro capítulo do presente trabalho.

Na construção da narrativa da baiana de acarajé Maria das Graças¹⁹⁰, que trabalha com tabuleiro há 34 anos e tem ponto em Itapuã, a África é novamente utilizada como lugar de onde o acarajé veio e a Bahia o espaço onde este se fixou. Segundo Maria das Graças:

[...] O acarajé pertenceu à África, ele era com pimenta, só pimenta e ralado na pedra. Depois as negras colocavam os acarajés na cabeça e saíam mercando, só começavam a vender depois das cinco horas. Elas subiam e desciam o Pelourinho vendendo acaçá, abará e acarajé. Elas vendiam o acarajé frio, todo mundo só comia frio e começavam às cinco horas da tarde e iam até seis e meia, sete horas elas vendiam o acarajé. Porque ali, onde é o Pelourinho, tiveram muitos africanos e tem gente enterrada ali no Pelourinho. [...] O acarajé é de Iansã, de Xangô, é Iansã quem faz o acarajé e o acará é de Xangô. O abará é de Ogun, a cocada de Obaluaiê.

A África e o candomblé são utilizados pela baiana de acarajé Maria das Graças para legitimar o seu acarajé e o passado histórico é apropriado com objetivo de construir sua identidade de baiana de acarajé, valorizando, assim, o ofício e a participação neste. De forma geral, as baianas de acarajé que utilizam o passado histórico do ofício ou do acarajé remetem-se a certa visão da África, uma construção de uma “África mítica” (CAPONE, 2009, p. 293).

A importância da comida no candomblé se deve tanto aos rituais para o fortalecimento dos devotos com os orixás como também à permanência das relações sociais no terreiro. A baiana Jurivina contou o cuidado que tem na hora de dar comida para seu orixá. Na narrativa, a baiana apresentou a relação das comidas de tabuleiro com os respectivos orixás, para ela:

O caruru, que no candomblé é amalá, o vatapá que no candomblé é ambu, o camarão que no candomblé se chama peixe e o acarajé que se chama acará, que se chama acará e o abará. Tudo são os trabalhos dos orixás [...]. Isso tudo foi um trabalho que deu a algum [orixá] para fazer. A queijada, mesmo de amendoim, pertence a Iemanjá, aquela cocada de coco ali pertence a Obaluaiê, Obaluaiê por causa do coco seco, coco verde é Oxossi, cada um (...) esse bolo aqui [Bolinho de estudante], o bolo aqui pertence a Oxalá, o bolinho de tapioca é de Oxalá, cada um recebeu uma tarefa no candomblé para fazer, nenhum orixá é preguiçoso, a matéria mesmo que é preguiçosa.

Não será apresentada uma vigorosa análise sobre as associações realizadas pelas baianas, por causa da complexidade e singularidade que cerca uma casa de candomblé, com variações de ritos e liturgias. A baiana Jurivina selecionou elementos do seu tabuleiro, seu lugar de trabalho, com o universo simbólico do candomblé, cuja comida possui significado importante¹⁹¹.

¹⁹⁰ Maria das Graças, nasceu em 05 de dezembro de 1947, em Salvador, e é baiana de acarajé há 34 anos, concedeu a entrevista para a pesquisa em questão no seu ponto, na praia de Itapuã, em 20 de julho de 2012.

¹⁹¹ Significado este buscado por Raul Lody (1979), no trabalho de campo em terreiros afro-brasileiros, em Salvador, Rio de Janeiro, Aracaju, Maceió, Recife e Maranhão, onde ele acompanhou pessoas responsáveis pelas

Raul Lody (1979) apresenta as relações estabelecidas entre as quituteiras, que podem ser denominadas também como: vendedeira, baiana de rua, baiana de tabuleiro, ou, apenas, baiana. Sobre esse trabalho e seu lugar nos terreiros, o autor complementa: (LODY, 1979, p. 17):

As práticas rituais e procedimentos dos terreiros norteiam as atividades das vendedeiras de tabuleiro que observamos nas ruas e praças das cidades do Rio e Salvador. O ato de vender comida na banca ou caixa é de forte fundamento religioso ligado às casas de candomblé. As comidas dos santos, os amuletos que compõem a “venda”, projetam o rigor da culinária votiva dos templos, incluindo seus simbolismos e sentidos sagrados.

A partir da citação, pode-se destacar o lugar ocupado pelos objetos¹⁹² que fazem parte do tabuleiro da baiana, incluindo a indumentária desta. Segundo o Dossiê (2007), os termos “estar de saia” ou “usar saia” fazem referência à roupa completa e típica da baiana, que é, à primeira vista, a marca de identificação da baiana de acarajé, que pode conter:

Turbante, tecido em diferentes formatos, texturas e técnicas de dispor, conforme intenção social, religiosa, étnica, entre outras; anáguas, várias, engomadas, com rendas de entremeio e de ponta, espécie de segunda saia; saia, geralmente com cinco metros de roda, tecidos diversos, com fitas, rendas, entre demais detalhes na barra; camisu, geralmente rebordada na altura do busto; bata por cima e em tecido mais fino; pano-da-costa ou pano-de-alaká de diferentes usos, tecido de tear manual, outros panos industrializados, retangulares, de visual aproximado ao das peças da África (IPHAN, 2007, p. 32).

Ao longo do trabalho de campo, percebi o quanto o traje da baiana chama atenção, principalmente dos clientes turistas, que em certos pontos de acarajé são maioria. Como, por exemplo, as baianas¹⁹³ do Pelourinho, um lugar que circula diariamente milhares de

comidas de terreiro, vendedores de rua, seguidores de cultos afro-brasileiros. Para o autor, a alimentação dos terreiros é fator essencial para a união e a preservação das ações dos orixás, sendo as comidas importantes símbolos de culto e da presença dos princípios religiosos. A ligação social dos terreiros possui base nas comidas compartilhadas que são “verdadeiros prolongamentos das alimentações secretas dos pejis¹, quando os deuses satisfazem seus desejos de dendê, mel, carnes, farinha, frutas, pejerucum, bejerecum, iru, cozimentos, frituras e papas” (LODY, 1979, p. 17). Segundo Lody, é por meio da alimentação comum dos deuses e dos seus seguidores que o culto tem mantido sua sobrevivência.

¹⁹² No decorrer do trabalho de campo, algumas baianas citaram que as baianas de acarajé protestantes deixam a Bíblia aberta em cima do tabuleiro, utilizam o “óleo da Igreja”. É interessante como os dois grupos alicerçam suas crenças em bens materiais, que expressam as identidades que estas querem passar para os clientes e estes acabam por se identificarem com um grupo ou com outro. Estas relações merecem um aprofundamento num trabalho futuro.

¹⁹³ Percebi quanto a indumentária da baiana chama atenção, quando comparei duas baianas com pontos próximos. A baiana Luzia e a Mary, ambas com o ponto na Praça da Sé, no Pelourinho. Por mais que a primeira estivesse numa posição mais privilegiada-seu ponto é do lado da entrada do Memorial da Baiana- e a Mary

turistas¹⁹⁴. As baianas com a indumentária¹⁹⁵ completa acabam chamando mais atenção e, conseqüentemente, mais clientes ou até mesmo turistas que querem levar de recordação uma fotografia da baiana ou com a baiana, o que é muito comum nos espaços de grande circulação turística.

A baiana de acarajé Jurivina apresentou e explicou os fios de contas, identificando a qual orixá correspondia:

Minha conta de Xangô partiu era desse modelo aqui [...] assim [apontando para uma de suas contas] [...] Oxum Apará é duas cores: cor de ouro, Ogun que é azul, branco é Oxalá, aqui são os Erês, que são os Ibejis e aqui são os Ibejis, que foi eu que fiz. [é um cordão com algumas bonequinhas de plástico presas]. [apontando para as contas de duas cores] Aqui são seis meses Iansã, seis meses Oxum.

A complexidade das relações dos orixás com suas comidas é enorme, o que levará uma apresentação superficial, pois o perigo reside na diversidade das nações¹⁹⁶ de candomblé presentes na Bahia e nas peculiaridades que cercam os diversos terreiros. Deste modo, foi escolhido utilizar como referência os da nação *ketu* que, segundo Gisele Cossard (2008), cujos terreiros dessa nação predominam na Bahia. Proporcionalmente, em 1998, eram “18 terreiros de jeje para 282 ketu e 137 angola” (COSSARD, 2008, p. 32). Para a autora, os terreiros de candomblé do Brasil agruparam “aspectos diversos, não só em razão de suas nações de origem, mas pelas condições materiais de cada fundador, a evolução do terreiro e o processo de urbanização da área onde esteja localizado” (Ibid. p. 70).

estivesse um pouco mais distante, esta tinha mais movimento de clientes ou apenas pessoas que desejassem uma fotografia, pois a mesma utilizava sempre o traje completo, só não a vi com o pano-da-costa.

¹⁹⁴ A maioria dos dias deste trabalho etnográfico concentrou-se em Salvador, no bairro do Pelourinho, por ter sido identificado, no Dossiê, como um lugar tradicional de pontos de baianas de acarajé, por ter uma grande circulação de pessoas, pelas sedes da Associação das Baianas de Acarajé e Receptivos da Bahia e a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro e, ainda, por concentrar dois lugares de memória das Baianas: o Memorial das Baianas de Acarajé e Museu da Gastronomia Baiana. Em relação aos turistas, escutei diferentes sotaques e diversos idiomas: inglês em grande maioria, espanhol, francês, italiano e até alemão.

¹⁹⁵ As contas, como são comumente chamadas, fazem parte do conjunto de objetos que compõem a baiana de acarajé e que possui grande significado no candomblé. Segundo Raul Lody (2003a), fio-de-contas são chamados de ilequê pelos devotos dos terreiros de candomblé Kêtu-Nagô. Em sua definição, os fios de contas são: “[...] distintivos de usos femininos e masculinos, embora, com maior expressão e força estética, estejam no domínio da mulher. Os fios de contas são, como o próprio nome diz, contas enfiadas em cordões ou fios de náilon [...]. As cores e os materiais que formam cada fio de conta variam conforme a intenção, podendo marcar hierarquia, situações especiais, uso cotidiano, além de identificar os deuses” (LODY, 2003a, p. 233).

¹⁹⁶ Sobre uma discussão sobre o significado de nação nas religiões de origem africana ver: LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 67-90, 1976.

O primeiro orixá presente no trecho da narrativa da baiana Jurivina foi Xangô, que, segundo Gisele Cossard, “adora o vermelho, as nozes de cola orobô, os galhos vermelhos e os carneiros de chifres grandes” (Ibid. p. 47). Já Oxum usa uma coroa dourada com chorão (franja) de contas douradas, ou o que a baiana denominou “cor de ouro”. Segundo Cossard, os Oguns se vestem de verde, com a exceção de Ogum Oraniã, que se veste de azul e Oxalá branco, correspondendo, de certa forma, à narrativa da baiana, pois, em outro trecho, esta afirma que “*é terça-feira que é dia de Ogum, usa-se verde*”.

Ainda sobre a relação das cores e dos orixás, perguntei à baiana Jurivina, numa sexta-feira, porque ela estava de roupa branca e o que isso significava. Segundo ela:

Tem que respeitar oxalá porque é sexta, aí tem que respeitar, porque eu trabalho em frente à igreja e a igreja é Oxalá, aí tem que respeitar hoje. Mas amanhã eu boto amarelinho, boto a bata amarela, saia amarela ou branco ou verde. No domingo, pode vestir colorido, na segunda é branco, por causa de Obaluaiê, quem é de Obaluaiê vesti preto e branco, mas, quem não é, não é obrigado a vestir, aí veste branco, todo de branco. Na terça é Ogum, que é azul ou verde cor de folha [...]. Na quarta, vermelho e branco ou marrom e branco, por causa de Xangô e Iansã, na quinta é Oxossi e veste como assim [?] e na sexta, é esse aqui e amanhã pode vestir azul, cor das águas por causa de Iemanjá ou amarelo.

A associação das cores com os dias da semana feitas pela baiana Jurivina corresponde com a apresentada por Gisele Cossard, quando a autora trata das oferendas dos orixás, que são comidas específicas, e podem ou não incluir sacrifício de animais, sendo realizadas em qualquer dia da semana. Porém, o dia da semana “consagrado ao Orixá será o mais favorável”, sendo que: segunda-feira, Exu, Obaluayê e Oxumarê; terça-feira, Ogum; quarta-feira, Xangô e Oyá; quinta-feira, Odé e Ossaim; sexta-feira, Oxalá; sábado, Oxum e Yemanjá e domingo, todos os Orixás e Ibejis (COSSARD, 2008, p. 104).

No complexo universo do candomblé, o acarajé é comida sagrada, “ofertada aos orixás, principalmente a Xangô (Alafin, rei de Oyó) e sua mulher, a rainha Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês” (IPHAN, 2007, p. 9). O acarajé varia de forma e de complementos, dependendo do orixá que é ofertado¹⁹⁷. O mito de surgimento do acarajé no universo dos orixás relaciona: Xangô, marido dos orixás femininos, Oxum e Iansã, primeira e segunda esposas, respectivamente.

As baianas de acarajé ligadas ao candomblé utilizam-se da relação de Iansã com o acarajé para construir suas identidades, em oposição às baianas protestantes e, também, para se diferenciarem dos vendedores ambulantes. As baianas de acarajé apropriam-se de

¹⁹⁷ Foto em anexo.

símbolos que as ligam a um passado, que é uma herança de tabuleiro. Sobre a relação dos orixás com as comidas de tabuleiro, a baiana Jurivina apresenta:

Porque o acará é de Iansã, o abará é de Xangô, Ogum o vatapá, é de Oxum, o caruru que inventou foi muito depois, depois da pimenta foi o camarão, depois do camarão o vatapá, depois a salada e o último foi o caruru muito depois.

No trecho exposto anteriormente, a baiana Jurivina além de destacar a ligação de cada comida com seu orixá, também apresenta as mudanças ocorridas no consumo do acarajé, com inclusão de diferentes comidas e sua ordem. Além do consumo simbólico, o acarajé também segue uma lógica mercadológica, pois gera renda para milhares de baianas, que muitas vezes sustentam famílias com o trabalho do tabuleiro.

Na conjuntura de dinâmica cultural, “é importante a atenção para a diversificação e as mudanças no modo de fazer e comercializar o acarajé. Nas últimas décadas, houve acréscimo significativo na produção e no consumo de acarajé e alargamento das possibilidades simbólicas” (IPHAN, 2007, p. 57). Por isso, as comidas de tabuleiros são referências fundamentais na vida das baianas de acarajé, por fornecerem sustento financeiro e por representarem identidades, que são construídas no contexto do universo do candomblé e no ambiente público, principalmente no ponto de venda.

A baiana Jurivina apresentou sua história de vida, com inúmeras dificuldades financeiras e a possibilidade de estar no ponto como meio de estabelecer permanente contato com as pessoas. A mesma não tem filhos, ela se orgulha quando as pessoas perguntam e buscam informações sobre a história do acarajé. Ela contou, com orgulho, que repórteres estrangeiros foram lá perguntar sobre a história do acarajé e ela contou tudo que sabia. Os desafios de fazer parte do candomblé é outra marca da sua narrativa, principalmente através dos símbolos e significações. Em determinado momento o início dela no Ofício se confunde com sua iniciação no candomblé.

2.4 Baiano Cuca: o tabuleiro como herança e o caruru de Iansã

O nome de batismo é Nailton Barbosa Santana, mas comumente ele é conhecido como baiano Cuca¹⁹⁸, cujo significado é narrado com orgulho. Nasceu em 1961, em Salvador, onde

¹⁹⁸ Fotos em anexo.

mora, mais especificamente, no bairro chamado Nordeste de Amaralina. Possui três pontos de acarajé, (mas em um dos pontos ele fica mais): Barra, Ondina e Rio Vermelho e conta com a ajuda de suas filhas. Nossas conversas ocorreram no ponto de sua filha Rosineide. A família toda é envolvida no acarajé, até os esposos de suas filhas auxiliam no ponto.

O baiano Cuca orgulha-se de ser o primeiro homem baiano de Acarajé¹⁹⁹ e de ter superado as discriminações e os preconceitos. Aprendeu as receitas do tabuleiro com sua mãe, que ainda hoje trabalha num ponto próprio. Trabalhou por anos em cozinha de restaurante, nas palavras dele, ele é “cozinheiro, chefe de restaurante”, daí veio o nome: “Acarajé do baiano Cuca”. Uma de suas maiores marcas está na sua maneira de se vestir, todo completo, com calça, bata, gorro e uma figa²⁰⁰. O baiano afirmou que ele manda fazer as roupas.

De acordo com ele, sobre sua inserção no Ofício: “Eu estou com trinta anos de acarajé, pois eu comecei com doze anos trabalhando com a minha, que minha mãe também é do acarajé, e com dezessete eu coloquei o meu primeiro ponto de acarajé [...] em Ondina da Amaralina”. Porém, ficou paralelamente trabalhando com eventos, em restaurantes. Nas palavras dele:

Eu trabalhei 14 anos em restaurante, hotel e passei a fazer os eventos dos hotéis, armo Buffet e trabalho com meu acarajé, por isso ficou sendo Acarajé do Baiano Cuca. Para não colocar cuca, por causa da cozinha coloquei acarajé do baiano cuca, baiano pelo tabuleiro e cuca pela cozinha.

É importante destacar que percebi, quando se fala em homem sentando no tabuleiro, que é legítimo que este esteja perpetuando um ofício familiar, devido à mãe, avós ou tias deles terem sido baianas de acarajé. O baiano Cuca, assim como o filho da baiana de acarajé Tânia (Wanderson) estão respaldados, por terem a responsabilidade de não deixar o ofício sair da família, perder-se. O baiano Cuca recorda os tempos em que ficou auxiliando a mãe

¹⁹⁹ A autora Gerlaine Martini (2007, p. 65) identificou, em seu trabalho de campo, dois tipos masculinos no tabuleiro: o primeiro mais fácil de ser encontrado e aceito, que é o ajudante, aquele que ajuda no transporte da venda, recebe o dinheiro, faz pequenos serviços. Na tradição, este é identificado como “*moleque*”. O outro tipo é menos comum e ainda polêmico: o dono do tabuleiro. Ele é o líder, geralmente prepara toda a comida, frita o acarajé no ponto, vestido a caráter, sendo este último o perfil do baiano de acarajé Cuca.

²⁰⁰ A figa é um objeto muito comum nos tabuleiros, como colar ou mesmo em cima do tabuleiro. Segundo Lody (2002), tendo como referência a obra, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Câmara Cascudo, a figa “incorporou-se ao imaginário afro-brasileiro com expressão nacional, sendo objeto pessoal, usado junto ao corpo, nas casas, nos meios de transporte, nos estabelecimentos comerciais” (LODY, 2002, p. 180). De acordo com o autor, há uma gama de figas de diferentes nomes. Geralmente elas são de madeira, mas podem ser feitas com outros materiais. Elas operam contra os malefícios, contra doenças e, geralmente, uma analogia do amuleto é a atração sexual, por extensão ligada à fertilidade e à fartura – fartura de parentes, de alimentos, de boa colheita.

dele no tabuleiro e que com ela aprendeu a preparar as comidas para depois possuir o seu próprio.

A baiana Tânia apresentou o porquê da não aceitação de homem no tabuleiro e as possíveis exceções. Segundo ela:

[...] porque quem tá de frente, quem comanda o tabuleiro de acarajé é Iansã o acará [...] jé é o verbo comer em ioruba, acará é o bolinho, quer dizer, bola de fogo, então, jê acará, entendeu? Então assim, quem comanda é Iansã, Iansã no sincretismo religioso Santa Barbara, no axé é Iansã. Então é ela que comanda o tabuleiro de acarajé, a presença feminina por isso que não se aceita o homem na frente de um tabuleiro. Meu filho trabalha com duas mulheres no ponto dele, mas ele tá ali batendo massa, fazendo tudo, cozinha até melhor que algumas mulheres, mas quem comanda um tabuleiro é uma mulher.

Neste trecho, ela destaca o papel de Iansã com o acarajé e, conseqüentemente, com o tabuleiro, apontando as expressões em iorubá, mais uma vez situando as comidas de tabuleiro relacionadas ao universo simbólico do candomblé. Sua narrativa é bem direta, apontando que quem comanda o tabuleiro é a presença feminina, porém, quando há a possibilidade do ofício se perder, ou seja, se a baiana de acarajé não tiver filha mulher, a situação muda. Tânia chega a afirmar que pessoalmente acha que o homem pode e deve estar à frente, para que o ofício não se perca na família. Quando perguntei de forma mais específica, se na opinião pessoal o homem pode estar à frente de um tabuleiro, ela afirmou:

Eu acho que deve, porque quantas baianas não têm filha mulher? Eu conheço uma baiana que tem cinco filhos homens, aí ela vai ficar impossibilitada? Se essa baiana cai doente e precisa, como ela vai se manter? Quem vai para o ponto? São os filhos homens. Então, o homem tem que tá à frente também, porque o abará, que é do tabuleiro da baiana, é de Xangô, então, tem que ter uma ligação.

Ela apontou dois argumentos que justificam o homem na liderança de um tabuleiro: um com relações práticas da comercialização, da necessidade de manter uma renda familiar e outra, que se relaciona com a esfera religiosa, o abará que é de Xangô, orixá masculino. O argumento que o homem deve estar no tabuleiro na tarefa de dar continuidade ao ofício na família é apresentado por Tânia, e também por Gerlaine Torres Martini (2007), quando aponta a importância da indumentária da baiana de acarajé e as possibilidades de homens exercendo tal atividade.

Para a autora, há uma relação direta na qual só é legítimo comercializar acarajé somente se estiver usando saia e turbante. Os homens estariam fora dos tabuleiros, seguindo as ideias das baianas de acarajé “mais ortodoxas”. Porém, a questão muda se o baiano

pertence a uma “tradição feminina de família e pretende dar seguimento a esta. Mais ou menos como pode ocorrer num candomblé, o homem pode dar continuidade à tradição através de suas filhas ou sobrinhas, formando um elo na cadeia de mulheres” (MARTINI, 2007, p. 66).

Segundo Martini, a legitimidade desse homem está exatamente na sua função de conservar o ofício na família. Ela salienta que na maioria das vezes a indumentária do baiano de acarajé é masculina e afro-brasileira. Para exemplificar, a autora utiliza a indumentária do próprio baiano Cuca. Sobre o uso do gorro a autora analisa:

Duas relações podem ser feitas, a partir dessa inovação. Primeiro, ela é criativa e não ultrapassa totalmente os códigos afro-brasileiros a respeito da cabeça. Cobertura alta da cabeça masculina significa poder e remete ao traje de alguns sacerdotes que se apresentam como pertencentes à tradição de culto de procedência jeju (*fon*). Segundo, ela faz referência às tradições de gastronomia europeias, em que o cozinheiro é um homem, um artista e um mestre, mestre cuca (Ibid. p. 66).

A última ligação apontada pela autora retoma ao trecho em que Cuca explica o porquê do nome do seu ponto. A indumentária é uma parcela importante do “sistema culinário” (MAHIAS, 1991, *apud*, GONÇALVES, 2007) que as baianas e baianos de acarajé estão inseridos. Em tal sistema, os trajes típicos das baianas de acarajé têm a função de diferenciação em relação aos demais vendedores ambulantes, como apontaram Nina Bitar e Daniel Bitter (2012, p. 233).

As relações apresentadas anteriormente, que compreenderam os objetos que buscam reforçar os sentidos simbólicos, assim como a importância da indumentária da baiana de acarajé, somados ainda com outros aspectos, exemplificam que o que está sendo abordado é um “sistema culinário” (Ibid. p. 163-165). O conceito de sistema culinário torna-se necessário por oferecer uma análise das relações dos objetos com suas representações e por levar em conta as relações de sociabilidade estabelecidas para e por meio das comidas e refeições.

Segundo José Gonçalves (2007), o sistema culinário transfere nossa concentração para o “caráter estruturado desse sistema e para a interdependência dos seus elementos constitutivos” (Ibid. p. 163), sendo estes: processos de aquisição de alimentos e de preparação destes; saberes culinários, maneiras de apresentar e servir; métodos corporais essenciais ao consumo de alimentos, quem dá e quem recebe, entre outros elementos. Tais operações culinárias compõem:

Um lugar de interação de técnicas, relações sociais e representações, seja qual for a variedade do seu conteúdo empírico. A seleção dos alimentos [...] está fundada em

classificações ligadas a um ordenamento simbólico do mundo, a uma cosmologia que liga a pessoa, a sociedade e o universo, situando os seres humanos em termos de lugar e conduta. Em outras palavras, os sistemas culinários supõem sempre sociabilidades e cosmologias específicas. (MAHIAS, 1991, *apud*, GONÇALVES, 2007, p.164-165).

O tabuleiro é um espaço privilegiado para as sociabilidades, principalmente pela posição do ponto, posição da baiana de acarajé, a comida rápida, muito solicitada no final da tarde, espaço onde as pessoas param e conversam, firmam e reafirmam laços sociais. Daniel Bitter e Nina Bitar (2012) apresentam que os fins das tardes são os horários de mais movimentação de pessoas, tanto nas barracas de tacacas²⁰¹ como nos pontos de acarajé. É importante destacar o aspecto ritualizado presente na preparação e consumo de tais comidas. Segundo os autores, as informações oriundas do trabalho etnográfico indicam para um entendimento da elaboração, circulação e consumo do acarajé e do tacacá, num sentido de “razão cultural” ou “simbólica” (SAHLINS, 2003, *apud* BITTER; BITAR, 2012, p. 215).

O acarajé, assim como o tatacá, deve ser analisado não apenas como uma comida que tem apenas o objetivo de saciar a fome, atender uma necessidade humana somente, pois há um processo complexo em todas as etapas de preparação e consumo que são seguidas. Nesse sentido, a questão central não é a função nutricional de tais comidas, o que nos é caro é que estas comidas, diversas vezes, “ocupam um lugar central como mediadoras de relações sociais” (BITTER; BITAR, 2012, p. 215).

O baiano Cuca salienta a perpetuação de amizades com seus “fregueses”, como ele assim os chamam. Cuca aponta a transição de fregueses que se tornaram amigos. Alguns deles auxiliam, por exemplo, na aquisição e inserção do trabalho nos camarotes de carnavais de Salvador.

Outro momento em que os laços com os fregueses são reafirmados é no Caruru de Iansã. É no espaço público que as redes de sociabilidades das baianas de acarajé são formadas e alicerçadas, é a construção de vínculos sociais no ponto de acarajé. Segundo o baiano Cuca, sobre a rotina de trabalho e os clientes:

A rotina é boa. A gente acorda às cinco da manhã, quando temos que sair 10 horas da manhã, aí começamos a aprontar tudo. [...] Eu chego aqui uma hora quando é dia de sábado e domingo. 10 horas eu já estou por aqui agora dia de semana eu to aqui

²⁰¹ De acordo com Daniel Bitter e Nina Bitar (2012), o tacacá é “um prato culinário produzido e consumido em diversas regiões da Amazônia brasileira. Trata-se de uma iguaria constituída por subprodutos da mandioca, entre os quais o tucupi e a goma, além de camarão seco, jambu e diversos temperos. É preparado e servido pelas tacacazeiras, nos espaços públicos de certas cidades amazônicas” (BITTER, BITAR, 2012, p. 215).

durante uma hora, duas horas, no máximo saindo daqui 10, 11 horas da noite. A freguesia já é certa já sabem, direitinho, o meu horário.

Cuca destaca que a maioria dos fregueses são turistas, sendo assim, por ser um ponto turístico, há muita rotatividade. Ele contou que os turistas vêm e trazem outros diferentes, o chamado “fazer o ponto” (BITAR; BITTER, 2012, p. 219). Sobre seu crescimento no ofício, Cuca destaca o papel desempenhado pela Associação das Baianas de Acarajé, Mingau e Receptivos do Estado da Bahia (ABAM) e sua peculiaridade de ter sido o primeiro homem de acarajé. Sobre isso e como conheceu a ABAM, o mesmo apontou:

A ABAM foi numa reunião que teve no centro de convenções. Eu fui justamente por isso, a presidente chamada Clarice e ela disse que ia lutar para ter o meu registro de homem vendendo, porque assim como tinha mulher prefeita, tinha polícia, tinha pefem [sic] e também ia ter baiano de acarajé e ela lutou e conseguiu me registrar depois de mim veio vários, mas, agora assim, em matéria de ser mais velho, de enfrentar muita coisa é eu mesmo, não tem nenhum, eu enfrento, eu frequento muitas festas boas, faço muito evento, então eu sou conhecido mesmo há muito tempo.

No trecho acima, Cuca pontuou o resultado da luta, da antiga presidente da ABAM para ele obter o registro de baiano de acarajé. Posteriormente, Cuca apresentou as regras instituídas pela prefeitura de Salvador e a Vigilância Sanitária para o processo de aquisição das licenças dos seus três pontos, destacando as dificuldades e vitórias. O ponto é essencial para que o freguês encontre o acarajé específico, só a partir da fixação num ponto certo é que a baiana ou baiano de acarajé consegue consolidar os laços sociais com seus clientes. Cuca apresenta que mesmo quando a prefeitura o muda de posição, na área próxima, os fregueses vão até ele, pois “já conhecem meu acarajé, meu tempero”.

Segundo Gerlaine Martini (2007), é na etapa final da preparação da comida de tabuleiro que a identidade do dono é apresentada. Segundo a autora, “a hora de fritar o bolinho é um momento crucial, que dá a marca do produto, que faz a fritura. A princípio, pela tradição histórica, deveria ser a cozinheira que preparou a massa, ou seja, a dona do tabuleiro” (MARTINI, 2007, p. 64), nesse caso, o dono do tabuleiro.

A questão da rede de clientes é retomada em relação ao universo simbólico do candomblé, principalmente através da homenagem que o baiano Cuca presta a Iansã, todo ano, o chamado Caruru de Iansã. Porém, quando perguntei sobre sua religião, este se denomina como católico e tem como santo de devoção Iansã, mas a questão é mais complexa, na qual: “O meu de devoção, que o povo me dá, mas que eu ainda não dou ele não é Iansã [...]

Não chegou a hora dele, ainda não”, com risos o mesmo contou sobre essa última parte. Cuca continuou explicando que:

[...] Ainda não chegou a hora de eu fazer, de ir para um terreiro. Eu zelo ele por mim mesmo [...]. Zelar é o que é a devoção, porque ela é a mulher do acarajé, então o que você vai fazer sempre você está agradecendo, sempre você está homenageando ela [...]. Em homenagem eu dou um caruru desde os oito anos [de idade]. Comecei numa panelinha. brincando dessa panelinha hoje eu dou de 8 mil quiabos, dou no ponto e dou na minha casa.

A homenagem ocorre todo ano, no dia 4 de dezembro, dia da padroeira das baianas de acarajé, que é Santa Bárbara. Ele relaciona o seu crescimento ao caruru. Segundo ele, a homenagem a Iansã veio desde criança, “brincando com os meninos dentro de casa, aí vamos fazer caruru, fazia, aí disso aí pegou, meu crescimento foi assim”.

De acordo com Lody (2003a), caruru²⁰², também chamado de Omalé de ibeji e Caruru é comum em “festas populares afro-brasileiras, são conhecidas como Caruru de Cosme, Caruru das Crianças, Caruru dos Erês, Caruru de Santa Bárbara ou, simplesmente, o caruru domina qualquer festa na qual é prato principal. Esse prato no candomblé é de Xangô” (LODY, 2003a, p. 45), como observou o autor em diferentes capitais do Brasil. Ruth Landes (1967) apresenta experiências etnográficas em relação ao dia de São Cosme e São Damião. Na primeira descrição, uma pequena menina pedia esmola para a celebração para os santos. De acordo com a autora, era uma menina negra e segurava uma caixa com as imagens destes. Segundo Landes:

A caixa estava cuidadosamente enfeitada, com um pano rendado e as figuras de madeira de Cosme e Damião, que continha, estavam vestidas como cruzados medievais. Junto, como a observá-los, havia uma figura de cerâmica da mãe deles; era Santa Bárbara, que é também a deusa, africana Iansã. Do outro lado, viam-se raminhos de *melindres*, símbolo de Nossa Senhora da Conceição, que também é a deusa africana Oxún, que ajudou os gêmeos (LANDES, 1967, p. 131).

Não é por acaso que é uma pequena menina que estava pedindo ajuda financeira para a festa de São Cosme e São Damião. Segundo Lody (1979, p. 75), tais santos, no universo simbólico do candomblé, são representados pelos ibejis²⁰³, figuras de crianças. Em outra

²⁰² O caruru tem como base o quiabo, levando também sal, camarão seco, cebola, amendoim, castanhas, algumas ervas e muito dendê. O mais comum é o Caruru de Cosme, em homenagem aos santos gêmeos São Cosme e São Damião. Segundo Raul Lody (2003a), é costume inserir três, sete ou doze quiabos inteiros nos carurus, até do ambiente profano, fora do ciclo religioso.

²⁰³ Segundo Gisele Cossard (2008), “na tradição Ketu, os ibejis não são considerados orixás, mas seres sobrenaturais. Seu culto está ligado ao nascimento de gêmeos, considerado na África um fenômeno misterioso e uma manifestação da fecundidade, estando envolto numa atmosfera perigosa” (COSSARD, 2002, p. 60). De

experiência, Ruth Landes (1967, p. 133) presencia uma festa aos santos gêmeos, na qual os convidados especiais eram crianças que comiam um banquete, que continha: caruru, amendoim torrado, galinha cozida, vatapá, acarajé e rolete de cana, sentadas numa grande toalha no chão.

Cuca relaciona o início do Caruru na infância a partir da relação da sua família com o candomblé e complementa que “o caruru é sagrado todo ano. Aí fica o pessoal esperando que já está chegando o tempo dele”. Sobre a preparação da homenagem:

No dia a dia é muita gente, é muita gente para arrumar, para preparar, levar para o lugar onde a gente vai servir, quando é em casa é dentro de casa, quando é no ponto tem que fazer o carreto de tudo, arrumar tudo, fazer uma coisa diferente, convidar o pessoal, que no ano todo está no tabuleiro da gente gastando.

Segundo ele, tudo começa a ser preparado bem cedo. Para seis horas da noite está tudo pronto, os clientes são convidados, por estarem sempre juntos, gastando dinheiro no ponto. Nesse contexto, há três dimensões que envolvem: o baiano Cuca, a homenagem à Iansã e o “pessoal, que no ano todos estão no tabuleiro da gente gastando”. Tais dimensões podem ser vistas como os “três temas da dádiva: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir” (MAUSS, 2003, p.243), apresentados por Marcel Mauss (2003). Desse modo, dar, receber e retribuir são relações sociais dependentes e obrigatórias, porém estas podem ser organizadas de diversas maneiras em diferentes sociedades. O autor utiliza inúmeros exemplos e grupos, acabando por definir a dádiva de maneira geral, que engloba não apenas presentes, mas também visitas, festas, comunhões, esmolos, heranças, entre outras prestações.

A homenagem à Iansã pode ser entendida como pertencente a um “sistema de dádiva”, ou seja, de troca. O caruru é uma maneira de agradecer, mas, ao mesmo tempo que ele dá, retribui, não apenas à Iansã, como também ao seu “pessoal”. Cuca também recebe- tanto dos clientes, que como o mesmo diz “gasta [pessoal]”- o ano inteiro no tabuleiro e, além disso, recebe de Iansã a proteção”. Sobre a relação de trocas entre homens e deuses, Mauss declarou que “as oferendas aos homens e aos deuses têm também por objetivo obter a paz de uns e outros” (Ibid., p. 207). A fala de Cuca sobre o Caruru de Iansã deixa claro o caráter de circulação de riquezas, e mais, quando os indivíduos comem o caruru, nessa ocasião, eles não consomem apenas a comida mas uma coisa com alma, “pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma” (Ibid., 200), em síntese, a coisa dada,

acordo com a autora, se por algum motivo um dos gêmeos falecer, é preciso produzir uma estátua de madeira que o simboliza. É necessário tratá-lo (na forma de estátua) como se estivesse vivo, trocando suas vestes de acordo com as do seu irmão, andando junto com o irmão em todas as atividades cotidianas.

seja ela de que natureza for – um objeto ou um rito-, possui uma força religiosa sobre a pessoa que recebe, enfim, tal coisa não é inerte.

As relações entre Cuca e os clientes extrapola a relação simplista de vendedor e cliente, chegando até a constituir amizades. O baiano Cuca também procura instalar-se nas festas de largo, onde é muito conhecido e nos camarotes, durante o carnaval. Em tal período, ainda abre os pontos, tendo que aumentar muito o número de funcionários. De acordo com ele:

As festas de largo eu trabalho em todas. A minha festa popular que eu nunca deixei de vender é a Lavagem do Bonfim. Já sou conhecido e eu já sei que eu sou um dos melhores dessa festa. Rio Vermelho também, que é a festa de Iemanjá. Festa de Itapuã, que é igual a do Bonfim, tem uma lavagem, tem as baianas, tem a lavagem, igual a do Bonfim. E tem o carnaval, que é a festa popular que todo mundo trabalha, que é o meu forte.

Sobre as festas apontadas anteriormente, Raul Lody apresenta a importância do tabuleiro nesse espaço. A Lavagem do Bonfim ocorre na segunda quinta-feira do mês de janeiro, no dia dois de fevereiro é a festa louvando Iemanjá e Oxum. Segundo o autor, “o mês culmina no carnaval, desfilando afoxés, trios, blocos, fazendo viver coletivamente rituais, quando a cidade assume o momento transgressor e ao mesmo tempo renovador das regras sociais” (LODY, 2002, p. 39).

Michel Agier (2000)²⁰⁴ enfatiza a importância do carnaval, ao afirmar que este não é apenas um fenômeno cultural, mas também, um fenômeno político, social e econômico. De acordo com o autor:

A cada quarta-feira de cinzas, o carnaval morre, mas o carnaval não morre jamais. Sempre diferente, ele é reinventado a cada ano. Sempre o mesmo, ele ainda tem o mesmo pano de fundo e o seu passado: lugar da folia, da inversão, da parada, da criação artística, fábrica de identidades. As grandes cidades fazem do carnaval um fenômeno social, político e econômico, tanto quanto cultural ²⁰⁵(AGIER, 2000, p. 7, tradução nossa).

²⁰⁴ O livro “Anthropologie du carnaval: La ville, la fête et l’Afrique à Bahia” de Michel Agier é um trabalho etnográfico sobre o bloco baiano Ilê Aiyê, porém toda a complexidades de uma grande metrópole, como Salvador, e as relações sociais presentes no carnaval também são essenciais para tal pesquisa. Sobre a análise desta obra, ver terceiro capítulo desta dissertação.

²⁰⁵ O trecho em língua estrangeira é: “Chaque mercredi des cendres, carnaval meurt, mais carnaval ne meurt jamais. Toujours différent, il est chaque année reinventé. Toujours le même, il est encore dans le fond pareil à celui du passé: lieu de folie, d’ivresse, de parade, de création artistique, fabrique d’identités. Les grandes Villes du carnaval ont depuis longtemps fait de ce rite un phénomène social, politique et économique autant que culturel”.

De acordo com Agier (2000, p. 2006), o carnaval baiano, ou mesmo afro-brasileiro é marcado pela forte presença de estratégias identitárias e, também, pela recuperação do status dos negros. Não é somente uma inversão “propriamente dita deste carnaval, mas diversas formas transvestidas e distorcidas da realidade social”²⁰⁶ (Ibid. p. 206, tradução nossa). Nesse sentido, o carnaval tanto permeia as manifestações de tensões quanto propicia a transformação, enfim, ele age sobre a realidade social.

Outra prática corrente entre determinadas baianas e baianos de acarajé é a realização de certos costumes realizados no início do dia da venda no ponto. Sobre isso Cuca apresenta:

Quando eu chego no ponto, o meu costume é chegar, lavar com água normal, a gente vem dá uma lavadinha com uma folha, com uma água de folha, porque a gente não sabe o que passou por cima nem o que deixou de passar, para depois a gente entrar com a mercadoria, o certo é limpar tudo, é nosso costume.

As lavagens identificadas no trecho anterior possuem dois sentidos: o de limpeza, na forma literal de tirar sujeiras físicas, uma preocupação muito comum nos pontos de acarajé e o sentido religioso: limpeza com água de folha, para retirar às energias ruins que podem ter passado pelo espaço do ponto. A figura do Exu é marcadamente utilizada por pessoas que trabalham na rua. Por sua natureza, ele é “movimento, energia, comunicação”, “Exu também é o senhor do destino, pois ‘abre ou fecha os caminhos’” (CAPONE, 2009, p. 62 -76); é ele que aparta as influências negativas.

Possivelmente, a lavagem de folha realizada por Cuca evoca Exu, pois segundo o baiano, a lavagem tem o intuito de retirar as energias que não prestam e abrir os caminhos, atraindo, assim, as energias positivas. Sobre a utilização de folhas nos tabuleiros das baianas de acarajé, Vivaldo da Costa Lima (2010) apresenta que:

No tabuleiro estão, às vezes, em jarros de cerâmica, folhas de plantas a que se atribui o poder de evitar o ‘mau olhado’ e os acidentes, como a ‘espada de Ogun’, *Sansevieria guineensis*, L., uma liliácea que muitas baianas usam; detrás da orelha direita, um pequeno ramo de arruda, *Ruta graveolans*, L., uma rutácea olorosa, de cheiro forte (LIMA, 2010, p. 126).

O baiano Cuca também separa dois acarajés em cima do tabuleiro²⁰⁷: um acarajé de Iansã e o outro de Xangô. O primeiro é menor e pode conter sete camarões na parte superior,

²⁰⁶ O texto em língua estrangeira é: “proprement dit dans ce carnaval, mais diverses formes de travestissement et distorsion de la réalite sociale”.

²⁰⁷ Foto em anexo.

já o segundo, o de Xangô, é maior e mais alongado. Em seu ponto também há um conjunto de cinco acarajés pequenos, que geralmente são oferecidos aos Erês. Sobre estas ligações entre as variações dos formatos dos acarajés e a ligação com os respectivos orixás o baiano, Cuca explicou que são exatamente para Iansã, Xangô e os Erês.

De acordo com o Dossiê Ofício das Baianas de Acarajé (2007), no ambiente simbólico do candomblé, a forma e misturas dos acarajés seguem a lógica do orixá a que são ofertados:

Assim, a Xangô são oferecidos os maiores e alongados, que podem encimar um prato de quiabos, dendê e pimentas, amalá; os ofertados a Oiá são menores, e podem ser servidos puros, com sete pimentas-da-costa ou enfeitados com camarões secos; os dos Erês são menores e redondos. As oferendas a Oiá e Oxaguiã, orixás, ligadas à ancestralidade, são colocadas no *bambuzal*, local por eles habitado (IPHAN, 2007, p. 20).

No âmbito do espaço público, a baiana de acarajé Jurivina afirmou também fazer determinado ritual. Ela costuma jogar alguns acarajés: “Aqui eu jogo três, jogo sete, depende do dia. Hoje é sexta-feira, eu joguei três”. Quando perguntei para quem, a mesma logo respondeu: “para os invisíveis que estão com fome aí”. Os ritos realizados no ponto são diversos e dependem de inúmeros fatores, que geralmente estão associados com os orixás de cabeça das baianas, o horário, o espaço que a baiana possui, entre outras variáveis.

Para Vivaldo Lima (2010), as baianas que trabalham no tabuleiro que são mais ligadas ao sistema religioso do candomblé, antes do início da venda, realizam certos “ritos discretos de purificação e sacralização do espaço” (LIMA, 2010, p. 126). Segundo o autor, determinadas baianas fazem um conjunto de acarajés e “os lançam por terra numa oferenda aos ancestrais, mas também a Exu, orixá ambíguo, das primícias” (Ibid. p. 126). De acordo com a baiana de acarajé Maria das Graças, para começar a venda em seu ponto em Itapuã: “eu entrego a Deus, entrego a Deus e à minha mãe [Iansã], além de Deus ajudar os meus orixás ajudam a trabalhar²⁰⁸”.

Compreendo que todos os ritos realizados por determinadas baianas de acarajé no início do dia de trabalho, a utilização de objetos do universo simbólico do candomblé no tabuleiro ou no corpo reafirmam seus laços com a religião. Na coletânea de trabalhos de Vivaldo Lima (2010), citado anteriormente, num outro texto denominado *A cozinha baiana: uma abordagem antropológica II* apresenta a “secularização” da comida baiana, processo

²⁰⁸ Na narrativa da baiana de acarajé Maria das Graças, o universo simbólico do candomblé é bem presente. Ela cita um passado em que só as filhas de Iansã vendiam acarajé para pagar obrigação de seu orixá e diz que “hoje é comércio”, antes era só por causa da “seita”, como ela denomina o candomblé.

diferente do apresentado no artigo *Etnocenologia e etnoculinária do acarajé*, em que o autor destaca como importantes os ritos religiosos feitos pelas baianas de acarajé nos pontos.

Os dois textos, de certa forma, são discordantes, porém, inserem-se num processo de reavaliação do autor, pois ambos possuem o distanciamento de mais de dez anos de produção: o primeiro é de 1988 e o segundo de 1999. O texto *A cozinha baiana: uma abordagem antropológica II* foi elaborado para uma aula do autor, em setembro de 1988, na Fundação Casa Jorge Amado (2010, p. 48). Uma ideia central da apresentação é a hipótese de trabalho, que é o alicerce da pesquisa do autor: “as ligações profundas, essenciais entre a cozinha chamada baiana – na sua variedade e na sua dinâmica criativa- e a cozinha sacrificial dos candomblés” (LIMA, 2010, p. 49).

Lima menciona que chamava tal processo de “profanização da comida ritual dos candomblés”, mas que resolveu adotar o termo “secularização” entendendo o último com menos carga semântica. Segundo o autor, a mudança do termo não acarretará uma dificuldade de compreensão, pois ainda assim conserva a ideia do “‘profano’, que se opõem ao ‘sagrado’” (LIMA, 2010, p. 49). De acordo com Lima: “secular, significando transferência de uma esfera ou de um campo sagrado, religioso, para a órbita do cotidiano descomprometido com os ritos e com a ideologia religiosa” (Ibid. p. 49).

Vivaldo Lima, em determinado momento da pesquisa, compreendeu que as comidas baianas são divididas em duas esferas: a religiosa, relacionada ao universo simbólico do candomblé e as comidas profanas, comercializadas no espaço público. Porém, como já foi apresentado anteriormente, o autor muda de argumentação quando, em outro trabalho, reconhece os ritos, realizados em determinados pontos das baianas de acarajé, que possuem importante significado religioso, denominado pelo autor como “sacralização do espaço”.

O autor separa as diferentes cozinhas: brasileira, portuguesa, indígena, africana e baiana. Para ele, a cozinha brasileira é o quadro mais amplo que envolve as cozinhas apresentadas anteriormente, com suas variações regionais, principalmente a cozinha africana²⁰⁹, que, segundo ele, é fortemente ritualizada e simbólica e que compreende as variações regionais correspondentes aos diversos grupos étnicos africanos que auxiliaram a “formar a fisionomia racial e cultural do Brasil contemporâneo – a cozinha, portanto de várias nações africanas introduzidas no Brasil pelo sistema de escravidão” (Ibid. p. 34).

²⁰⁹ No estudo em questão, Vivaldo Lima apresenta que a influência da cozinha africana aqui na cozinha afro-brasileira, sobretudo, na cozinha baiana é resultante das influências da “cultura iorubá-nagô” (LIMA, 2010, p. 35).

Retornando as divisões das cozinhas e as definições realizadas por Vivaldo Lima (2010), a cozinha baiana ou comida baiana, em que o vatapá enquadra-se nesse conjunto, o autor as compreende como comida de azeite: “do azeite de dendê, das pimentas e de outros ingredientes e temperos, como o leite de coco e o camarão” (LIMA, 2010, p. 37), sendo o vatapá e o acarajé fortes representantes.

Para o autor, até as comidas que não levam o azeite de dendê estão, de certa forma, com ele comprometidas: “compromisso de ausência prescrita, da omissão enfatizada na receita que guarda o padrão das interdições rituais” (LIMA, 2010, p. 35). Vivaldo Lima utiliza como exemplo de interdição, na comida dos orixás, no sistema religioso do candomblé as comidas de Oxalá, que não levam sal nem azeite de dendê, além de serem rejeitadas nas oferendas a esse orixá e que, segundo Olga Caccioatore (1977), pode denominar-se *euó*, que significa proibição, tabu ou *quizila* nos candomblés bantos ou por eles influenciados.

Outras especificidades que relacionam o dendê aos orixás são as categorias quentes e frias, apresentadas por Raul Lody (1992), na obra que analisa o dendezeiro e a utilização dos seus elementos na vida cotidiana e no universo dos cultos afro-brasileiros de diferentes nações em diversas regiões do Brasil. Seu estudo vai além da utilização culinária do azeite de dendê. Segundo ele, “os deuses quentes são aqueles que incluem o dendê nos seus axés; os deuses frios, deuses do pano branco – funfun -, não o fazem” (LODY, 1992, p. 60). Para José Barros (1992), no prefácio da obra citada anteriormente, os orixás estão divididos entre os que possuem vínculo com o dendê e os que não o possuem.

Toda complexidade, apresentada anteriormente, compõe as comidas de tabuleiro que possuem fortes ligações com o candomblé. As práticas, os símbolos e simbolismos expostos aqui são utilizados pelas baianas e baianos de acarajé como fazendo parte de um processo de deslocamento dos ritos, do espaço fechado para um aberto, marcado por intervenções humanas, mas que não são desprovidos das interações divinas. O espaço público é ocupado e transformado pelas relações sociais e religiosas que as baianas de acarajé empreendem no cotidiano da venda.

Acredito que as práticas apresentadas por Cuca, Jurivina e outras baianas de acarajé para o início da venda não são esvaziadas do sentido sagrado, pelo contrário, fortalecem os laços religiosos. Os rituais, no espaço público, são realizados por fazerem parte da vida do devoto, é o lugar onde os laços com os orixás são estabelecidos, ocorrendo trocas materiais e

simbólicas. Sendo assim, tais ritos são carregados de significados para a pessoa que o realiza naquele espaço.

Enfim, a narrativa do baiano Cuca teve como base sua história de vida, mais especificamente, a história da sua família, que é totalmente associada com a inserção no ofício e, também, ligada ao universo religioso do candomblé, mesmo não sendo iniciado. O “Caruru de Iansã é sagrado” e carregado de agradecimentos, principalmente pelo desenvolvimento do seu trabalho, nos diferentes pontos. O Caruru de Iansã é mais um exemplo de que o espaço público pode ser carregado de significados religiosos. Homenagem, agradecimento, respeito são palavras empregadas por Cuca, no intuito de oferecer significado para tal prática. Ele também salientou os preconceitos que vivenciou, por ter sido o primeiro homem de acarajé, assim como as respectivas superações.

Por último, mas não menos importante, o baiano apontou o seu papel como negro no ofício. Segundo ele:

Nossa história de negro tem a ver com o ofício, com o acarajé, porque tudo começou com os negros, com os mulatos, então a gente está dando continuidade aos que vieram. Hoje a gente só não trabalha mais como eram eles, porque o acarajé era o que era frito na panela de barro, era no carvão na lenha, hoje nós já temos o gás.

Cuca coloca-se como responsável por continuar o ofício, por este se remeter aos seus ancestrais que tiveram tantas dificuldades práticas e, mesmo assim, não desistiram. Os objetos, como panela de barro, carvão e lenhas, significam a pouca tecnologia e, conseqüentemente, as dificuldades enfrentadas por estes negros, concluindo, assim, a função enquanto negro, baiano de acarajé.

Ao se identificar como pertencente a um grupo, o de negros, Cuca constrói uma dentre muitas identidades que possui a de baiano de Acarajé: o ser negro. A história do negro é vista por ele como sua própria história, as ações de trabalhar com a venda das comidas de tabuleiro é um dos motivos para Cuca continuar no ofício. A apropriação que Cuca realizou da história do negro é fruto de sentimentos próprios dele, que faz sentido no grupo social que o mesmo pertence. É importante que as identidades sejam construídas a partir das diferentes identificações que fazemos ao longo de nossa vida, em contato com os outros indivíduos. Sobre o que são e como são formadas “nossas identidades”, Stuart Hall (1997, p. 9) apresenta:

O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de

circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente.

Cuca cita a história do negro e como ele mantém relação com o ofício de baiano de acarajé, gerando assim, uma ideia de comprometimento com o grupo negro, “grupo étnico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1987, p. 530). A construção da narrativa do baiano Cuca teve o intuito de demarcar sua posição de baiano de acarajé, a partir do “grupo étnico”, construindo uma identidade étnica em relação a si, ao grupo e às demandas da sociedade.

Segundo Fredrik Barth (2000), grupos étnicos são “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27). O autor destaca a questão das “fronteiras étnicas” e a manutenção, apesar do movimento de pessoas que as cruzam. Nesse sentido, as diferenças culturais podem permanecer, mesmo com o “contato interétnico e da interdependência entre etnias” (BARTH, 2000, p. 27).

Para Cuca, o ser negro o coloca como pertencente de um grupo que possui uma herança e tal herança é o ofício, a posição na sociedade e as reivindicações estão atreladas ao grupo em está inserido.

A Associação das Baianas de Acarajé (ABAM), tão presente na narrativa do baiano Cuca, será retomada no próximo capítulo, juntamente com a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). Entendo estas instituições como espaços onde as baianas de acarajé se articulam. No terceiro capítulo, serão apresentadas redes de sociabilidades e a importância desta para as baianas de acarajé.

3 ABAM E FENACAB: AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O ACARAJÉ

No decorrer do trabalho etnográfico, diversas baianas de acarajé apresentaram, cada qual à sua maneira, as atividades desenvolvidas pela Associação das Baianas de Acarajé Mingau e Receptivo (ABAM) e, com menor frequência, o papel da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). Em diversas situações, as baianas de acarajé sentem necessidade de recorrem a estas duas entidades, que representam a categoria. A Fiscalização da obrigatoriedade da indumentária e as licenças dos pontos são exemplos da atuação das instituições no cotidiano do trabalho. Nesse sentido, como esse estudo tem como foco central as baianas de acarajé, é necessário um aprofundamento na maneira que estas encontram para protegerem seu Ofício, por meio da atuação dos seus representantes: ABAM e FENACAB²¹⁰.

No dia três de julho de 2012, em Salvador, Centro Histórico do Pelourinho, Memorial das Baianas, um grupo de baianas de acarajé e receptivos se encontraram logo pela manhã. O objetivo era a realização da reunião de avaliação e planejamento, promovida pela ABAM. Naquele espaço, estavam reunidas baianas de acarajé que atuam em diferentes estados do Brasil, sobretudo, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro, e também de cidades do interior da Bahia, como Santo Amaro, Dias D'Ávila.

O encontro durou dois dias de intenso trabalho. Pude acompanhar, em certa medida, como as baianas de acarajé já se articularam e como irão se articular para melhorarem situações próprias do cotidiano das mesmas. Diferentes discursos foram proferidos ao longo das reuniões, entre eles a apresentação de Rita dos Santos, presidente da ABAM-Salvador, sobre a importância das baianas de acarajé fazerem política. Segundo ela: “A baiana não pode ser só baiana, tem que fazer política”. Após tal apresentação, Noélia Pires, coordenadora executiva do Fórum Estadual de religiões de matrizes africanas do Estado da Bahia, chamou a atenção para a importância que o candomblé conquistou e o espaço que ele possui atualmente.

O candomblé deixou de ser uma religião discriminada e rejeitada pela elite, transformando-se em marca da identidade baiana, adquirindo usos culturais e políticos. As inúmeras casas de candomblé da Bahia são importantes rotas turísticas, comercializadas como Patrimônio do local e nacional. Prandi (2004) e Capone (2009), destacam o processo de africanização do candomblé, ou seja, a constante busca da tradição africana como importante

²¹⁰ A ABAM foi fundada no ano de 1992, já a FENACAB na década de 1940, sobre a fundação das instituições, ver os subtítulos referentes a cada uma delas presentes deste capítulo.

para a transformação do candomblé, que hoje é apresentado como patrimônio da Bahia e, também, símbolo da baianidade.

Para o autor, parte fundamental da legitimidade social que a “cultura negra do candomblé desfruta hoje foi gerida a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e de São Paulo, nas décadas de 1960 e 1970” (PRANDI, 2004, p. 224), que, de modo geral, valorizou características da cultura negra baiana, seus artistas e intelectuais. A partir desse contexto, teve início o movimento de procura da tradição nas culturas africanas, por meio de estudos da língua, ritos e costumes que sofreram severas perdas em consequência da diáspora. Retornar à África com o objetivo de resgatar um patrimônio que atualmente no Brasil é visto como marca de “orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e, também, de ser o detentor de uma cultura que já é, ao mesmo tempo, negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá, o Brasil com axé” (PRANDI, 2004, p. 224).

Noélia Pires apresentou as discussões da criação do Fórum da Bahia de Religiões de Matrizes Africanas, destacando a atuação da ABAM nesse processo, e, também, chamou as baianas de acarajé presentes para a atuação na Programação²¹¹ do Dia Internacional da Mulher Negra na América Latina e no Caribe, convocando as mulheres presentes para participarem das festividades e debates ocorridos durante toda a semana e que teve como marco central o dia 25 de julho.

De acordo com Matilde Ribeiro (2008), o artigo sobre o desenvolvimento das políticas públicas que envolvem as mulheres negras no Brasil e no Mundo indica que o I Encontro Latino Americano e do Caribe de Mulheres Negras ocorreu em 1992, na República Dominicana, onde foi definido o dia 25 de julho como Dia da Mulher Afro-Latino-Americana. Sendo assim, tal data foi inserida na agenda política das instituições de mulheres negras no Brasil.

A apresentação das discussões presentes nos parágrafos anteriores foi realizada no intuito de indicar a Associação como espaço de discussão e de ação política importante para as baianas de acarajé, no âmbito micro e macro: micro, pois atua com questões do dia-a-dia do trabalho das baianas e macro por discutir e participar de debates de questões plurais, sobretudo gênero, etnia e participação política. A ABAM não é a única entidade que congrega

²¹¹ De acordo com o folheto da programação do Dia Internacional da Mulher Negra na América Latina e no Caribe, as atividades tiveram início no dia 06 de julho de 2012 e terminaram no dia 28, porém, foram em dias alternados e com eventos diversos, tais como: mesas de debates, shows, exposições artísticas, entre outros. O Projeto consolidado na programação foi idealizado por três mulheres negras: Lindinalva de Paula, Raimunda Oliveira e Noélia Pires, contando com diversos apoios, inclusive de Secretarias Estaduais da Bahia, como, por exemplo, as Secretarias de Política para as Mulheres e de Cultura.

baianas de acarajé, a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (FENACAB) e é exatamente em tais instituições que este capítulo irá se embasar. Apresentaremos as baianas de acarajé e seu ofício como fazendo parte do processo onde grupos culturais possuem uma forte atuação política, uma concepção alargada da dimensão política, social e étnica. Os elementos que cercam o Ofício fazem parte da construção da baianidade. Sendo assim, visamos a compreensão desse movimento de criação de imagens e comercialização destas, sobretudo, no turismo cultural.

Como foi exibido no primeiro capítulo, ocorreram transformações na concepção de patrimônio, decorrente de lutas do movimento negro, abertura política, valorização da herança da África, cujo próprio conceito de patrimônio sofreu alterações, estando o Ofício das baianas de Acarajé inserido nesse contexto. As duas entidades que representam as baianas de acarajé estão atuando nesse campo de valorização das heranças africanas em que há uma construção de imagens da Bahia, imagens estas ligadas a uma tradicionalidade encontrada apenas na África, construída no imaginário dos afrodescendentes.

A imagem da baiana de acarajé, do tabuleiro e das comidas tradicionais é muito utilizada nos discursos e produção de imagem que visam à propaganda do turismo étnico na Bahia para atender turistas brasileiros e estrangeiros. Não podemos observar tal fenômeno como fruto do tempo, uma vez que a inserção de elementos culturais africanos como patrimônio do Brasil foi resultado de luta do movimento negro, que atua propriamente no âmbito da política, mas também nas manifestações culturais, como apresentou Jocélio Teles dos Santos. Grupos culturais que visam responder demandas da população negra foram fundamentais nesse processo de valorização e a ABAM e a FENACAB são enquadrados como tais grupos, ou seja, são espaços de discussão e negociação feitos pelos negros e para os negros, isso não quer dizer que não agregam brancos, mas lidam, principalmente, com elementos de uma herança afro.

Segundo Santos J. (2005a), num determinado período da história do Brasil, o que se preservava eram objetos ligados à nossa herança colonial portuguesa, porém, ocorreram transformações que atingiram a decisão do que preservar. No final da década de 1960 e início da próxima, surgiu a proteção do patrimônio nacional, ligado ao incremento do campo turístico. Na análise do autor, este salienta a impossibilidade de discutir tradição brasileira sem mencionar também o legado afro-brasileiro. O referido autor se ateu no desenvolvimento do processo, no qual tal problemática foi sendo incorporada às ações do Estado sobre cultura e turismo, sobretudo, com o intuito de compreender de que maneira as demandas da população negra foram empregadas na política oficial de proteção da cultura do

Brasil. No primeiro capítulo, aprofundamos a questão da cultura afro-brasileira como patrimônio cultural brasileiro, utilizando, especificamente, o Ofício das Baianas de Acarajé. As políticas públicas de preservação, atualmente, contemplam a salvaguarda de elementos culturais afro-brasileiros que, no passado, foram excluídos do que se desejava construir como Brasil. Tal processo deve ser visto, como demandas, lutas e negociações.

Serão utilizadas aqui narrativas, principalmente, da Rita dos Santos, atual presidente da ABAM e Antoniel Ataíde Bispo, atual secretário da FENACAB. As duas instituições possuem em comum o fato de agregarem demandas e representarem as baianas de acarajé. No decorrer deste capítulo, haverá uma discussão acerca das diversas questões que perpassam tanto por uma entidade quanto pela outra e que estão ligadas com as baianas de acarajé. Como exemplo, o surgimento e crescimento do “bolinho de Jesus” ou “acarajé de Jesus”, a relação das comidas de tabuleiro e o universo simbólico do candomblé, entre outras. Iremos analisar fontes escritas, como por exemplo, atas de reunião e fundação, estatutos e também, fontes orais de determinadas baianas de acarajé, assim como representantes das duas instituições.

A narrativa de Noélia sobre a convocação para a participação das baianas nas comemorações do Dia 24 de julho foi demarcada pela diferenciação entre o dia Internacional da Mulher, o 8 de março, como dia de todas as mulheres e o 24 de julho como específico das negras. A construção da narrativa de Noélia passa pela questão de gênero e de raça, discussão adequada para o grupo da reunião, que era composto de mulheres, em sua maioria, negras.

Leda Maria Machado (1996), ao analisar políticas públicas urbanas e a questão de gênero no desenvolvimento de tais políticas, apresenta que gênero não deve ser analisado como uma “panaceia para a satisfação das diferentes necessidades, é um instrumento que possibilita o entendimento mais abrangente e complexo, de como a sociedade é estruturada” (MACHADO, 1996, p. 28). A autora complementa que classe e etnia são, do mesmo modo, instrumentos que não podem ser desprezados. Para ela, os três juntos devem ser levados em consideração.

Noélia chamou atenção para a necessidade de conscientização na hora de votar, convocando as baianas de acarajé para participarem mais ativamente no processo de escolha de seus representantes políticos. Ela apresentou-se como candomblecista e desejou “axé pra quem é do axé e bom dia para aquelas que não são do axé, porque aqui tem gente que não é”, indicando que naquela reunião tinham baianas que não seguiam a mesma crença que a sua. Porém, suas colocações foram mais direcionadas para seguidoras do candomblé, como por exemplo, quando ela apresentou a campanha política, da qual a mesma faz parte, cujo lema era: “Eu sou do axé, meu voto é do axé” de outra maneira, “Eu amo o axé, o meu voto é para

o axé”. Ela se colocou como militante negra e, como tal, defendia a importância de “ter uma bancada do axé para representá-las”, explicando, ainda, sobre o valor de apoiar políticos ligados ao candomblé. Em suas palavras dela: “eu tenho que pensar em ter uma bancada congressista lá dentro sentada, para que possamos ter políticas públicas para o povo do axé.”

Sobre as mulheres negras nas políticas públicas, Matilde Ribeiro (2008), militante do movimento negro, afirmou que, por meio da ação do movimento social, ocorreu a ampliação da participação política dos negros, sobretudo das mulheres negras, sendo este um dos marcos, no âmbito nacional o ano de 1988, com a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras – I ENMN, em que se esboçava um novo “ritmo às formulações políticas e à inserção destas e dos demais setores discriminados na agenda social e política, em âmbito nacional e internacional” (RIBEIRO, 2008, p. 998).

Para a autora, as mulheres negras, em seu processo político, entenderam que “desigualdades são construídas historicamente, a partir de diferentes padrões de hierarquização, constituídos pelas relações de gênero e raça, que, mediadas pela classe social, produzem profundas exclusões” (Ibid). Sendo assim, são junções de discriminação que causam exclusões, e assim, acabam por explicar a reprodução do racismo e do machismo.

A problemática das relações raciais no Brasil é complexa e conta com uma vasta e importante bibliografia, que teve início no século XIX com a produção da intelectualidade brasileira, por isso este texto não apresentará uma discussão profunda, nos limitaremos a uma breve apresentação. Florestan Fernandes (1965), no livro *A interação do negro na sociedade de classes*, realiza uma análise da situação do negro e do mulato após a abolição e as dificuldades destes no processo de inserção no trabalho. Sua pesquisa compreende o período do final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, especificamente na cidade de São Paulo.

O autor apresenta os males e as marcas causados pelo sistema escravista que foram deixadas na vida dos negros, mesmo depois da Abolição. Fernandes sublinha a formação de grupos negros, como, por exemplo, a criação em 1931 da Frente Negra Brasileira, que visam ao combate do problema social brasileiro de discriminação e preconceito racial e buscam soluções para as desigualdades raciais. Após a abolição, o negro no Brasil encontrou-se excluído da vida do país, “cuja organização sustentou em seus ombros durante esse decorrer de séculos, sem economia, sem instrução e sem saúde, o negro vem sofrendo os terríveis efeitos de maquiavélica campanha de preconceito de cor” (FERNANDES, 1965, p. 29).

As dificuldades encontradas pela população negra no pós-abolição, no processo de inserção no mercado de trabalho, sobretudo no setor industrial, são levantadas por Carlos

Hasenbalg (1992), que apresenta a importância do trabalho de Florestan Fernandes, citado anteriormente. Em síntese, as desigualdades raciais são presentes em diversas esferas da vida e o setor industrial enquadra-se nesse contexto. A grande massa de imigrantes europeus que vieram para a região de São Paulo e Rio de Janeiro, principalmente a partir da década de 1880 até os anos 30 do século XX, foi empregada na indústria nacional, que estava em crescimento, excluindo assim, a população negra do movimento operário no Brasil nesse período (HASENBALG, 1992). O ponto central do autor é entender como, depois de mais de um século, as relações de trabalho entre brancos e não-brancos são desiguais, nas quais os últimos ocupam os menores cargos e os mais baixos salários.

Antonio Sérgio Guimarães (2004) apresenta como as questões sobre o racismo e o preconceito de cor foram elaboradas nas Escolas Brasileiras, no final do século XIX e começo do XX e, também, os debates empreendidos com a Escola de Chicago. Na verdade, neste artigo, o autor faz uma análise geral, pontuando teses e autores em momentos ímpares do século XX. Guimarães marca a década de 1950, período dos primeiros trabalhos publicados pelo projeto UNESCO, conjugado com efetivação dos cursos nas universidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Pernambuco como marco da “institucionalização de uma sociologia das relações raciais no Brasil” (GUIMARÃES, 2004, p. 18).

Ainda no assunto das relações raciais, podemos citar as formulações de Oracy Nogueira (2006), mais especificamente o artigo em que este compara dois sistemas de relações raciais: o norte americano e o brasileiro, os quais o primeiro classifica o indivíduo tendo em vista a descendência, ou seja, a “origem”. Em contrapartida, a situação racial no Brasil é identificada a partir da aparência da pessoa. Em outras palavras, “preconceito de marca”, “preconceito de cor” (NOGUEIRA, 2006, p. 291-292). Entre as baianas de acarajé, a questão racial sempre é colocada em debate, visto que o Ofício está no conjunto dos patrimônios negros.

As discussões que abarcam a questão racial no Brasil são extensas e variadas, em suma, pontuamo-nas, pois os debates realizados pelas baianas de acarajé, que muitas vezes são organizados pela Associação, possuem um teor racial. Rita dos Santos chega a pontuar a instituição como espaço onde mulheres negras podem melhorar suas condições de vida e de trabalho. É comum nesses espaços escutar expressões como “nossa história negra”, “a cultura dos nossos antepassados”, entre outras que indicam certo perfil da ABAM como grupo do movimento negro.

Retornando à reunião da ABAM, Maura Cristina, que na ocasião era funcionária do Memorial das Baianas, profere algumas palavras para as baianas de acarajé, no intuito de

complementar a fala de Noélia. Segundo a primeira: “a gente faz política quando levanta da cama. Quando a gente conhece a nossa história, nós nos fortalecemos”. A história apontada aqui é a referente ao povo negro. Indiretamente, Maura apresenta no discurso dela duas questões fundamentais para a pesquisa de Jocélio Teles dos Santos (2005a): cultura negra e política. No estudo, o autor centra-se tanto na política oficial, nacional, internacional, quanto na local, no estado da Bahia. Jocélio Teles dos Santos (2005a) realiza uma análise por meio da análise de jornais e também dos discursos de militantes negros, com o objetivo de compreender a elaboração de atividades oficiais com a população negra. Este estudo abarca as décadas 1950 até 1990.

O estudo de Jocélio dos Santos é importante para esta pesquisa, por apresentar a construção da Bahia como símbolo da identidade negra. Segundo o autor, sua tarefa é perseguir a maneira como a cultura negra atravessa a formação das políticas oficiais. O mesmo escolheu a Bahia como centro da análise, no intuito de compreender o movimento político da produção de imagens de uma “Bahia negra”, que, atualmente, é vista como algo natural da identidade deste local.

A análise de Reginaldo Prandi (2008), no artigo *Converter indivíduos mudar culturas*, também compreende a questão da Bahia como lugar da cultura negra, dentro de um processo de valorização de elementos estéticos dessa cultura. Segundo o autor, a cidade de Salvador é muitas vezes denominada como “Roma Negra” e deve ser entendida como “berço do candomblé”, lugar por excelência da cultura dos orixás, exibindo suas características na comida, na música e na paisagem. Destaca, ainda, que basta apenas uma ida ao Dique do Tororó²¹², que apresenta grandes estátuas²¹³ de diversos orixás, para que o turista perceba a diferença entre Salvador e as demais cidades brasileiras.

²¹² O Dique do Tororó abriga o trecho inicial da Avenida Vasco da Gama, próximo ao Estádio Fonte Nova, em Salvador. Jussara Rêgo (2006) apresenta as transformações ocorridas nos usos, ao longo da história do Dique do Tororó. Nos dias atuais, depois de inúmeros aterramentos, há apenas parcela insignificante da sua constituição natural, porém revalorizada e com importante poder de atração pública, após obras urbanísticas realizadas pelo Estado. No decorrer do tempo, o Dique do Tororó teve diferentes significados e maneiras de utilização. Pode-se citar três grandes fases diferentes que se relacionam entre si. Primeiramente, a proteção contra possíveis ataques de guerra, importante barreira que dificultava a penetração na cidade, ainda no período da sua formação. Em outro momento, o Dique foi muito usado pelos devotos dos terreiros de Candomblé próximos ao espaço, onde eram realizadas oferendas a Oxum, Iemanjá e Nanã. Porém, mais uma reforma ocorreu e, por isso, os ritos do candomblé não possuem mais espaço, por causa das revitalizações e transformações urbanísticas realizadas. RÊGO, Jussara. *Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia*. In: Revista Geo Textos, Vol. 2, No. 2, 2006. pp. 31-85. Disponível em: < <http://portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038/2186>>. Acesso em: 18 out. 2013.

²¹³ A instalação das estátuas dos orixás ocorreu na revitalização do Dique, no ano de 1998, projeto político da prefeitura da cidade, com o apoio do governo estadual. Sobre os conflitos políticos religiosos na cidade de Salvador, ver: Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 11, 2009, Goiânia. Anais

O Brasil é um país católico em sua formação e constituição e, mesmo com o crescimento do número de seguidores das igrejas pentecostais e neopentecostais, não é possível identificar a construção de culturas evangélicas no Brasil oriundas dessas vertentes. O autor questiona onde se encontra essa presença protestante. Para Prandi, a cultura brasileira, é concomitantemente católica e possui diversos elementos da religião afro-brasileira, porém é ausente a característica evangélica. Diferente do candomblé, que se tornou cultura, as várias igrejas evangélicas não conseguiram produzir para o país nenhum bem cultural significativo.

Acreditamos que as igrejas evangélicas não produzem elementos culturais porque necessariamente ela desqualifica a cultura do outro. É possível que isso tenha relação com a ideia de conversão, própria dessa vertente religiosa, que visa sempre um abandono das práticas realizadas anteriormente e a incorporação de uma nova vida. Tal ideia não agrega, pelo contrário, apenas exclui. Para que esse grupo utilize o acarajé, necessariamente precisa excluir o acarajé de Iansã, ou seja, é preciso eliminar um sentido religioso, ligado às religiões afro e colocar um novo sentido, o de Jesus, relacionado às igrejas evangélicas. Nesse sentido, é um processo de ressignificação e reapropriação.

A expressão “Bahia Negra” faz sentido quando pensamos na formação da cultura brasileira e a inserção de elementos da cultura afro-brasileira, sobretudo, no sentido religioso neste processo. Segundo o autor, no Brasil é impossível citar a questão da cultura sem falar da presença de princípios religiosos de origem africana. Em nosso país, determinadas influências negras são antigas, nesse sentido, o autor destaca a língua, com a incorporação de palavras vindas com os incontáveis escravos. Dentre as contribuições mais novas, ganham destaque as religiões afro-brasileiras, que nasceram apenas a partir da primeira metade do século XIX.

Sua ocorrência verifica-se na música popular, na literatura, na culinária, no carnaval e na dança, também em práticas mágicas oferecidas como serviços a consumidores não necessariamente religiosos, mais um rico repertório de gostos e padrões estéticos. Também podem ser observados no jeito ‘diferente’ de encarar a vida (PRANDI, 2008, p.165).

A religiosidade afro-brasileira é compreendida como cultura e, dessa forma, é tratada pelo Estado brasileiro, demarcando assim, a importância da presença de elementos oriundos de tais religiões na cultura do Brasil.

O Reino de Deus no legislativo municipal: Bolinhos de Jesus, Orixás do Tororó e outras histórias. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

Disponível em: <http://abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/01/art_SANTOS_legislativo_municipal.pdf>. Acesso em: 28 out.2013.

O processo descrito por Prandi da cultura do Brasil, marcada por uma forte influência africana, deve ser entendida a partir dos conflitos e dominações presentes na história da população negra no Brasil. Se hoje discursos de políticos baianos apresentam, com orgulho, o candomblé como importante componente do turismo étnico, no passado casas de candomblé tinham espaço nas ocorrências policiais, como apresentou Jocélio dos Santos (2005a).

De acordo com Santos, o processo de constituição e afirmação das imagens da “Bahia negra” segue se estabelecendo gradualmente, entre dos anos 50 e o começo da Nova República, num espaço cheio de “tensões e ambiguidades nas relações entre as elites políticas e os próprios grupos e entidades negras, como os terreiros de candomblé e suas lideranças, e outras entidades culturais e políticas” (SANTOS, J. 2005a, p. 22). Para o autor, o contexto das leituras sobre o candomblé pode ser paradoxal, pois se por um ponto de vista este é compreendido como primitivo ou seita, em contrapartida há uma valorização deste como importante signo de uma baianidade, e, por isso, pode ser caracterizado como símbolo do patrimônio do Brasil.

O autor realiza uma análise das transformações das concepções sobre o candomblé no curso das décadas de 1950 e 1960 e o papel deste no seio da política oficial. É muito comum, porém, limitada, a visão de que nesse período as religiões afro-brasileiras só apareciam nas ações do Estado de controle policial. Para o autor, esse processo é mais complexo e leituras que só contemplam um dos lados são limitadas e simplistas. De fato, a prática policial era marcante, pois, para que as casas de candomblé funcionassem, era preciso uma certidão, era cobrada uma taxa e a aquisição de uma habilitação da Delegacia de Jogos e Costumes. Contudo, vale destacar que, na perspectiva oficial, as religiões afro-brasileiras não eram vistas como mera religião de negros. Estava em andamento a ideia do candomblé “como um ‘assunto de Estado’, traduzida através de um corolário de representações que já se encontravam presentes, desde os anos cinquenta, no próprio governo federal” (SANTOS, J., 2005a, p. 57).

Para exemplificar o processo apresentado no parágrafo anterior, Santos exhibe um acontecimento em novembro de 1952, na comemoração do aniversário de Mãe Senhora, ialorixá do conhecido terreiro Axé Opô Afonjá²¹⁴. O mais emblemático é que, nessa comemoração, estava presente parcela significativa dos devotos do candomblé, e, também, representação oficial do governo federal, como apresentou Mestre Didi.

²¹⁴ Sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ver o segundo capítulo.

O cinquentenário de orixá de Mãe Senhora foi comemorado de modo comovente, no barracão superlotado, [...] repleto de iguarias da cozinha afro-baiana, acompanhadas de gostoso aluá (ou aruá). A festa foi motivo de amplo noticiário de toda a imprensa baiana, e contou com a presença de delegações dos mais diversos candomblés da Bahia, vindos para saudar a Iyalorixá do Axé Opô Afonjá, de personalidades da vida intelectual, muitas delas vindas especialmente do Rio ou São Paulo, inclusive representações do Presidente da República Dr. Juscelino Kubitschek, e do Ministro da Educação Dr. Clóvis Salgado, nas pessoas do Dr. Pascoal Carlos Magno e do Deputado Celso Brant (SANTOS, Deoscóredes M. (Mestre Didi), 1988 apud SANTOS, J., 2005a. p. 57).

Segundo Santos, a participação de representantes oficiais na festividade fortalece as concepções de paradoxos sobre as religiões afro-brasileiras na sociedade. Se de uma forma a ida dos representantes do governo à festa no terreiro do Axé Opô Afonjá marca o processo de legitimação do candomblé, de modo geral, a liberdade religiosa era assegurada pela Constituição Brasileira, na qual os cultos afro-brasileiros tinham certa segurança. Em contrapartida, essa proteção legal esbarrava-se no fato de que os terreiros precisavam de uma permissão policial para a realização de cultos e festividades. A atuação policial era amparada se os cultos perturbassem a ordem pública os costumes da sociedade.

Do conjunto de elementos que formam a baianidade, o candomblé destaca-se, mas este não está sozinho. Santos aponta, também, a paisagem, a arquitetura, a capoeira, a culinária, o modo de vida do povo da Bahia, em outras palavras, o 'jeito baiano' como signos utilizados nos discursos do governo do Estado sobre o turismo oficial. O característico modo de vida do baiano pode ser compreendido a partir dos traços das culturas africanas com a cultura ocidental. Ao produzir textos sobre uma política de turismo, o governo do Estado da Bahia produz 'leituras culturais' que, de forma geral, exerceu um 'fascínio e atração' em todos aqueles que visitaram o Estado. A concepção era de que o conjunto dos elementos baianos derivava de uma herança africana e, conseqüentemente, eram basicamente populares. Santos aponta tais discursos do governo sobre a indústria cultural e o turismo como importantes argumentos na construção de uma Bahia para o Brasil e para o exterior nos primeiros anos da década de 1970.

O Ofício das Baianas de Acarajé compõe o conjunto de símbolos usados para a construção de uma identidade. Este é patrimônio cultural, nacional e estadual, porém há uma dimensão política nas relações sociais empreendidas pelas baianas de acarajé. As questões políticas ganham mais força nos espaços de representação destas que são: a Associação das Baianas de Acarajé e a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro. Michel Agier (2000) destaca o papel desempenhado pelos grupos culturais na formação de uma identidade negra e o uso político dessa identidade. O autor está analisando especificamente o bloco afro baiano

Ilê Aiyê, porém, quando se refere à atuação dos grupos culturais na política, este amplia o campo de observação.

Agier (2000) apresenta que na Bahia há um mundo cultural tradicional denominado afro-brasileiro. Fazem parte desse mundo o candomblé, a capoeira, os afoxés e estes são investidos “pelas redes de caráter étnico-político”. O campo do candomblé vive uma politização, que pode ser observada pela formação de comitês de defesa, pela presença de militantes políticos negros atuando nos terreiros de candomblé. A politização deste campo não ocorre de forma homogênea. Há terreiros que se concentram no empenho pela sobrevivência das culturas africanas no cultos, como o Axé Opô Afonjá, há também, os que concentra-se na resistência negra, como, por exemplo, o Bogum e o Casa Branca, porém, eles não são menos étnico-políticos (AGIER, 2000).

Sobre o movimento de reafrikanização, o autor salienta a importância que possui e o espaço ocupado pelos grupos culturais no movimento negro brasileiro na atualidade. A partir da metade da década de 1970, os blocos de carnaval afro-brasileiros representam posições de grupos culturais que trabalham nas lutas no movimento negro. Nesse sentido, nossa análise aqui não é sobre a dimensão meramente cultural que o Ofício das Baianas de Acarajé representa, mas, sobretudo, sobre a dimensão política desta prática cultural. As entidades aqui estudadas são grupos com forte atuação política e social, inserindo-se no movimento de fortalecimento da identidade negra por meio da valorização da cultura afro-brasileira e em defesa dos direitos das mulheres que trabalham com as comidas afro-baianas.

3.1 Associação das Baianas de Acarajé

Na tarde de 19 de abril do ano de 1992, no bairro de Garcia, na cidade de Salvador, na Bahia, reuniram-se 20 pessoas para fundarem a Associação das Baianas de Acarajé da cidade de Salvador²¹⁵. Dentre os objetivos propostos pela entidade, estavam: fornecer “aos

²¹⁵ “Em 1998 atendendo a reivindicações das baianas de outros municípios, promovemos uma alteração estatutária, passando esta a atender a todo o Estado da Bahia” (ABAM, 2011, p. 2), como consta no projeto “Ancestralidade nas Escolas” elaborado pela Associação e enviado ao Secretário Municipal de Educação, Cultura, Esporte e Lazer de Salvador, em março de 2011. Tal projeto contempla objetivos previstos no último Estatuto da Associação, presentes no segundo artigo, sobretudo, na letra “j”: “integrar os associados entre si e aos estudantes secundaristas, universitários, profissionais liberais, turistas e demais autoridades governamentais”.

consumidores um melhor padrão de qualidade e de higiene, assim como a padronização das vestimentas, tabuleiros e pontos de vendas das baianas, com a realização de cursos de formação profissional, moral e econômica, além da gerência dos respectivos produtos comercializados; outro objetivo seria representar, junto às entidades municipais e estaduais, os interesses da categoria” A diretoria foi composta por sete pessoas, todas mulheres. Para a função de presidente e vice presidente foram eleitas Rosineide de Almeida Farias e Clarice de Souza dos Santos, respectivamente.

A ata de fundação destaca que a diretoria foi escolhida por unanimidade, por meio de uma votação no dia da fundação. A ata previa a duração de três anos para cada diretoria, porém, não ficaram registradas as possíveis reeleições. Ainda nesta reunião, a presidente eleita apresentou o Estatuto da entidade. O documento passou por votação e, subsequentemente, pela aprovação dos presentes membros. Ao final da ata, há a identificação de todos os membros da diretoria, eleita com nome, número de registro civil, cadastro de pessoa física (CPF), endereço completo e assinatura. O documento está com marcas causadas pela ação do tempo e manuseio, possui também, certas rubricas em todas as páginas e, por fim, o carimbo do cartório no qual a entidade foi registrada.

Ao longo do trabalho de campo, realizei inúmeras visitas à sede²¹⁶ da ABAM, no Pelourinho, Salvador. Sempre bem recebida, conversava com duas integrantes da entidade que se mostravam interessadas pela pesquisa. Em uma das minhas visitas, tive a oportunidade de consultar toda a documentação escrita da entidade em questão. Atas, abaixo assinados, documentos de prestação de contas, reportagens, contratos firmados com secretarias e empresas privadas, fichas de registro das Baianas de Acarajé, Receptivos e Mingau.

Com a possibilidade de acesso, retornei quase todos os dias de campo à sede da ABAM, reforçando, assim, uma relação com o grupo, pois como coloca Roberto Da Matta (1973) “só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado” (DA MATTA, 1973, p. 8). Fiz um acordo com a atual presidente da entidade, no qual ela se comprometia a autorizar minhas consultas à documentação e, em troca, eu digitalizava a documentação da entidade, podendo, ainda, usá-las. Firmamos uma espécie de contrato informal, em que havia um comprometimento de ambos os lados.

Para Michel Agier (2010), a inserção no campo e a construção de vínculo com os integrantes do bloco afro Ilê Aiyê para a realização do trabalho etnográfico foi complexo. O grupo é conhecido por só aceitar negros nos desfiles, porém, a concepção de negro utilizada

²¹⁶ Atualmente, a sede da entidade fica na Rua J. Castro Rabelo, 08- 1º andar – Pelourinho, Salvador, BA.

por eles extrapola a questão da cor da pele²¹⁷. A situação de pesquisador francês branco poderia ser um empecilho nessa trajetória, porém o autor encontrou maneiras de entender porque o grupo só queria negros. Nas palavras dele:

Porque o Ilê Aiyê era conhecido como sendo um grupo que não quer brancos, mas eu me dei conta de que os brancos que eles não queriam eram os brancos da Bahia. O ponto crítico são as relações raciais na Bahia daquela época; o que eles faziam era um modo de dizer: “Queremos um espaço fora das relações raciais da Bahia”, foi isso que as pessoas chamavam de “racismo ao avesso”. Eu entendi que quando eles diziam “não queremos brancos”, eles não queriam as relações raciais da Bahia.

Na obra *Antropologia do Carnaval*, Agier oferece uma análise referente ao bloco afro baiano Ilê Aiyê. Dentre os pontos destacados estão: a fundação e seus conflitos; a estrutura e os papéis desempenhados pelos integrantes do bloco, como também, relações sociais estabelecidas entre estes; o fortalecimento da identidade negra no Bloco, principalmente no processo de reafirmação do carnaval baiano, que ocorreu a partir na década de 1970; além da função social étnico política do bloco. De modo geral, o livro traz um aparato do que é Salvador, com as marcas históricas e descrições etnográficas sobre os diversos festejos de rua. Na análise do autor, o sentido do carnaval excede a dimensão ritual, apontando, assim, esse espaço como produtor de identidades.

Seu trabalho etnográfico é repleto de detalhes, principalmente sobre o carnaval baiano, centrado na participação do Bloco Ilê Aiyê. O autor realiza uma análise da atuação do grupo que compõe o bloco afro, na dimensão política e social, extrapolando o espaço do carnaval e fornecendo exemplos de projetos pedagógicos e políticos direcionados para a população negra, visando atender a demanda desta. O bairro da Liberdade, espaço da formação do Bloco, também é central no estudo, tal como todo o contexto urbano em que este atua.

O conjunto de bairros soteropolitano da Liberdade é analisado por Agier em diferentes textos. No artigo *Lugares e Redes: As mediações da cultura urbana*²¹⁸, ele apresenta a complexidade das relações sociais e as funções desempenhadas pelos indivíduos que interagem neste bairro, utilizando, assim, o conceito de redes. O autor retorna ao século XIX para explicar a formação do bairro e avança nas análises, chegando aos anos setenta do século XX, época em que Liberdade foi “o local em que os jovens negros - com certa educação formal- começaram a trabalhar nas empresas do polo petroquímico da Bahia e inventaram o

²¹⁷ A concepção de negro passa pela questão de envolvimento social do indivíduo. Ver página 81.

²¹⁸ Trecho em língua original: Lugares y redes. Las mediaciones de la cultura urbana.

bloco carnavalesco Ilê Aiyê. Desenvolveu-se ali um discurso culturalista e político-africanista e negro”²¹⁹ (AGIER, 1995, p. 3, tradução nossa). Em outro artigo, *Lógica da diferenciação social*, o autor examina as trajetórias profissionais de certos indivíduos que vivem no bairro da Liberdade, com o intuito de colocar essa pesquisa no contexto das transformações globais na sociedade urbana da Bahia e, em especificamente, no bairro analisado (AGIER, 1990).

No livro *Antropologia da cidade*, o autor além de apresentar detalhes de suas pesquisas etnográficas em diferentes lugares do mundo, também cita a realizada cidade de Salvador, ou melhor, a da Liberdade. Tal região é definida, muitas vezes, como possuindo um determinado tipo social, racial e cultural, sendo denominado como bairro negro, ainda que as estatísticas apontem a mestiçagem como dominante. É identificado como bairro ‘proletário’ ou miserável, contudo congrega há mais de cinquenta anos uma considerável população de operários que vivem a ascensão social. Outro ponto importante é que, desde a década de 1970, ele é intitulado como “um dos ‘maiores bairros negros fora da África’ pelos grupos carnavalescos negros que se formaram na Liberdade. Esse movimento favoreceu a criação de lugares com ar ‘étnico’” (AGIER, 2011, p. 69-70).

Um dos elementos mais polêmicos do Ilê Aiyê é o fato de permitir apenas a presença de negros em seus desfiles. A concepção de ser negro, defendida pelos dirigentes do bloco, tem uma dimensão social: ter a pele escura não quer dizer que o indivíduo irá entrar, é preciso ter um envolvimento social com as causas defendidas por eles. É necessário construir relações, ter uma verdadeira inserção nas lutas e projetos do bloco. Nesse sentido, a definição de quem é negro, para entrar para o Ilê Aiyê deve ser compreendida como um posicionamento político e social. Segundo o autor, “a experiência do Ilê Aiyê aparece nesse contexto como uma modalidade de posicionamento político, em vez de como um retorno à etnia” (Id., 2000, p. 197).

O autor apresentou a inserção do mesmo no processo de aproximação do grupo, pontuando os momentos informais de diversão e o envolvimento, na tentativa de compreender a posição escolhida por eles de só aceitar negros no bloco. Por toda essa complexidade, os integrantes do bloco e o pesquisador firmaram um contrato, nesse caso formal, pois houve uma reunião para discutir tal assunto, que foi essencial para dar início à sua relação com o grupo do Bloco Ilê Aiyê.

²¹⁹ Trecho em língua original: “[...] el sitio donde los jóvenes Negros, con alguna educación formal, que comenzaban a trabajar en las empresas nacientes del polo petroquímico de Bahía, inventaron la comparsa carnavalesca Ilê Aiyê. Se desarrolló allí un discurso culturalista y político -- africanista y negro”.

Em entrevista à Revista de Antropologia da USP, o autor expôs como foi o contrato. O compromisso dele era construir o acervo do Ilê Aiyê, em troca o grupo deixaria o autor o acompanhar e o mais importante, “não me disfarçar de negro, mas acompanhar o trabalho e ir a qualquer lugar que necessitasse ir até as pessoas, poder entrevistar” (AGIER, 2010, p. 817). Nesse sentido, o que propus para Rita dos Santos, presidente da ABAM, faz parte do compromisso necessário neste tipo de relação: a ideia de retorno que o pesquisador deve procurar fornecer ao grupo, sendo sempre uma relação de trocas. Este ponto é importante na observação participante. Conforme vimos no segundo capítulo, apresentamos a dimensão das relações estabelecidas no desenvolvimento trabalho de etnográfico com as baianas de acarajé.

Rita expôs diversas questões enfrentadas pela entidade ao longo dos anos, além de falar do seu envolvimento pessoal com a entidade e, conseqüentemente, sua inserção no ofício²²⁰. Ela apresentou o processo de criação da instituição, esta explica:

A ABAM foi criada na casa da Clarice lá em Itapuã, porque a mãe da Clarice era baiana de acarajé e naquela época só existia o culto afro para administrar isso, porque o Culto Afro é uma entidade que tem mais de sessenta anos e que cuida dos terreiros e também agregava as baianas porque, naquela época, baiana de acarajé só podia ser de terreiro, então, baiana para vender na rua tinha que ser do Culto Afro. Só que eles tiveram um problema: eles pegaram as carteiras de trabalho das baianas e assinaram. Carteira assinada você tem direito a INSS²²¹. Um dia a mãe da Clarice ficou doente e a Clarice foi para o INSS com a mãe dela, chegou lá, apresentou a carteira da mãe dela assinada, queria todos os direitos, o INSS falou não. ‘A senhora recolhe o INSS?’ ‘Não, mas minha carteira está assinada’. A Clarice não era baiana de acarajé, mas ficou revoltada, lutou muito. Clarice se revoltou, brigou muito com o Culto Afro. [...] Então, ela resolveu abrir a associação. Ela disse que: ‘um dia eu vou abrir uma associação para dar melhores recursos às baianas’. Foi por isso que a associação foi fundada: por causa dessa briga que a Clarice teve com o Culto Afro e o problema da mãe dela junto ao INSS²²².

No quarto artigo do Estatuto, encontram-se os objetivos da Associação, dentre estes: representar os associados, diante das autoridades, visando à “defesa de seus direitos e reivindicações”; organizar as baianas de acarajé, com o intuito de conquistar melhorias nas condições de trabalho; gerar recursos dedicados à “assistência, à saúde, educação e ampliação dos negócios das Baianas” de acarajé.

Cabia também a esta entidade, segundo o seu Estatuto, promover diálogos entre os membros da entidade, através da produção, por meio da organização de “atividades

²²⁰ No presente capítulo há diferentes discursos proferidos por Rita dos Santos.

²²¹ Ministério da Previdência Social.

²²² Rita deixou claro que a instituição não tem condições para pagar o INSS para as baianas de acarajé, até porque a associada paga uma taxa mensal de sete reais. Para ter direito a aposentadoria, ela tem que contribuir. Porém, há um trabalho de apoio, uma parceira entre INSS e ABAM, em que a categoria de baiana de acarajé é reconhecida junto ao INSS. Há, também, palestras sobre aposentadoria e a importância da contribuição.

recreativas, culturais e profissionais destinadas a intensificar a solidariedade e melhorar o padrão dos serviços que prestam à população”; fiscalizar as atividades das baianas, com o objetivo de prevenir qualquer tipo de ação que agrida ou polua e, quando necessário, denunciar aos órgãos competentes e, por fim, relacionar-se com outros segmentos da sociedade, sempre representando a categoria junto a estes em projetos que visem a consolidação da “ética, da democracia e justiça social”.

Ao longo do trabalho de campo, percebi que as narrativas construídas por muitas baianas de acarajé indicavam as ações da ABAM, que possuem relações com os objetivos apresentados no Estatuto. Dentre as questões mais comuns, presentes nas narrativas das associadas à entidade que escutei em Salvador, estão as sobre as licenças fornecidas pela prefeitura de Salvador e necessária para a atuação das baianas de acarajé nos locais públicos. Sobre a dificuldade de conseguir a licença, o preconceito que sofreu por ser homem e o apoio da ABAM o baiano de acarajé Cuca destaca:

Eu lutei muito para ficar nos pontos. Todos os meus pontos foram licenciados pela prefeitura. Essa luta veio, agradeço muito a Associação das Baianas, especialmente a uma baiana chamada Clarisse, que fez o meu primeiro cadastro. Na época eles [prefeitura] não liberavam cadastros para homens trabalharem no tabuleiro.

Cuca salienta o excesso de preconceito que este viveu por ser homem, num ofício majoritariamente ocupado por mulheres. O mesmo destaca que o trabalho da comercialização das comidas de tabuleiro é algo familiar: ele começou a trabalhar com acarajé ainda na infância, quando ajudava à sua mãe. Nesse sentido, ele aponta para um tempo passado, em que ele era o único homem baiano de acarajé. Ele realiza uma comparação, um tempo onde sofria preconceito e agora que já tem outros homens no ofício.

Nas palavras de Cuca: “eu estou com trinta anos de acarajé, eu comecei com doze anos, trabalhando com a minha, que minha mãe também é do acarajé, e com dezessete eu coloquei o meu ponto de acarajé”. Sua fala destaca o papel da ABAM no processo de obtenção das licenças dos seus pontos. Atualmente, Cuca possui três pontos em Salvador, nos bairros de: Ondina, Barra e Rio Vermelho. Toda sua família tem no acarajé a fonte de renda. Atualmente, as quatro filhas do baiano Cuca fazem um sistema de rodízio nos três pontos dele e ele sempre escolhe um onde fica mais.

Ele também destaca outras mulheres da família que possuem posição no ofício em questão. Na sua família, “todos vendem acarajé e todos trabalham com ele, minha mãe, minha avó, minha tia, minhas irmãs mais velhas e eu, todos os filhos foram criados no acarajé e todos vendem acarajé, tanto os homens como as mulheres”. E ainda complementa: “minha

mãe já tem 50 a 60 anos de acarajé, é viva e vende, prepara a venda dela toda ainda, passou para as filhas. Eu tenho irmãs que tem pontos”. Para ele, o ofício “veio da família, da família toda, ninguém é empregado assim de firma”.

Como foi apresentado no capítulo anterior, o homem que exerce uma função de líder num tabuleiro de acarajé tem sua legitimidade assegurada, pois seu papel é de conservar o ofício na família, é uma questão de legado familiar. Gerlaine Martini (2007) apresenta que a legitimidade deste homem “não vem do transformar-se em feminino, mas do perpetuar uma tradição vinda de família e protegida por uma divindade ancestral feminina” (MARTINI, 2007, p. 66). Bitar (2010), no trabalho etnográfico dele, acompanhou um baiano de acarajé, Jay, que, num dado momento, mencionou a questão familiar. Segundo ele, “Eu me formei, jamais eu pensei que seria administrador de ponto de acarajé, mas está no sangue mesmo, na natureza, origem, avó, mãe, sucessivamente” (BITAR, 2000, p. 85).

Ao narrar sobre o aumento do número de homens no ofício, o baiano de acarajé Jay apresenta uma crítica à Associação das Baianas de Acarajé, pois para ele a entidade deveria incluir baiano de acarajé em suas chamadas. Segundo ele mesmo, tendo um crescimento no número de baianos de acarajé, a ABAM não inclui o masculino “na escrita, nos festejos, não tenha ainda baianos e baianas, não tem” (BITAR, 2000, p. 85). Cuca também tece suas críticas à Associação, mas antes apresenta elogios.

De acordo com Cuca, este é associado a ABAM, desde o início da entidade que a conheceu numa reunião.

Uma reunião que teve no centro de convenções, eu fui justamente por isso, a presidente chamada Clarice [já foi presidente da ABAM], ela disse que ia lutar para ter o meu registro de homem vendendo, porque assim como tinha mulher prefeita, tinha polícia, tinha PM e também ia ter baiano de acarajé. E ela lutou e conseguiu me registrar. Depois de mim veio vários, mas agora assim, em matéria de ser mais velho, de enfrentar muita coisa é eu mesmo, não tem nenhum, eu enfrento, eu frequento muitas festas boas, faço muito evento então eu sou conhecido mesmo há muito tempo.

É importante notar a relação que Cuca estabelece com a Associação, pontuando, a luta e a vitória estão consolidadas com o sucesso no ofício. Para ele, a criação da Associação foi boa, “foi bom porque ela conseguiu legalizar algumas coisas, tanto das baianas quanto dos baianos, porque muita coisa não tinha, mas se a gente não lutar por fora, a ABAM não dá conta”. Ele destaca o fato de a entidade ter uma atuação limitada, mas que legitimou importantes questões para os associados.

Baiana e Baiano são expressões presentes no novo Estatuto da ABAM, do ano de 2003, apresentando que o homem poderia sim ser associado da entidade. De acordo com o

artigo 9º: “Podem ingressar na ABAM, como sócios, os seguintes profissionais. I- Baiana e Baiano de Acarajé; II- Baiana e Baiano de Mingau; III- Baiana e Baiano de Receptivo; IV- Baiana e Baiano de ‘tabuleiros similares’: Beiju, Cocada, Pamonha, Pipoca”. O fato de a ABAM aceitar homens como sócios a insere num processo em que os baianos buscaram espaço num Ofício predominantemente feminino. Lody (1979), ao descrever o trabalho das vendedoras da comida afro-baiana, no Rio de Janeiro e em Salvador, destaca o vínculo destas com as casas de candomblé. De fato, no decorrer da apresentação o autor só faz referência ao gênero feminino.

De acordo com Borges, não é possível afirmar o momento exato em que os homens se iniciaram na comercialização das comidas baianas no tabuleiro, porém o autor destaca que no começo o fato foi tratado com estranheza, sobretudo, pelo “dirigente da Federação do Culto Afro Brasileiro, que se recusou a fornecer o registro a Gregório dos Santos Bastos, que tem um ponto de venda em frente ao Shopping Barra” (BORGES, 2008, p. 44). Para a autora, o fato de a FENACAB não associar homens reforça o conjunto de dificuldades que os homens tiveram que passar. O argumento apresentado pela entidade era que no candomblé não se admitia que um homem ocupasse tal cargo, pois era trabalho exclusivamente de mulher.

Segundo a autora, com base na Pesquisa de Opinião de Jussara Argollo é que a posição tomada pela entidade estava apoiada numa argumentação de cunho econômico, tentando criar uma reserva de mercado. Contudo, esta hipótese não foi confirmada, nem mesmo descartada, pois, de acordo com Borges, o representante da Federação não quis comentar o fato, argumentando que a fundamentação da questão era de caráter religioso e não econômico. A suposta posição da instituição, que colocou como argumento o religioso, é possível, se pensarmos que esta tem como principal função questões de religiosidade afro-brasileira, sobretudo as do candomblé e umbanda. Como nos referimos anteriormente, a Federação, no passado, associava baianas de acarajé porque estas eram filhas-de-santos em diversos terreiros e trabalhavam com comida de trabalho para juntar dinheiro para “fazer o santo”²²³. No universo simbólico do candomblé, a questão do gênero possui um sentido próprio, que tem ligação direta com a hierarquia, ou seja, o sexo influencia na estruturação dos cargos e funções desempenhadas no terreiro. Patrícia Birman (1995) identifica um *ethos* próprio do grupo do candomblé, tal como as maneiras de organização que predominam nas casas de candomblé e que estão, nos fundamentos, profundamente ligadas à questão do gênero (BIRMAN, 1995). A autora esclarece que a ideia de possessão, presente no candomblé, é

²²³ Sobre a expressão “fazer o santo”, ver segundo capítulo, nota 168.

própria do gênero feminino. Para tanto, apresentou uma discussão acerca da supremacia feminina nesse universo religioso²²⁴. Seu trabalho consiste, basicamente, em entrelaçar as “identidades religiosas com as identidades de gênero e as modalidades de possessão” (Ibid.)

3.2 Casas de Axé e filhas de Iansã: a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro e as baianas de acarajé

No início do trabalho de campo, em Salvador, nas minhas conversas nos tabuleiros, descobri que a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro cadastrava baianas de acarajé²²⁵. Porém, ser cadastrada em uma entidade não exclui o cadastro da outra. Nas narrativas das baianas, era muito comum a filiação em ambas as entidades. A baiana de acarajé Tânia contou que sua mãe, quando trabalhava, era associada da FENACAB, sendo ela própria associada das duas. De acordo com ela:

Bom, aqui, antes da Associação das Baianas de Acarajé: a ABAM, existia o Culto Afro-Brasileiro, mas o Culto Afro-Brasileiro o nome já está dizendo. Afro é e sempre foi mais ligado ao candomblé porquê? Por que a baiana que ia ao ponto ia ordenada pelo seu orixá, ela se iniciava no candomblé e o orixá, o dono da cabeça dela, é que determinava o que ela iria fazer para manter ele. Porque a iniciante no candomblé ela tem que manter depois de certo tempo, é tipo uma graduação de seu santo que ela tem fazer roupa, dá festa, dá comida e muitas não tinham condições, não tem muitas pessoas até hoje não têm ,recebem até ajuda de amigos. Então, assim, o dono da cabeça dessa iniciante é que determinava no jogo, a mãe de santo, a *Ialorixá* joga, vai lá joga e determina do que aquela iniciante vai trabalhar para manter, vender fazer alguma coisa para manter a festa para, manter o orixá dela.

Porém, Tânia complementa que mesmo sua mãe sendo associada do “Culto Afro-Brasileiro”, a entrada da primeira no ofício se deu por necessidade financeira advinda da

²²⁴ Birman (1995) reafirma relação lógica no plano simbólico do candomblé entre o feminino e a possessão, mas não uma relação de prescrição no plano normativo entre as categorias de feminino e masculino. Porém, não determina o “pólo oposto ao masculino como aquele que necessariamente deve ser ocupado por mulheres – nos termos do candomblé [...]. Em termos da lógica simbólica que assim se produz, verifica-se a presença de um enorme campo de virtualidades, em que o feminino apresenta-se na constituição de diferentes papéis de gênero (BIRMAN, 1995, p. 88).

²²⁵ É importante destacar que uma das diferenças significativas entre a ABAM e a FENACAB é que a última só cadastra pessoas que trabalham com a comercialização de comida baiana em tabuleiro, excluindo, por exemplo, as baianas de receptivos. A Federação é uma instituição de cunho religioso, centrada nas religiões afro-brasileiras, nesse sentido, começou a agregar baianas de acarajé, pois, no passado, baiana de acarajé era sinônimo de filha-de-santo.

criação dos filhos e não de uma necessidade de “manter a festa para manter o orixá dela”. A baiana ainda explica o porquê de ficar associada às duas entidades e como a ABAM atua, “é a Associação de baianas que intervém pela baiana para tentar organizar, reorganizar, organizar a baiana e mantê-la no seu ponto. Ai fizemos, eu fiz a carteirinha da Associação das Baianas e fiquei com o Culto Afro por causa do axé”.

Tânia ainda complementou, apresentando como a entidade agiu. Na verdade, ela realiza uma comparação entre a ABAM e a FENACAB. Quando fala da ABAM, utiliza o verbo na primeira pessoa do plural: “legalizamos tudo, foram mapeadas todas as baianas da cidade que levou, que a Associação levou os documentos para a SESP²²⁶ para poder legalizar a baiana no seu ponto”. Sua crítica em relação à atuação da FENACAB.

O Culto Afro é mais ligado a quem é do axé, então, assim não tinha estabilidade como a Associação de Baiana tem de organizar e brigar pela baiana. Se a SESP chegasse, nessa época do culto afro e dissesse [...] que ia levar ou jogar o seu tabuleiro no chão. Acabava jogando, nós não tínhamos o respaldo que nós temos hoje. Hoje nós temos alguém que pode brigar e discutir pela gente.

Não tenho a pretensão de fazer uma crítica à atuação da FENACAB, mas sim apresentar as formas de ação e articulação das duas entidades representantes das baianas de acarajé. Como o próprio nome indica, a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro realiza um trabalho direto com os líderes de centros de Umbanda e terreiros de Candomblé. Segundo o Boletim Informativo de 2012²²⁷:

A Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro, fundada em 24 de Novembro de 1946, hoje entidade de Utilidade Pública Municipal e Estadual, registrada no Conselho Nacional de Assistência Social, congrega as Casas de Culto a nível Nacional e Baianas de Acarajé regidas pela Constituição Estadual de 1989, Artigo 275 que oficializa a Bahia como o primeiro Estado a conhecer o Candomblé como religião. A FENACAB hoje tem 5.440 casas filiadas a nível nacional e internacional, com Coordenações Estaduais [...] e hoje já oficializada Coordenações Internacionais em Portugal, Argentina, Suíça²²⁸.

As Baianas de Acarajé fazem parte do conjunto que congrega também “Casas de Culto”. No Estatuto da entidade é possível identificar seus objetivos essenciais como o “de resgatar, preservar e divulgar a Religião Afro-brasileira, visando à manutenção cultural,

²²⁶ Secretaria Municipal de Serviços Públicos (SESP).

²²⁷ Boletim em anexo.

²²⁸ Não discutiremos aqui a atuação da FENACAB na sua principal função, que é a filiação de Casas de Candomblé. Abordamos tal entidade aqui, pois esta se coloca como uma representante das baianas de acarajé.

moral e à preservação da essência fundamental da tradição religiosa”. Nesse sentido, o trabalho substancial da Federação é direcionado à religião afro-brasileira.

O objetivo proposto pela FENACAB tem como base a preservação da tradição religiosa afro-brasileira, que tem como referencial de essência a própria África, ou melhor, a África mítica. A entidade aqui apresentada foi fundada na Bahia, lugar privilegiado do candomblé. Ela pode ser apresentada como “Roma Negra” e, também, “Meca da Negritude” (PINHO, P. 2004, 2010), referencial do candomblé no Brasil e no mundo. Do conjunto de países que participaram da diáspora negra, o Brasil foi o que melhor ‘conservou’ a tradição africana. Tal imagem tornou-se propaganda que atrai incontáveis turistas, principalmente para a Bahia. O mito da “Mama África”, analisado por Pinho, é a base para a construção da Bahia como Estado do Candomblé. Na Bahia e em alguns países do continente africano, foram buscados o processo de reafricanização do candomblé. De acordo com Capone (2009), a reafricanização é um movimento que ocorreu no Brasil e intensificou-se na década de 1970. O objetivo era uma incessante procura das tradições africanas, que podiam ser encontradas tanto na África como na Bahia, nos terreiros tidos como tradicionais, pois estes “conservaram” as práticas religiosas africanas.

A procura por raízes africanas torna-se importante, pois, como salientou a autora, um terreiro tradicional da Bahia é aquele que preservou a África. Capone exhibe argumentos de representantes do terreiro Axé Opô Afonjá, que colocam que é necessário observar o Brasil, para, assim, compreender a ‘África’, pois aqui a verdadeira tradição africana foi mantida. Apenas, o Brasil, ou melhor, os terreiros nagôs tradicionais, é que pode, atualmente, restaurar a tradição perdida pelos povos africanos.

A África, então, parece existir apenas no Brasil, encarnada nos zeladores da tradição, sejam eles chefes de terreiros ou antropólogos. O debate sobre o berço da ‘verdadeira’ tradição está no centro do atual movimento de reafricanização, dividido entre a busca direta da África em terra africana e a mediação dos africanos que a trouxeram para o Brasil (os cursos de língua e civilização iorubás). O que está em jogo aqui é o monopólio dessa África mítica, bem como o direito de explorar seus fundamentos para afirmar sua fidelidade à tradição (Ibid. p. 293).

De acordo com o Boletim Informativo (2012), as ações da Federação destinam-se, sobretudo, a atender demandas dos líderes e frequentadores dos cultos de religiões afro-brasileiras. Com mais de 65 anos de atuação, a entidade exhibe inúmeras conquistas internas, como, por exemplo, a atuação internacional desta com a política oficial, citando como exemplo, a aprovação pela Assembleia Legislativas do Estado da Bahia, do dia 24 de novembro como “Dia dos Sacerdotes e Sacerdotisas da Matriz Africana”.

Novamente, devemos perceber que a entidade religiosa possui também forte atuação política e cultural, recorre à esfera política e cultural para legitimarem o candomblé, como, por exemplo, na aprovação apresentada anteriormente. Ao analisar o papel desempenhado pela religião, sobretudo a afro-brasileira na vida de imigrantes brasileiros na Alemanha, Bahia (2012) destaca a dimensão da produção simbólica e cultural presentes na esfera religiosa e resalta as “relações entre esta produção e a construção de referências para o processo de autoidentificação étnica” (BAHIA, 2012, p. 232). Salienta a importância da participação de líderes religiosos em eventos culturais e políticos, extrapolando a atuação apenas no meio religioso, atuando em lugares e comemorações públicos considerados como parte de uma cultura negra.

A autora apresenta como os bens culturais brasileiros são usados na Alemanha por muitos emigrantes, mesmo quando este possui um trabalho formal, utiliza como renda auxiliar o trabalho com a cultura brasileira, como, por exemplo, em escolas de dança, música e capoeira. De modo geral, “a religião vai na bagagem dos brasileiros, quer como símbolo de fé, quer como ‘capital’ étnico e identitário” (Ibid. p. 232) . O candomblé pode ser concedido como *locus* de fortalecimento de uma identidade negra. Nesse sentido, o líder religioso busca sua legitimidade, mantendo ligação com o Brasil, que é o espaço de referência da africanidade.

Bahia, ao indicar os motivos que levam os alemães a procurarem o candomblé, apresenta o caso dos “*afrodeutsch*”, negros, descendentes de africanos que nasceram na Alemanha e que procuram esse vínculo religioso na tentativa de encontrar uma África, uma identidade negra: o candomblé como espaço para encontrar uma cultura original. O mais interessante é que o Brasil é tido como espaço que conservou o candomblé de origem, diferente da própria África, que é apresentada pelos próprios “*afrodeutsch*” como cristianizada e islamizada. Pois, conforme vimos, no Brasil ocorreu o processo de reafricanização do candomblé (CAPONE, 2009).

O movimento de reafricanização do candomblé teve como objetivo principal a restauração de laços “quebrados” com uma cultura africana e a reconstrução deste vínculo era necessária para assegurar sua tradicionalidade (Ibid.). Os meios desse processo no Brasil foram diversos e distintos, dentre eles estão: realização de cursos de iorubá, combate ao sincretismo, visitas a determinados países do continente africano, buscas por aprender o método da adivinhação pelos odùs, que já havia sido deixado, “redescoberta de um complexo cultural de base que unifica as diferentes experiências religiosas de origem africana” (Ibid., 2009, p. 295). No sudeste, esse processo ocorreu especialmente por meio dos cursos de língua iorubá e adivinhação, já no nordeste, concentrou-se na busca entre os terreiros de candomblé pela pureza africana e pela tradicionalidade.

No Boletim da FENACAB, há uma apresentação sobre a comemoração do Dia da Baiana de Acarajé, “25 de Novembro, Dia da Baiana, o Cartão postal da cidade de Salvador”²²⁹. A frase, contida no documento chama atenção pelo seu conteúdo, pois apresenta a baiana de acarajé como cartão postal, ou seja, símbolo de Salvador, para não falar símbolo da Bahia. É importante resaltar que essa imagem de baiana de acarajé que temos hoje é fruto de construções históricas de um esforço de estabelecer uma identidade baiana.

O processo de formação dessa identidade baiana é analisado por Osmundo Pinho (1998), que tem como ponto principal os escritos de Jorge Amado e uma determinada literatura tradicional de glorificação da cultura baiana. Para o autor, a consolidação da imagem que temos atualmente da Bahia foi construída e ainda é, principalmente pela mídia, buscando um referencial africano e tradicional do tempo do Brasil Colônia.

Pinho mostra que tal cultura não é o fruto natural de anos de estagnação econômica e isolamento cultural, porém é, de fato, um “aparelho de interpretação e definição de uma realidade social cruel e violenta, magicamente transformada em festiva e autoemulativa” (PINHO, O., 1998, p. 11). O autor conclui seu texto destacando o que representa a cultura política e seus usos.

Ao invés de um objeto natural e resultante da expressão espontânea de uma população considerada o modelo de "cultura baiana", como um repertório de traços mais ou menos arbitrários, é um objeto discursivo construído e repostado como argamassa ideológica para a Bahia como comunidade imaginada e como "dissolvente" simbólico de contradições raciais, de modo a concorrer para a construção do consenso político (hegemonia), base para a dominação (Ibid. p. 11).

A questão da baiana de Acarajé como Cartão Postal da cidade de Salvador, presente no Boletim da FENACAB, insere-se num contexto maior e mais significativa da construção da baianidade, que busca legitimar símbolos da cultura baiana e a imagem da baiana de acarajé está inserida no conjunto de tais símbolos. Patrícia Pinho (2004) na análise sobre a cultura negra na Bahia, formada por meio de processos dinâmicos ocorrido no interior do sistema do Atlântico Negro, principalmente as representações dos blocos afros da Bahia, identifica a baiana de acarajé e as comidas de tabuleiro como produtos negros que fazem parte das trocas simbólicas estabelecidas entre países da diáspora africana.

De acordo com Pinho, a cultura negra de Salvador faz parte, no quadro da cultura negra mundial, como produtora e exportadora de símbolos negros. Nesse sentido, Salvador

²²⁹ No Boletim a FENACAB colocou uma chamada para a comemoração do Dia da Baiana de Acarajé, em 2012, para isso a entidade promoveu um samba no Pelourinho.

tem se estabelecido como modelo de africanidade para a população negra de diferentes países da diáspora africana, como, por exemplo, a população negra norte americana²³⁰. De acordo com a autora, a Bahia possui um duplo papel nesse contexto, um na busca de “objetos negros modernos no mercado internacional” (PINHO, P., 2004, p. 49) e outro na produção e venda de tradição.

No grupo de produtos étnicos negros produzidos e exportados pela Bahia, Lívio Sansone (2000) aponta que as baianas de acarajé, com suas comidas que este denomina de comidas afro-baianas, entram na categoria de produtos tradicionais, junto a imagens e objetos utilizados nos terreiros de candomblé, elementos relacionados à prática da capoeira e instrumentos de percussão.

Segundo a classificação do autor, há também os “produtos quase tradicionais” exportados pela Bahia, como, por exemplo, a música negra da Bahia, “world music”, a arte produzidas por artistas populares e os novos terreiros de candomblé. Por fim, os “novos objetos tradicionais”, que são os elementos utilizados e criados para o carnaval baiano, englobam as roupas, instrumentos musicais, “ornamentos e souvenirs — são vendidos por toda parte; os considerados melhores, e normalmente mais caros, o são em lojas das associações afro-carnavalescas: Olodum, Ilê Ayê e Araketu” (SANSONE, 2000, p. 102).

As baianas de acarajé são apresentadas por Sansone dentro do processo de construção da representação da cultura negra baiana, ou mesmo, modos que começaram a ser entendidos como ‘típicos’ dessa cultura. Nesse sentido, as baianas de acarajé tornaram-se o mais notável símbolo do “‘africanismo’ na vida pública” (Ibid. p. 91-92). O autor menciona como tais mulheres se transformam de sujeitos indesejáveis em símbolo da cultura negra da Bahia e o papel que intelectuais e turistas desempenhariam nesse processo. Eles se encantaram pelas baianas de acarajé, com sua indumentária, sofisticados panos da costa, que, segundo o autor, são tidos como legitimadamente africanos, porém, não são mais encontrados na África moderna. As baianas ficaram conhecidas por trazerem traços e elementos comuns nos terreiros de candomblé e nos tabuleiros.

Entretanto, no passado, elas foram compreendidas como:

²³⁰ Pinho (2004) realizou entrevistas com indivíduos norte-americanos, que viajam para a Bahia em expedições em busca das tradições africanas ainda vivas nesse Estado. Segundo ela, para os turistas norte-americanos, a Bahia tem um significado próprio no conjunto das rotas trilhadas pelos turistas. Nesse sentido, a Bahia, tal como Cuba e o Haiti, é um ‘lugar de encontrar as tradições africanas’, que eles compreendem como “sendo tradições que teriam sido ‘preservadas’ entre os negros brasileiros e ‘perdidas’ entre os negros norte-americanos” (PINHO, P., 2004, p. 51).

[...] Socialmente perigosas, fofoqueiras, perniciosas, por causa de seus poderes de magia negra, e mesmo uma fonte de preocupações relacionadas à higiene pública. Lembrança visível de quão forte era a presença africana na Bahia. A partir dos anos 40, no entanto, as baianas tornaram-se personagens centrais nos romances do escritor Jorge Amado e na etnografia de Pierre Verger (SANSONE, 2000, p. 92).

Ao entrevistar²³¹ o atual secretário da FENACAB, o babalaxé Antoniel Ataíde Bispo, foi possível entender o porquê da entidade associar, ao seu conjunto de membros, as baianas de acarajé. Antoniel Bispo na construção narrativa dele acerca da relação com a FENACAB, apresentou: “Eu sou um religioso afro, sou *ogã*²³², hoje sou um *babalaxé*²³³ e herdeiro de cargo de um terreiro²³⁴ de religião de matriz africana. Segundo ele, o convite para entrar na entidade veio do presidente na época, por volta de 35 anos atrás. Num primeiro momento, ele exerceu o cargo de orador, o que mudou com a eleição subsequente, onde este foi nomeado secretário, função que desempenha até hoje.

Segundo Ataíde Bispo, a Federação tem as baianas de acarajé como associadas, desde o período da fundação da entidade, porém ele aponta uma transformação no ofício:

[...] Tem uma diferença, antigamente vender acarajé era uma atribuição de quem era iniciada, só de quem era iniciada podia vender acarajé. Tanto que a baiana não vendia acarajé nos pontos como você vê hoje em Salvador, em todo o estado da Bahia e em quase todo o Brasil. A baiana vende acarajé como comércio. Vender acarajé, vender cuscuz, vender mingau, vender víscera de boi, vender tudo isso eram atividades, antigamente, no século XVI, quando a religião afro chegou na Bahia que os orixás atribuíam as pessoas iniciadas, nem *ogã* ou nem o *ekéde* não. Era uma atividade para

²³¹ Entrevista realizada na minha segunda visita à sede da entidade, no dia 18 de julho de 2012. Local: Rua Alfredo Brito, nº39, Pelourinho, Salvador, Bahia.

²³² *Ogã* pode ser definido como título preenchido por indivíduos apenas do sexo masculino, (BIRMAN, 1995, p. 123-124) que desfruta de certo prestígio social, possuiu respeito entre os devotos do candomblé e na sociedade em geral, necessitam de uma incorporação social ou política, que serviam de benefícios para a casa de candomblé. Podem ser escolhidos por prestarem serviços à casa onde frequenta. Ele é separado pelo líder do candomblé ou por um orixá e, antes de tornar-se *ogã*, é necessário uma iniciação, que dura alguns poucos dias, contendo oferendas de alimentos, banhos e sacrifício de determinados animais e, por fim um, confirmação em público. Os *ogãs* podem ser subdivididos, há funções diversas do cargo do *ogã*. Um exemplo é o *ogã* de terreiro. Ele auxilia o líder da casa na organização das cerimônias abertas ao público. Outro exemplo é o *ogã Ilu* ou *calofé*, responsáveis pelos tambores (CACCIATORE, 1977, p. 195-196).

²³³ *Babalaxé*, comumente conhecido como pai-de-santo, é o responsável pelo axé, sacerdote dirigente da casa (Ibid., p. 60).

²³⁴ Terreiro Omin Natossi localizado na Rua Primeiro de Janeiro, número 15, bairro de Cidade Nova, em Salvador. Foi fundado em 1936 e pertence à nação Keto. Segundo informações presentes no catálogo do Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador, do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO/UFBA). Disponível em: <<http://terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config>>. Acesso em: 29 ago. 2013. Nas palavras de Ataíde Bispo: “Meu terreiro eu sou *Babaloxé* do Terreiro *Omin Natossi*, eu sou um *ogã* há 45 anos confirmado. Um *ogã* só exerce a titularidade de um terreiro quando ele recebe o cargo pelo falecimento do ou da titular. Coincidiu que a minha mãe de santo, Isolida Ataíde de Araujo ela faleceu acerca de 19 anos, eu [...] sou *ogã* da Oxum que incorporava, através dela e o cargo ficou para mim”.

que estas pessoas pudessem ganhar um dinheiro para a sua manutenção no terreiro, porque às vezes a pessoa levava um ano no terreiro.

Ele complementa indicando que, dependendo do orixá, “porque cada orixá estipulava uma coisa para que a pessoa vendesse” e a pessoa responsável pelo terreiro, “sacerdotisa afro, hoje, ou sacerdote afro a antiga mãe ou pai de santo preparava a venda e essa pessoa, geralmente, de preferência, era mulher, quem saía para vender”. Dentre as comidas indicadas por Ataíde para a venda, estavam o acarajé e o abará, que segundo ele, são “também servidas como oferendas para os orixás, não podem sair no sol, então, essas pessoas saíam após as 17 horas, mercando com o tabuleiro na cabeça, mercando e vendendo nas portas de casa”, relação apresentada na construção narrativa de Ataíde, principalmente no trecho sobre um passado em que o Ofício era para as mulheres iniciadas e o lucro da venda era direcionado para a manutenção desta no terreiro.

Mais uma vez o passado é invocado para demarcar a relação da “religião afro” com o Ofício, pois, segundo Ataíde, orixás que atribuíam essa atividade para as iniciadas e com o auxílio da líder do terreiro- as iniciadas- vendiam comidas, que também eram “oferendas para os orixás”.

Antoniél Ataíde menciona que é muito comum encontrar baianas de acarajé nos pontos, por toda a cidade de Salvador e, ainda mais, por todo o Estado da Bahia. De maneira geral, as narrativas sobre o início da comercialização das comidas de tabuleiro, na cidade de Salvador, estão relacionadas a uma herança africana associada ao candomblé. Tal afirmação está pautada nas narrativas das baianas de acarajé que acompanhei no trabalho de campo e em discursos presentes nas grandes mídias, em que há uma valorização do Ofício com seleções e muitos “*esquecimentos*”.

Geralmente, tais discursos dispensam os preconceitos e discriminações que muitas baianas de acarajé sofreram, num passado em que elas não eram símbolos da baianidade. É importante resaltar que a imagem que se construiu e que circula da baiana de acarajé hoje insere-se num processo de mercantilização da cultura negra afro-baiana. Lívio Sansone (2000) destaca o movimento da criação de uma cultura negra como produto das interações ocorridas desde o começo, ou seja, desde a “deportação atlântica”, o africano no Novo Mundo até os dias atuais tem passado por mutações e esse deve ser identificado como um fenômeno transnacional.

Os objetos ganharam novos significados com o passar do tempo, mas isso não ocorreu de forma espontânea, muito pelo contrário, é o processo de construção de cultura negra, no

caso estudado por Sansone, a cultura negra baiana e carioca. Segundo o autor, no movimento de mercantilização de uma nova cultura ‘negra’ (uma ação ativada interna e externamente), determinadas características e certos objetos são selecionados para representá-la “como um todo — para objetificá-la, tornando-a sólida e material” (SANSONE, 2000, p. 87).

Dentre os objetos e comportamentos mencionados por Sansone como estando em transformação no processo de mercantilização da cultura afro-baiana, encontram-se o conjunto de comidas baianas. De acordo com o autor, muitos dos folcloristas, como, por exemplo, Hildegarde Viana, com os escritos sobre a Bahia, publicado por estes em 1979, registraram que, na década de 1930, era possível identificar um ‘racismo culinário’, em que a classe média de pele clara classificava toda comida que tivesse na sua receita o dendê como suja, “nada saudável e adequada apenas aos negros”.

Porém, na década de 1940, ocorreram mudanças, pois diversas obras exaltavam a cozinha baiana, por causa da contribuição africana “à cozinha nacional brasileira — que é vista como um sistema que integra tal qual a “raça” brasileira, três influências: o branco/português, o negro, e o índio” (SANSONE, 2000, p. 87). Segundo Sansone, atualmente o dendê é totalmente aceito, tanto no dia-a-dia da população mais pobre, ou mesmo, restrito a ocasiões especiais para a população da classe média e alta.

Sendo assim, discursos que exaltam as baianas de acarajé são facilmente encontrados na grande mídia, como o apresentado por Jaques Wagner, que na ocasião em que o Ofício da Baiana de Acarajé recebeu o título de Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia (2012) era governador:

As baianas são vistas como sacerdotisas, conselheiras. Elas levam consigo a magia da religião. Não tem visitante que não queira comer um acarajé. Somos a fundação do Brasil em todos os aspectos, na hospitalidade, na miscigenação e na raça do povo. Inaugurar um espaço como este para o reconhecimento dos fazeres da baiana como Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia é uma honra ²³⁵.

Na ocasião da fala do governador, este inaugurou a sala de atos da Governadoria com o evento, que reuniu representantes do Estado, diversas baianas de acarajé e, também, representantes da Associação das Baianas de Acarajé (ABAM). Domingos Leonelli, que na ocasião era secretário da cultura do Estado da Bahia, declarou:

As baianas são figuras emblemáticas. As vemos desde crianças e elas tornam-se mestras do saber na Bahia, principalmente do saber da preparação do acarajé, do abará e das comidas santas. Elas são a representação do que faz o povo baiano diferente.

²³⁵ Reportagem consultada no site da Bahiatursa (“empresa de economia mista vinculada à Secretaria de Turismo, sendo responsável pela divulgação e promoção turística da Bahia no Brasil e no exterior”), como consta no próprio site da empresa. Disponível em: <<http://bahia.com.br/noticias/baianas-do-acaraje-ganham-titulo-de-patrimonio-imaterial-do-estado/>>. Acesso em: 30 ago. 2012.

Elas fazem parte da nossa estratégia de divulgação da Bahia nas feiras e salões de turismo em todo o mundo. Elas encantam e chamam a atenção para a cultura da Bahia.²³⁶

Não é possível identificar, nos dois trechos apresentados anteriormente, o passo em que a comida baiana e, conseqüentemente, as mulheres que as comercializavam eram identificadas como “socialmente perigosas, fofoqueiras, perniciosas” (Ibid. p. 92). Atualmente, as baianas de acarajé fazem parte da cultura baiana e sua imagem é produto de exportação. Nesse sentido, não é possível lembrar um tempo em que a própria sociedade baiana discriminava essas mulheres. Como apresentou Michel Agier (2010), “a tradição sempre se inventa e a identidade se constrói, porque tradição é o resultado de um trabalho que se faz com o passado. Porque há o esquecimento, há coisas que a gente vai buscar no passado que fazem sentido hoje em dia” (AGIER, 2010, p. 820).

Tanto o discurso proferido pelo governador do Estado da Bahia como o realizado pelo secretário de cultura relacionam as baianas de acarajé com o universo simbólico do candomblé: “As baianas são vistas como sacerdotisas, conselheiras. Elas levam consigo a magia da religião” e também, “elas [as baianas] tornam-se mestras do saber na Bahia, principalmente do saber da preparação do acarajé, do abará e das comidas santas”. Porém, tal como as ideias sobre as baianas de acarajé sofreram importantes alterações, assim também ocorreu com o candomblé, que passou de religião, símbolo da cultura baiana, para seita perseguida, através da dinâmica e processo histórico de longa duração, em que diversos sujeitos sociais tiveram participação, entre eles, antropólogos, incluindo outras questões, como relações de troca estabelecidas com os líderes religiosos de certos terreiros de candomblé na Bahia, demandas sociais da comunidade negra, entre outras questões (SANSONE, 2000).

De acordo com Jocélio Telles dos Santos (2005a), as novas interpretações feitas do candomblé precisam ser entendidas em um espaço sócio-político e cultural, por meio de campo de construções discursivas sobre a redescoberta da África aqui no Brasil. Nessas novas leituras, havia uma compreensão da Bahia como mística, com base no passado histórico desta, na sua grandiosidade arquitetônica, na beleza natural e, sobretudo, na originalidade cultural, porque os símbolos do candomblé tornam-se meio de informação da autêntica representação do continente africano na sociedade brasileira.

²³⁶ Disponível em: <http://jornaldosol.com.br/?/noticia/19966/baianas-do-acaraje-ganham-titulo-de-patrimonio-imaterial-do-estado>. Acesso em: 30 ago. 2013.

O autor destaca a importância que a Bahiatursa²³⁷ fornece ao candomblé, em suas campanhas e propagandas turísticas. Para tanto, esta trabalha na elaboração de materiais de propaganda, com imagens de mulheres “incorporadas pelos seus orixás na divulgação do calendário litúrgico dos terreiros de candomblé” (SANTOS, J., 2005a, p. 88). Nesse contexto, o candomblé encontrava-se na esfera de uma política de turismo, tanto num plano nacional como num internacional. A imagem que se quer passar sobre a Bahia é o local de excelência do candomblé, das tradições religiosas africanas, das interações culturais, da mistura das cores, dos cheiros, dos sabores, dos sons e, para tanto, o turismo oficial empenha-se para reafirmar essa Bahia, que não podemos esquecer, que foi e é construída.

No processo de construção de tal identidade baiana, há um tipo ideal de baiana de acarajé que as agências privadas e públicas de turismo desejavam. Esta precisa guardar, ou mesmo, saber os preceitos e significados do Ofício, sua ligação com o universo simbólico do candomblé. Além disso, a indumentária completa é essencial, além do sorriso e de um ponto num lugar específico, ou seja, onde circula um número elevado de turistas, como por exemplo, o ponto da baiana Mary, no Pelourinho, ou da Tânia, no Farol da Barra. Do mesmo modo, existe outro tipo de baianas de acarajé, que não se enquadram no modelo, sobretudo aquelas que possuem seus pontos nos bairros residenciais²³⁸, geralmente, na porta de casa, cujo tabuleiro tem um tamanho reduzido, a indumentária diferente e com clientes fixos. Esse último modelo é excluído das grandes propagandas publicitárias sobre a Bahia, tão difundidas em todo o país.

A expressão “Somos [a Bahia], a fundação do Brasil”, dita pelo governador da Bahia Jaques Wagner é um exemplo de construção da identidade baiana como estratégia política discursiva, colocando a Bahia como central na formação da sociedade brasileira. Para criar a baianidade, como a temos atualmente, foi preciso que elementos antigos fossem reinterpretados, como candomblé e a cozinha baiana e novos elementos da cultura negra mundial fossem incorporados, tendo em vista a ideia de cultura negra transnacional, apresentada por Patrícia Pinho (2004).

Sobre a baianidade nos dias de hoje, a autora apresenta que:

O processo de formação da baianidade chega ao século 21, portanto, testemunhando a contínua adoção de elementos da cultura negra para formar o discurso oficial e comercial da baianidade. A adoção desses novos elementos, aliada à inversão de valores ocorrida com os velhos símbolos da cultura negra, é concomitante ao seu

²³⁷ Sobre a Bahiatursa, ver notas 60 e 235.

²³⁸ Maria Angélica, exemplo do modelo de baiana de acarajé de bairro, ver segundo capítulo.

processo de formação em parte significativa da imagem pública do Estado da Bahia (PINHO, P. 2004, p. 271).

Nos diferentes discursos sobre a origem do Ofício, há sempre uma alusão à África, como já foi apresentado no capítulo anterior, e também, em certo sentido nestes, por entendermos a construção da baianiade com referências da cultura africana, porém, esta construção foi criada e perpassa o imaginário da população ainda nos dias de hoje. Nas narrativas das baianas de acarajé, a África é um lugar mítico que guarda as verdadeiras tradições. O acarajé compõe o conjunto de objetos tipicamente africanos que circulam no Atlântico Negro, é comercializado como comida de origem africana, tipicamente baiana. As comidas de tabuleiro são fotografadas e expostas em feiras e fóruns de turismo étnico da Bahia como imagem que se quer passar e vender para o mundo, a Bahia Meca da Religião, logo, espaço privilegiado das comidas de orixás.

Pinho, ao analisar os discursos dos integrantes e participantes do bloco afro Ilê Aiyê, encontrou uma visão sobre a África condizente com a mesma que encontramos nos discursos das baianas de acarajé, dos representantes e na mídia. Segundo a autora, há um olhar comum de uma África tribal e guardiã das ‘tradições’, compreendida como um todo homogêneo, deixando de lado os diferentes grupos, costumes e culturas, ou seja, a diversidade do Continente.

A interpretação da existência de uma África mítica não é novidade e nem exclusivo dos discursos produzidos pelos integrantes do Ilê Aiyê, ou mesmo apenas presente no imaginário dos blocos afro da Bahia. Em grande medida, nos países de forte contingente de população afrodescendente, “as tradições africanas têm sido inventadas a partir de um forte desejo de reencontrar ‘o elo perdido’, traçando as rotas (routes) que levam de volta as raízes (roots)”. (Ibid. p. 96). Por isso, massas de turistas afro-americanos visitam o carnaval de Salvador e buscam os festejos da Irmandade da Boa Morte, realizados no município de Cachoeira, no recôncavo baiano, usam roupas africanas, expõem penteados diferentes, querem registrar cada elemento da ‘africanidade perdida’. Nesse sentido, a autora apresenta que para estes turistas afro-americanos, a irmandade da Boa Morte e Ilê Aiyê representam o início do caminho do universo africano no Brasil.

O argumento central desenvolvido por Pinho, na obra citada anteriormente, foi o mito da Mama África que representa, para uma grande parcela dos afrodescendentes, o alicerce das próprias histórias destes, seria a fundação, tendo assim, uma função fundamental nas narrativas identitárias. Esse movimento abarca a reivindicação do passado africano, fazendo-

se necessária a idealização e construção de um África que só existe no imaginário. (PINHO, P., 2004, p. 58).

O mito envolve a reafirmação de uma continuidade histórica com a “Terra-Mãe”. O sopro de negritude da Bahia possui suas bases na procura e reafirmação dos vínculos com a África. Tal relação tem uma atuação de fato no campo do imaginário e das manifestações culturais e não possui uma ação no plano político e nem mesmo no diplomático. Em suma, no processo de reafrikanização, os elementos culturais afro-brasileiros foram então ressignificados, com o objetivo de reafirmação dos laços com a Mama África, a "terra mãe dos negros na diáspora, onde residiriam o ‘fundamento’ e a originalidade" (Ibid. p. 33).

Em outra obra, *Mama África: Reinventando a negritude na Bahia*, a autora conserva os argumentos centrais, presentes na obra anteriormente publicada, principalmente o mito da Mama África, que possui o lugar central. Pinho expõe os pontos em que os dois estudos se afastam e que se encontram. Primeiramente, há a preservação e maior detalhamento dos conceitos principais dos estudos do autor e a utilização do mito da Mama África como fio condutor que permeia a obra, permitindo assim, um maior diálogo entre os capítulos. Há também a incorporação de uma nova bibliografia, publicada nos quatro anos que separam as duas obras, especialmente sobre o racismo no Brasil e identidade negra.

Determinadas críticas direcionadas aos seus argumentos centrais levaram a autora a promover mudanças desenvolvidas no texto mais atual. A autora não está muito interessada na análise dos modelos de relações raciais nos Estados Unidos e no Brasil e tampouco nas políticas raciais dos Estados Unidos. O que a interessa é entender de que forma ativistas negros no Brasil resguardam suas realidades e como eles compreendem o que acontece nos EUA. É central apresentar os ativistas negros, ou seja, seus pensamentos e atitudes, no tocante às suas próprias identidades raciais.

Pinho argumenta e situa o ativismo negro no Brasil, numa relação entre o ‘passado Africano’ e o futuro ‘Norte Americano’, esclarecendo “o desenvolvimento do conceito que se refere como África e o tão falado modelo de relações raciais dos EUA, que tem sido imaginado, conservado e tão reinventado dentro da esfera do ativismo negro e produção cultural negra no Brasil”²³⁹ (PINHO, P. 2010, p. 6).

²³⁹ A última, mas não menos importante questão, o desafio da tradução, as diferenças culturais das duas línguas e o inglês, idioma no qual o livro se encontra, assim como o português com expressões próprias do contexto brasileiro. Enfim, “mesmo com as adições e as mudanças de estilo, a versão final reflete o mesmo posicionamento político defendido em Reinvenções. Eu continuo a argumentar sobre o resgate da nossa condição humana compartilhada, independentemente das identidades que aparecem tão profundamente e nos fragmentam” (Ibid. p. 6).

Dentre as linhas conceituais utilizadas nesta obra, encontra-se a ideia de diáspora no Atlântico Negro, baseada nos estudos de Paul Gilroy, sobretudo no livro que o mesmo recebe. O conceito de diáspora negra, defendido pelo autor, extrapola uma dimensão e coloca em prova a concepção da identidade como algo ligado apenas ao espaço, à cultura e à origem étnica. A diáspora é produzida na interação e variação de incontáveis culturas negras, que não podem ser reduzidas a tradições nacionais, nem tampouco étnicas. A nova concepção de diáspora valoriza as relações “supranacionais” e rejeita a supremacia do Estado-nação moderno e do nacionalismo. Nesse sentido, ela possui uma habilidade não nacional, na medida em que o conceito é incorporado em relatos que rejeitam o essencialismo ético na constituição da identidade.

Gilroy aponta a importância de uma análise centrada nos trânsitos e trocas ocorridas no chamado “Atlântico Negro”, que, de acordo com a ideia de diáspora, “nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2012, p. 24).

O Atlântico negro pode ser entendido, metaforicamente, como as relações transnacionais elaboradas na modernidade, que se expandiram e que criaram um sistema mundial de comunicações caracterizado pelas trocas culturais e o constante fluxo. A constituição de tal rede permitiu às populações negras, no decorrer da diáspora africana, produzirem uma cultura que não é possível ser denominada unicamente como caribenha, africana, americana, ou britânica, mas deve ser entendida como o conjunto de todas elas ao mesmo tempo. Tal cultura é a do Atlântico Negro, que possui no seu fundamento o hibridismo, sendo assim, não se limita às fronteiras étnicas ou nacionais .

Outro ponto importante é a alteração da concepção de espaço, que é transformado na análise de Gilroy, pois este é visto na forma de um “circuito comunicativo que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e, mais recentemente, até a sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais” (GILROY, 2012, p. 20). Esta interpretação da diáspora é diferente, visto que ela entende a relação não apenas como uma via de mão única, valorizando, assim, as interações entre as culturas que extrapolam um território fechado. Nesse ponto, acreditamos que os argumentos defendidos pelo autor auxiliam na compreensão dos elementos culturais afro-baianos que são consumidos e que circulam entre os afrodescendentes de diversos territórios, recebendo parcela significativa de

mão de obra escrava africana. As comidas tradicionais da baiana, principalmente o acarajé, diversas vezes, são apresentadas como vindas da “África”, porém, o que temos hoje como o Ofício das baianas de acarajé é produto de diversas interações culturais, incorporações e rejeições, pois estão inseridas nos fluxos próprios da diáspora pelo Atlântico Negro, permitindo assim, as interações e transformações.

Pinho, ao apresentar o caminho que sua análise irá seguir e as relações desta com os conceitos de diáspora negra de Gilroy, ressalta que tanto o mito de Mama África quanto a experiência da diáspora não estão livres de passar por processos de mercadorização, uma vez que o próprio andamento das trocas do Atlântico Negro e a ideia de Mama África podem dar tanto em um “processo libertador de povos historicamente oprimidos quanto em um processo aprisionador que transforma culturas em mercadorias e imagens apologéticas em ideias fixas” (PINHO, P., 2004, p. 64). A tese da autora é que muitas vezes e, mais especificamente, no caso da cultura afro-baiana, os dois movimentos caminham juntos, fazem parte da mesma conjuntura histórica e política, porém não tem a possibilidade de um equilíbrio. Dependendo de qual dos métodos exerce a hegemonia, conhece-se quem está sendo favorecido e quem está sendo posto a serviço.

Pensar o processo da diáspora negra é também indagar como viveram os descendentes destes africanos fora dos países do Continente Africano. Vimos, a partir de Gilroy, que estes viveram e vivem construindo suas culturas no trânsito e nas trocas, do mesmo modo, esta população organizou-se na luta por espaços e por suas demandas políticas e sociais. Na história do Brasil, o movimento de luta dos negros passou por diversas faces e atuou em diversas frentes. Agier salienta a atuação de grupos de cultura negra que agem a partir dos elementos culturais, mas com o objetivo de melhorar o cotidiano da população de cor, adensando, assim, o movimento negro brasileiro contemporâneo. Do conjunto de instituições afro que atuam na cidade de Salvador, este trabalho se concentra na ABAM e a FENACAB, que, tendo como central os elementos culturais e sociais afros, estão lutando e dialogando na esfera pública oficial pelas baianas de acarajé, como representantes do grupo.

3.3 ABAM e FENACAB: como pensar o Ofício das Baianas de Acarajé

A Associação das Baianas de Acarajé do Estado da Bahia (ABAM) e a Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro como representantes das baianas de acarajé enfrentam,

debatem e tomam posicionamentos sobre diversas questões que cercam o Ofício. Das questões mais polêmicas estão: o “bolinho de Jesus”, a obrigatoriedade da utilização da indumentária de “baiana” nos pontos de acarajé, os homens donos de tabuleiro, dentre outras. No decorrer deste texto, apresentaremos os debates que abarcam tais polêmicas.

Florismar Borges (2008) na análise sobre as transformações do acarajé, desde que este foi citado por Luis dos Santos Vilhena²⁴⁰, no século XIX até os primeiros anos do século XXI, apresenta a questão da obrigatoriedade da indumentária baiana. Episódios sobre tal debate ocorreram em 2001. Sobre essa questão, o vereador de Salvador, Wanete Carvalho, apresentou um projeto que associava a comercialização do acarajé à presença de uma vendedora vestida de “baiana”.

Segundo o vereador, essa postura era importante para preservar a tradição, para ele “sem baiana vestida a caráter, a comercialização do acarajé em postos de gasolina, padarias, bares, restaurantes, shoppings center e lojas de conveniência está descaracterizando a cultura local” (FRANCISCO, Agencia Folha, 2001, apud, BORGES, 2008, p. 42). O projeto determinava que o não cumprimento acarretaria no pagamento de uma multa no valor de 10 mil reais. Segundo Borges, o projeto do vereador foi apoiado pela FENACAB e pelas baianas de acarajé, porém o mesmo sofreu severas críticas do presidente da Federação do Comércio do Estado da Bahia, Néelson Dahia, que entendeu o projeto como um esforço de reserva de mercado.

Na mesma linha de propostas políticas, no ano de 2002 a ABAM anunciou que nas eleições daquele ano apoiaria candidatos ao congresso que proibissem a comercialização do acarajé em outros espaços que não os tabuleiros, ou seja, nos pontos das baianas de acarajé, suspendendo a venda de tal comida em restaurantes, bares, lanchonetes, entre outros. Clarice dos Anjos, que na época era presidente da entidade, reconheceu a dificuldade da proposta lançada pela entidade e, em entrevista a Paulo Cabral, publicada em 29 de agosto de 2002 pela BBC Brasil, apresentou: “É briga de gente grande, porque são políticos que são também donos dos restaurantes. Então, queremos uma lei que garanta que o acarajé só vai poder ser vendido da maneira tradicional, no tabuleiro da baiana”. (CABRAL, 2002). Segundo Borges (2008), a proposta lançada pela entidade não foi ouvida, nem mesmo considerada.

Atualmente, as baianas de acarajé enfrentam uma disputa com os responsáveis pela Copa das Confederações no Brasil, que ocorreu em 2013 no Brasil. Segundo a reportagem, publicada em outubro de 2012, há uma possibilidade de a Fifa não autorizar a venda de

²⁴⁰ Sobre Vilhena ver segundo capítulo.

acarajé no Estádio Fonte Nova, pois, segundo a regulamentação da Fifa, não pode haver concorrência de outros estabelecimentos que não os patrocinadores do evento esportivo. De acordo com a reportagem²⁴¹, a “Fifa recomenda o afastamento dessa modalidade de comércio num perímetro de até dois quilômetros das praças de jogos” A reportagem tentou apresentar os dois lados da questão, representantes da Fifa e das baianas de acarajé, nesse caso, a ABAM. Rita dos Santos, presidente da instituição declarou que:

Até agora ninguém me chamou para conversar sobre a situação das baianas [...] Ela classifica como absurda a hipótese de não haver baianas vendendo acarajé na Fonte Nova. ‘Eram oito baianas lá dentro que tiveram que sair devido à obra. Agora que está tudo novo vão retirar as baianas? Todas tinham carteira’.

Em contrapartida, a Secretaria Estadual para Assuntos da Copa do Mundo da Fifa Brasil 2014 (Secopa) informou que não há confirmação do espaço que as baianas de acarajé trabalharão durante os jogos, nem mesmo se será dentro do estádio, porém, segundo Liliam Pitanga, chefe de gabinete da Sepoca, afirmou que “elas serão contempladas”. O processo na inclusão ou exclusão das baianas de acarajé nos jogos da Copa das Confederações no Estádio Fonte Nova contou com movimentações de diversos sujeitos políticos e também foi produzido um documento, a Carta do Dendê²⁴², em defesa da liberação, com uma série de argumentos.

O movimento teve repercussão internacional, incluindo notícias em jornais da Alemanha e Estados Unidos, por exemplo. Sobre essa questão, a ABM organizou um abaixo-assinado que circulou na internet²⁴³. Na verdade, a luta foi feita em várias frentes e teve dimensões nacionais e internacionais. Uma vertente foi a elaboração de documentos, como a Carta do Dendê, com argumentos que justificam a liberação da comercialização, citando até o

²⁴¹ Disponível em: < <http://atarde.uol.com.br/materias/1457744>>. Acesso em: 05 set. 2013.

²⁴² A expressão Carta do Dendê não aparece nos discursos políticos nos debates referentes à liberação da comercialização do acarajé no Estádio Arena Fonte Nova, nos jogos da copa, segundo análises dos discursos ocorridos na Câmara dos Deputados. Tal expressão pode ser encontrada nas páginas eletrônicas de dois jornais da Bahia: o Bahia Já, no dia 6 de dezembro de 2012 e o Jornal Grande Bahia, publicado em 30 de novembro de 2012.

Disponível em: <<http://bahiaja.com.br/cultura/noticia/2012/12/06/carta-do-dende-vai-exigir-baianas-do-acaraje-na-arena-fonte-nova,54811,0.html#.UqcH6NJDtpo>>. Acesso em: 10 out. 2013.

Disponível em: <<http://jornalgrandebahia.com.br/2012/11/deputada-benedita-da-silva-entra-na-luta-das-baianas-de-acaraje-contra-a-fifa.html>>. Acesso em: 13 mai. 2013.

²⁴³ Site Change. org, responsável pela divulgação de diversas campanhas com abaixo-assinados no mundo todo, segundo informações do site, a Change. Org é a “maior plataforma de petições do mundo, incentivando pessoas em todos os lugares a conquistarem as transformações que almejam”. Sobre a vitória e o processo de liberação das baianas de acarajé nos jogos da Copa de 2014, no Estádio Arena Fonte Nova.

Disponível em: <<http://change.org/pt-BR/peti%C3%A7%C3%B5es/queremos-baianas-e-acaraj%C3%A9s-na-copa-de-2014-baianasnacopa>>. Acesso em: 25 ago. 2013.

Registro do Ofício como Patrimônio Imaterial do Brasil; os protestos²⁴⁴ realizados pelas baianas de acarajé em frente ao Arena Fonte Nova; a mobilização de políticos e personalidades do futebol, assim como o jogador Ronaldo, que é membro do Comitê Organizador Local da Copa do Mundo²⁴⁵, o goleiro do Flamengo, o Felipe²⁴⁶ e o apoio popular.

A reportagem²⁴⁷ *O Brasil na Guerra do Acarajé*²⁴⁸, apresentada no site do Jornal Sport.de, da Alemanha, expõe a proibição da venda do acarajé na Copa no Brasil. No início do texto, há uma comparação entre o acarajé e o Currywurst²⁴⁹, comida tipicamente alemã, “Para os alemães, a salsicha com curry e fritas é o mesmo que o acarajé para os brasileiros, especialmente os do estado da Bahia, no nordeste do país.”²⁵⁰. Há, na matéria, um resumo da importância do acarajé para a Bahia, e também, um pequeno histórico dessa comercialização; a origem africana, o significado da palavra akarajé; o posicionamento da FIFA; e as movimentações para as possíveis mudanças. De acordo com o Sport. de, “há uma proteção legal garantida aos patrocinadores da Fifa, como, por exemplo o Mac Donalds. Enquanto isso, na Copa de 2014, o acarajé será afastado dois quilômetros do estádio, ou seja, teremos hambúrguer ao invés do acarajé”²⁵¹ (Tradução nossa).

O fato de um jornal alemão publicar um artigo sobre o processo de impedimento da comercialização do acarajé nas Copas das Confederações num Estádio em Salvador constrói

²⁴⁴ Um dos protestos ocorreu em abril de 2013, no momento da inauguração oficial do Estádio Arena Fonte Nova, que teve a participação de importantes representantes políticos- nacionais. A ABAM organizou um protesto com 80 baianas, que distribuíram acarajés nas proximidades do estádio, com cartazes e gritos de ordem, por fim conseguiram entregar a petição com mais de 17 mil assinaturas ao assessor da presidente Dilma Rousseff. Disponível em: <http://bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/06/130620_baiana_acaraje_rita_santos_perfilgb.shtml> Acesso em: 27 ago. 2013.

²⁴⁵ Disponível em: <<http://themalaysianinsider.com/food/article/fifa-urged-to-allow-brazilian-food-at-cup>> Acesso em: 12 out. 2013.

²⁴⁶ Felipe é filho de Rita dos Santos, presidente da ABAM.

²⁴⁷ Disponível em: <<http://sport.de/medien/fussball/wm-qualifikation/28452-143a97-b035-21/brasilien-im-acaraje-krieg.html>>. Acesso em: 12 ago. 2013.

²⁴⁸ O texto em língua estrangeira: “Brasilien im Acaraje-’Krieg”.

²⁴⁹ Prato típico alemão composto de salsicha com molho curry e fritas.

²⁵⁰ O texto em língua estrangeira é: “Was für die Deutschen die Currywurst mit Fritten ist, ist für die Brasilianer, vor allem jene aus dem Bundesstaat Bahia im Nordosten des Landes, das Acarajé”.

²⁵¹ O trecho em língua estrangeira é: “Der festgeschriebene Schutz für FIFA-Sponsoren wie zum Beispiel McDonald’s sieht vor, dass diese während der WM 2014 innerhalb eines Umkreises von zwei Kilometern rund um die Stadien Exklusivität genießen – also Hamburger statt Acaraje”.

relações que só são possíveis através dos meios de comunicação eletrônicos. Sobre a dimensão que as notícias podem tomar com a utilização dos meios de comunicações eletrônicos, Arjun Appadurai (2004) destaca que estes, atualmente, variam internamente e “constituem uma família complexa de meios tecnológicos de produção e disseminação de notícias e diversão” (APPADURAI, 2004, p. 257). Para o autor, as comunicações mediatizadas por computadores geraram novas possibilidades para “formas transnacionais de comunicação, passando, muitas vezes, à margem da vigilância intermédia do Estado-nação e de outros conglomerados mediáticos” (Ibid. p.258).

Em novembro de 2012, na Câmara dos Deputados, em Brasília, Benedita da Silva, deputada federal pelo Partido Trabalhista, pronunciou-se sobre o processo de liberação das baianas e seus acarajés, no Arena Fonte Nova, durante a Copa de 2014. Segundo ela, “acredito que a FIFA precisa rever essa proibição, pois é inimaginável que possam ser substituídas por sofisticados quiosques que não registram a identidade cultural, tradicional das vendedoras do acarajé”²⁵² e termina sua fala sobre o tema, convocando os presentes a lutarem, pois a proibição prejudica diversas baianas de acarajé.

Depois de quase um ano, o acesso à comercialização do acarajé nos jogos no Estádio baiano é colocado em pauta²⁵³ em sessão na Câmara dos Deputados, agora por outro petista, o deputado Valmir Assunção. Este aponta a importância da definição se as baianas de acarajé irão ou não atuar nos demais jogos, em diferentes campeonatos, no Estádio Arena Fonte Nova, incluindo a Copa do Mundo de 2014, visto que a luta pela presença destas na Copa das Confederações teve vitória, depois de muitos movimentos e articulações.

Passada a Copa das Confederações, estas tiveram que recomeçar o processo de reinserção do Estádio, para continuarem a comercializarem na Copa e nos demais campeonatos, sem contar com a proibição²⁵⁴ da atuação das baianas de acarajé nas areias das praias de Salvador, realizada pela prefeitura da cidade. O deputado Assunção destaca o título de patrimônio do Ofício das Baianas de Acarajé e a importância do próprio acarajé como símbolo cultural da Bahia, “que tem suas origens nas próprias manifestações culturais e

²⁵² Pronunciamento de Benedita da Silva, em Brasília, na Câmara dos Deputados, na sessão do dia 19 de novembro de 2012. Disponível em: <<http://camara.leg.br/busca/?wicket:interface=:0:1/>>. Acesso em: 04 nov. 2013.

²⁵³ Pronunciamento de Valmir Assunção, em Brasília, na Câmara dos Deputados na sessão do dia 25 de setembro de 2013. Disponível em: <http://camara.leg.br/busca/?wicket:interface=:0:1>. Acesso em: 10 nov. 2013.

²⁵⁴ Sobre tal proibição ver reportagem do Programa jornalístico da Rede Globo. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bom-dia-brasil/noticia/2013/10/proibicao-de-acaraje-nas-praias-pode-gerar-greve-de-baianas-em-salvador.html>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

religiosas do povo de religião de matriz africana”. Ele termina a discussão sobre este tema solicitando a divulgação desse debate na Voz do Brasil e nos outros meios de comunicação da Câmara. Ao analisarmos o Ofício como elemento da cultura afro-baiana, estamos tratando de uma característica cultural negra, sendo assim, as lutas apontadas anteriormente inserem-se nas demandas da população negra e inserção da mesma na agenda política nacional. Fazendo isso, incluímos as lutas empreendidas pela ABAM como parte de um movimento maior, o movimento negro do Brasil.

Dentre os movimentos de apoio à causa das baianas, está um samba composto por PQD da Portela, vinculado e divulgado na internet através de um vídeo²⁵⁵. Nas redes sociais, algumas baianas de acarajé divulgaram o vídeo com a música como parte do movimento para impedir tal proibição. Segue uma parte da letra da música:

Mac o que, mac o que, como é que pode ser; Quando é que esse gringo, entende de azeite de dendê (bis); Esse poder do dinheiro, que o fato perdeu a razão; Abriram para todo Brasil, uma tal de licitação; Ficaram loucos de vez, não tem consciência e nem menos axé; Querendo proibir que durante a copa nossas baianas façam acarajés; [...]Vá fazer o seu hambúrguer, deixe o meu acarajé; Quem se mete na vida dos outros, nunca terá bom axé; Por isto repito não seja olho grande; Leve sua ideia pra lá; Prefiro as nossas baianas; Com o caruru e seu bom vatapá; Mac o que; Mac o que; Como e que pode ser; Quando é que esses gringos, entendem de azeite de dendê (bis)

O vídeo com a gravação do samba está num importante site de vídeos. Nesse sentido, pessoas de diferentes lugares do mundo podem acessar notícias referentes a esse processo envolvendo as baianas de acarajé, criando assim, interações sociais que independe de uma aproximação territorial. Seriam os bairros virtuais apresentados por Appadurai que, segundo este mesmo autor, os novos bairros são criados pelas novas formas de comunicação eletronicamente mediatizada, eles não necessitam de territórios, porém dependem do acesso ao software e hardware essenciais para conectar as redes internacionais de computadores.

Esses bairros virtuais parecem representar, apesar de tudo, apenas ausência de vínculos frontais, contiguidade espacial e interações sociais múltiplas que a ideia de bairro essencialmente implicaria. Mas não devemos apressar-nos a opor bairros altamente especializados aos bairros virtuais da comunicação electrónica internacional. A relação entre essas duas formas de bairro é consideravelmente mais complexa. Numa primeira fase, os bairros virtuais são capazes de mobilizar ideias, opiniões, capitais e laços sociais que muitas vezes voltam aos bairros vividos sob a forma de fluxo monetário, armas para nacionalismos locais e apoio a várias posições em esferas públicas altamente localizadas (APPADURAI, 2004, p. 259).

²⁵⁵ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=y-y4_ZXAcmc&feature=plcp/>. Acesso em: 16 nov. 2013.

Depois de uma série de movimentações, direcionadas pela ABAM e com apoio de muitos, como foi apresentado anteriormente, decidiu-se que as baianas de acarajé podem comercializar o acarajé nos jogos da Copa de 2014, no Estádio Arena Fonte Nova, em Salvador. A vitória se estendeu aos jogos da Copa das Confederações, ocorrida no Brasil em junho de 2013, em que seis baianas, com suas respectivas equipes, no total de 20 mulheres, puderam comercializar o acarajé na Praça de Alimentação do Estádio. Rita dos Santos escreveu na página eletrônica da Petição²⁵⁶:

CONSEGUIMOS! Baianas têm espaço garantido na Copa de 2014! Depois de 8 meses de campanha, nós finalmente conseguimos dobrar uma das entidades mais fechadas do mundo. A FIFA voltou atrás e refez o projeto de alimentação da Arena Fonte Nova, incluindo quiosques para a venda de acarajé! Vimos que quando as baianas se mobilizaram, as pessoas apoiaram, e conseguimos levar a nossa história para todo o Brasil! Agora sabemos que com garra e determinação podemos dobrar até a FIFA!! Em nome das baianas, agradecemos a todas as 17.721 pessoas que defenderam a cultura brasileira e assinaram nosso abaixo-assinado!

O jornal BBC no Brasil, após o resultado do processo, produziu um artigo²⁵⁷ no qual apresentava o mesmo com foco na atuação de Rita dos Santos. O artigo começa assim:

Antes mesmo de conhecer o resultado do jogo [...] a carioca Rita Santos, [...], já sabe de quem é a vitória. A conquista é dela mesma: após oito meses de reivindicação, balizada por amplo apoio popular, especialmente nas redes sociais, Rita convenceu a FIFA a franquear às baianas que vendem acarajé o acesso ao interior do estádio Fonte Novo, em Salvador, para a Copa das Confederações (BARRUCHO, Luis, 2013).

O título do artigo já indica o caminho do texto: “Rita Santos, a ‘baiana de acarajé que venceu a FIFA”. Luis Barrucho traz as etapas das ações desenvolvidas para a liberação da comercialização do acarajé no Estádio. Outro aspecto importante salientado foi a vida e trajetória, na ABAM, de Rita dos Santos. Ela esclareceu que aquele espaço, já ocupado por baianas de acarajé há muito tempo, na verdade não era uma reivindicação para baianas irem para o Arena Fonte Nova, mas sim para elas permanecerem no Estádio. As questões levantadas aqui foram enfrentadas de diferentes formas pela Abam e pela Fenacab como representantes das baianas de acarajé. Assim, entendemos as lutas dessas entidades como uma maneira de valorizarem esse Ofício.

²⁵⁶ Disponível em: <<http://change.org/pt-BR/peti%C3%A7%C3%B5es/queremos-baianas-e-acaraj%C3%A9-na-copa-de-2014-baianasnacopa>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

²⁵⁷ Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/06/130620>>. Acesso em: jul/ago. 2013.

3.3.1 Rodando a baiana: de quem é o acarajé?

No início do trabalho etnográfico tive contato com a dimensão que estava tomando o polêmico “bolinho de Jesus”. Nesse sentido, faz-se necessário um espaço para reflexão aqui. Há vários discursos acerca da comercialização ou não do acarajé pelas baianas evangélicas, sobretudo pentecostais²⁵⁸ na cidade de Salvador. No conjunto dos diversos discursos sobre o assunto, dois tipos são fundamentais: os que situam as comidas de tabuleiro, principalmente, o acarajé no universo simbólico do candomblé, de um lado; e de outro, as baianas de acarajé neopentecostais, seus líderes e demais seguidores de tais igrejas, que defendem a ligação do “acarajé com Jesus”.

O Brasil está num contexto do crescimento das igrejas evangélicas, em suas inúmeras vertentes e não é possível generalizar, nem tão pouco separar por filiação as baianas de acarajé do “bolinho de Jesus”. De acordo com Mariano (2010), é possível agrupar o movimento pentecostal no Brasil em ondas. Ele toma como referência a análise realizada por Paul Freston (1993). A separação é feita com base num corte histórico institucional, sendo três ondas de fundação de igrejas. Primeiramente, no começo da década de 1910, com a instalação da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus. A outra onda ocorreu entre as décadas de 50 e 60, em que ocorreu a fragmentação do campo pentecostal brasileiro. A ligação com a sociedade se dinamiza, surgindo assim, dezenas de grupos, com destaque para três: a Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor. A última onda teve início no final da década de 70 e se consolida nos anos 90, sobretudo com a Igreja Universal do Reino de Deus²⁵⁹.

A polêmica do “bolinho de Jesus” é importante aqui no sentido que tanto a ABAM quanto a FENACAB, como entidades representantes das baianas de acarajé, precisam assumir um posicionamento. No artigo oitavo do atual Estatuto da ABAM, fica definido tanto a questão religiosa quanto a aceitação do homem exercendo o Ofício de Baiano de Acarajé.

²⁵⁸ Segundo Vagner Santos (2013), a denominação “pentecostal” seguida por essa vertente evangélica “faz referência a uma passagem bíblica (Atos 2, 1-13), quando, no dia de Pentecostes, os apóstolos receberam o Espírito Santo, sob a forma de línguas de fogo, e começaram a falar em outras línguas. O dom de falar em línguas e os demais dons do Espírito (curas, exorcismos, conversões etc.) são vivenciados pelos neopentecostais durante os cultos, quando, segundo os fiéis, Deus se manifesta de forma concreta através do Espírito Santo” (SANTOS, 2013, p. 47).

²⁵⁹ Segundo Mariano, há outras maneiras de agrupar as ondas pentecostais brasileiras, realizadas por outros autores. Ver: MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010. pp. 28-30.

Segundo consta no artigo oitavo: “O quadro social da ABAM sempre será constituído por um número ilimitado de sócios, sem distinções da nacionalidade, naturalidade, opinião política, credo, religião, cor da epiderme “etnia”, sexo e classe social”.

O trecho do documento esclarece que o pertencimento religioso não interfere na afiliação da baiana ou baiano de acarajé na ABAM. Na reunião de avaliação e planejamento da ABAM, citada anteriormente, ocorrida em julho de 2012, Rita dos Santos pontuou o número crescente de baianas de acarajé que estão se convertendo à religião evangélica, mais especificamente, às igrejas neopentecostais. Para Rita, essas baianas evangélicas eram do axé e se converteram. Ela destaca, ainda, que o importante é saber o porquê dessa mudança, sobretudo que “todas as baianas preservem a cultura afro do acarajé, ligada à Iansã”. A presidente da instituição, em outro momento²⁶⁰, reiterou sua preocupação com o crescimento da prática de comercialização do acarajé por baianas evangélicas. Para ela, a designação “bolinho de Jesus está se proliferando por todo o país”²⁶¹.

De acordo com Rita, o decreto²⁶² municipal do Rio de Janeiro já limita essa prática. Nesta cidade, a prefeitura não concede licença para ponto de acarajé que utiliza a expressão “bolinho de Jesus”, a prefeitura encaminha a baiana para a Associação daquela cidade e a mesma precisa se comprometer a seguir as normas, dentre elas estão: manter o nome do acarajé, estar com a indumentária própria, entre outras questões. Nesse caso específico, a prefeitura fornece a licença com base no parecer da ABAM- Rio. As ramificações estaduais²⁶³ da Associação estão sempre em diálogo, há espaços de reunião interestadual, seminários, cursos e encontros com o IPHAN.

²⁶⁰ SANTOS, Rita dos. Entrevista concedida à Debora Simões de Souza. Bahia, 23 de julho de 2012.

²⁶¹ Ela resalta que na cidade de Vitória da Conquista, na Bahia a grande maioria das baianas de acarajé são evangélicas. Em suas palavras: “Até culto elas fazem dentro do ponto de acarajé, porque todo o secretariado é evangélico, o prefeito não. Mas o que aconteceu lá em Vitória da Conquista, tinha uma praça, onde trabalhavam dez baianas, tiraram as baianas desse espaço para reformarem. Na hora de voltar, houve um sorteio para escolher quais baianas voltariam para a praça. Incrível, pois no sorteio só foram escolhidas baianas evangélicas [...]. Só tem uma baiana de terreiro hoje em Vitória da Conquista, que é a Dona Dió, que foi a primeira baiana que começou, as filhas delas tudo são baianas [...]. Ela vende, as filhas vendem, mas elas nem podem dizer que são de terreiro, porque lá só proliferam as evangélicas”. Esta situação é encarada pela representante da entidade como “problema gravíssimo” e, segundo a mesma, ela esteve em reunião com o prefeito da cidade em questão e o confrontou, pontuando a situação e, mesmo que nada tenha sido resolvido, ela continuará lutando.

²⁶² Rita esclarece que tal documento foi construído a partir de um diálogo entre ABAM-Rio e a ABAM com sede em Salvador. Em contrapartida, o decreto que regulamenta a prática em Salvador já estava pronto antes da gestão em que Rita foi escolhida presidente. Ela argumenta: “o decreto de Salvador, quando eu cheguei, eu já encontrei pronto. Eu estou tentando fazer algumas mudanças”

²⁶³ As filias da ABAM no: Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Fortaleza, entre outros Estados brasileiros.

Em entrevista²⁶⁴, Analys Ramos, atual presidente da instituição no Rio de Janeiro²⁶⁵, mostrou-se preocupada com a dimensão e disseminação da prática do “bolinho de Jesus” no Estado da Bahia, destacando que no Rio ainda não há essa expressão nos pontos. As duas representantes, tanto Rita quanto Analys possuem cargos em terreiros de candomblé, a primeira é *ekéde*²⁶⁶ num terreiro no município de Camaçari, na Bahia. A mesma afirmou, quando falávamos sobre a saída de algumas baianas de acarajé dos terreiros de candomblé e a inserção destas nas religiões evangélicas: “Eu sou de terreiro, e sei que todos os terreiros têm os seus problemas, precisamos saber por que as mulheres estão deixando seus terreiros e entrando nas igrejas, estas mulheres estão trabalhando com o acarajé como bolinho de Jesus”²⁶⁷. Em entrevista²⁶⁸ para a Fundación Activos Culturales Afro (ACUA)²⁶⁹, Rita salientou o lugar ocupado pelo acarajé nos terreiros de candomblé, tal como sua posição nessa religião, em suas palavras: “meu terreiro fica em Camaçari²⁷⁰ é terreiro de Oxossi, eu sou *ekéde* de Oxóssi²⁷¹”.

²⁶⁴ RAMOS, Célia Regina. Entrevista concedida à Debora Simões. Rio de Janeiro, 03 de abril de 2012.

²⁶⁵ Analys é como comumente ela é chamada, porém seu nome é Célia Regina Ramos.

²⁶⁶ *Ekéde* é definido por Cacciatore (1977) como cargo que tem como principal tarefa auxiliar às filhas de santo no momento do transe, “amparando-as para que não caíam, enxugando-lhes o suor, levando-as à camarinha para vestir a roupa do orixá etc. Seu orixá deve se harmonizar com o da iaô que ela auxilia. A *ekéde* não entra em transe. Em alguns candomblés, faz uma iniciação ligeira, como as dos *ogãs*” (CACCIATORE, 1977, p. 111). Patrícia Birman (1995), na discussão em relação às questões dos gêneros nos terreiros de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro, denomina a função de *ekéde* como um cargo ocupado apenas por mulheres. A autora realiza, ainda, uma comparação entre estas e os *ogãs*, em função do traço distintivo comum que os aproxima e contrasta com o restante dos membros da casa de candomblé- a proibição relativa à possessão. Cossard (2008) descreve a cerimônia de confirmação das *ekédes* como muito solene, com: comida, cantigas e saudações. Em determinados terreiros as *ekédes* se vestem de “roupa de baiana, sem as anáguas de goma ou roupa africana” (COSSARD, 2008, p. 175). Em outras casas de candomblé, elas podem se vestir apenas com roupas brancas, porém, não podem ser curtas.

²⁶⁷ Ela contou a experiência religiosa de sua família ainda no Rio de Janeiro. Nas palavras dela: “no Rio de Janeiro eu sempre frequentei a umbanda, meu pai foi *ogã* de Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro eu quase nasci lá dentro, porém meu pai abandonou e minha família, não falava sobre esse assunto, minha mãe nem tocava no motivo”. Ela complementou, contando da sua inserção no candomblé baiano todo o percurso, até em fim, fazer a iniciação, que ocorreu em outubro de 2011.

²⁶⁸ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=-cKpU6QaQZs>>. Acesso em: 05. nov. 2013.

²⁶⁹ Sobre a fundação ver página eletrônica. Disponível em: <<http://www.programaacua.org/page/sobre-acua>>. Acesso em: 7 nov. 2013.

²⁷⁰ Camaçari é um município baiano localizado, em média, há quarenta e cinco quilômetros da capital, Salvador. Informações sobre o município. Disponível em: www.camacari.com.br>. Acesso em: 7 nov. 2013.

²⁷¹ Oxossi é denominado por Cacciatore (1997) como orixá iorubá da caça. Este guarda os caçadores e é filho de Iemanjá. Este orixá tem como instrumento simbólico o arco e a flecha, que pode ser de ferro, bronze ou metal branco, “o qual fica como fetiche, em miniatura junto ao otá (pedra de mato), dentro do prato de najé, no azeite de dendê” (CACCIATORE, op. cit., nota 266, p. 212).

A baiana de acarajé Analys nasceu no bairro de Massaranduba, na Bahia, mas veio para o Rio de Janeiro ainda criança, com oito anos de idade²⁷². Atualmente mora em Bento Ribeiro²⁷³ e seu ponto fica localizado no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro, especificamente em frente ao Mercado de Madureira, Analys constrói sua narrativa com ênfase em relação com o ofício de baiana de acarajé e, sobretudo na sua posição religiosa no universo do candomblé. Ela é mãe de santo no terreiro, *Kwê Oyá Menson Orun Asé Gu Sologan*. Outro destaque nesta narrativa foi a sua ligação com a Bahia, precisamente na relação com a Associação de Baianas de Acarajé (ABAM) de Salvador e sua indicação como representante da delegação das Baianas de Acarajé do Rio de Janeiro, em Salvador.

Se por um lado Analys nasceu em Salvador e hoje tem ponto de acarajé, atuando como representante das baianas no Rio de Janeiro, por outro lado, Rita nasceu no Estado do Rio de Janeiro, foi morar em Salvador na década de oitenta e, quando seu esposo foi transferido e toda família, teve que mudar de Estado. Em suas palavras:

Eu não sou baiana de nascimento, eu sou baiana de coração. Eu nasci no Rio de Janeiro. Em oitenta e seis, meu marido foi transferido para Salvador [...], eu trabalhava como gerente de banco no Rio de Janeiro, pedi demissão do banco e fui para a Bahia. Fui para ficar três anos e estou há 25 anos. Em 2000, fui na Associação para me inscrever como voluntária e estou até hoje, só que hoje eu sou a presidente²⁷⁴.

Em entrevista, Rita detalhou sua inserção na Associação, os cargos que ocupou e sua trajetória no tabuleiro.

O Cesar que era um diretor da ABAM, em 2000, era meu companheiro de terreiro, frequentava o mesmo terreiro que eu. Ele falava pra mim: ‘Poxa, Rita você gosta tanto de se vestir de baiana lá no terreiro, você se apronta toda, eu faço parte de uma Associação de baianas e todo domingo tem samba de roda no Campo Grande, você quer ir lá ver?’ Então, eu vim num domingo assistir o samba de roda, que era feito pela Prefeitura. Todo domingo tinham dez baianas fazendo samba de roda no Campo Grande. Eu fui num domingo assistir, no domingo seguinte eu já estava lá participando do samba de roda, consegui uma roupa emprestada, faltavam algumas anáguas, porque eu não tinha todas. Comecei a participar da roda todos os domingos. Então, ele disse: “agora vem conhecer a Associação” e eu fui conhecer, na época a tesoureira oficial da entidade estava saindo para fazer obrigação no terreiro, eles não tinham quem colocar para substituir ela naquele setor. Ele pediu para eu ficar e fiquei na associação, sendo voluntária e nunca mais saí. Hoje eu sou presidente.

²⁷² Segundo Analys, com oito anos ela também entrou no candomblé, em um terreiro no Rio de Janeiro, em São João de Meriti.

²⁷³ Bairro do Rio de Janeiro localizado na Zona Norte da cidade.

²⁷⁴ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=-cKpU6QaQZs>>. Acesso em: 05. nov. 2013.

Por outro lado, a presidente da instituição no Rio de Janeiro nasceu em Salvador, porém, em determinado momento, saiu da cidade. As duas possuem cargos importantes no universo simbólico do candomblé. Sobre o “bolinho de Jesus”, Analys apresentou:

Sinceramente, não existe nenhuma ligação de Jesus com acarajé. Acarajé é de Iansã, Jesus não comia acarajé [risos]. Tinha acarajé na ceia acarajé? Então, acarajé é uma comida tipicamente do candomblé, africana, não tem ligação nenhuma com o tal do bolinho de Jesus [...]. Não é certo um evangélico portar um tabuleiro de acarajé porque não vai dá a mesma ênfase, não vai dá o mesmo valor espiritual, sagrado como nós que somos do candomblé damos. Eles têm que vender bolinho de chuva, coxinha, porque essas coisas não têm ritual nenhum, o acarajé não, o acarajé é de Oyá, como eles vão apresentar para você um acarajé? Acarajé de quem? De Jesus?! Eles estão profanando o sagrado deles e profanando o nosso sagrado [...] O acarajé é do candomblé, acarajé veio trazido pelos africanos, veio trazido o feijão eles faziam a massa de feijão para fazer pão e, como não tinha um óleo, um azeite para fritar, eles moeram o coquinho, extraíram o óleo do dendê e comearam a fritar no dendê. Isso foi por necessidade de comer, eles tinham fome. Não é um assunto para ser explorado por qualquer pessoa, tem que ser vendido e explorado por quem respeita o sagrado.

O acarajé, ou melhor, a disputa na comercialização dele pelas baianas protestantes, sobretudo as neopentecostais, é um dos diversos conflitos presentes na chamada: “guerra santa”, ou “guerra espiritual”. Tais expressões são apresentadas por Bruno Reinhardt (2006) como correntes nos discursos sobre os conflitos entre denominações evangélicas neopentecostais e os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil. Porém, o trabalho de Reinhardt (2006) tem como objetivo abordar a “guerra santa”, particularmente em Salvador, por meio dos discursos produzidos pelos dois lados envolvidos na “guerra”, através das construções de identidades que estes fazem de si dentro do grupo a que pertencem.

O autor (2006; 98) apresenta o crescimento de devotos da religião evangélica na cidade de Salvador, principalmente, na década de 1980 e elenca certos lugares e objetos de tensão como, por exemplo, a venda do acarajé. O “acarajé de Jesus” dividiu a opinião pública: nas ruas, televisão, internet e rádio tal assunto é problematizado. As baianas de acarajé frequentadoras das igrejas evangélicas possuem seus argumentos, que são seguidos por seus líderes religiosos e os demais devotos, criando assim, uma rede que compartilham a rejeição dos demais acarajés.

As comidas possuem significados importantes no universo simbólico do candomblé²⁷⁵. Tal importância ocorre tanto nos rituais para o fortalecimento dos devotos com os orixás, como também na permanência das relações sociais no terreiro. A baiana Jurivina Silva contou o cuidado que tem na hora de oferecer comida para seu orixá. Na narrativa, a baiana apresentou a relação das comidas de tabuleiro com seus respectivos orixás. Nas palavras dela,

²⁷⁵ Sobre essa temática ver o segundo capítulo dessa dissertação.

“o caruru, que no candomblé é amalá, o vatapá que no candomblé é ambú, o camarão, que no candomblé se chama peixe e o acarajé que se chama acará, que se chama acará e o abará, tudo são os trabalhos dos orixás”.

Não será apresentada uma vigorosa análise sobre as associações realizadas pelas baianas, por causa da complexidade e singularidade que cerca uma casa de candomblé, com variações de ritos e liturgias. A baiana Jurivina selecionou elementos do seu tabuleiro, seu lugar de trabalho, com o universo simbólico do candomblé, cuja comida possui significado importante.

As baianas de acarajé ligadas ao candomblé utilizam-se da relação de Iansã com o acarajé para construírem as identidades daquelas em oposição às baianas protestantes e, também, para se diferenciarem dos vendedores ambulantes. As baianas de acarajé apropriam-se de símbolos que as ligam a um passado, que é uma herança de tabuleiro. Sobre a relação dos orixás com as comidas de tabuleiro, a baiana Jurivina apresenta:

Porque o acará é de Iansã, o abará é de Xangô, Ogum o vatapá, é de Oxum, o caruru que inventou foi muito depois, depois da pimenta foi o camarão, depois do camarão o vatapá, depois a salada e o último foi o caruru, muito depois.

A ligação das comidas do tabuleiro com o candomblé é o motivo de a Federação Nacional do Culto Afro – Brasileiro tomar uma posição, no conflito que tem como peça fundamental: o “bolinho de Jesus”. De acordo com Antoniel Ataíde Bispo, diretor secretário da entidade em questão, desde a sua fundação, na década de 1949, a Federação Nacional do Culto-Afro filia baianas de acarajé, pois estas tinham uma forte ligação com os terreiros de candomblé. Segundo ele, “antigamente vender acarajé era uma atribuição de quem era iniciada”.

Ataíde Bispo utiliza-se de um passado histórico para salientar a importância de as baianas de acarajé exercer tal atividade, porém, ele também destaca que ocorreram muitas transformações na sociedade, que afetaram, de maneira geral, as relações das vendedoras de quitutes com seu ofício. Segundo Ataíde, é muito difícil encontrar uma baiana de acarajé que esteja trabalhando pela religião, “hoje é praticamente um comércio, todas as pessoas aprendeu a vender, vai botando o seu tabuleiro. A prefeitura libera o ponto e a baiana vai vender”.

Ainda de acordo com Ataíde Bispo, a Federação Nacional do Culto-Afro Brasileiro filia baianas das diferentes religiões, porém, exige determinadas regras, como, por exemplo, a obrigatoriedade da indumentária própria para a baiana sentar no ponto. Tal regra já estava prevista no Decreto Lei Municipal nº 12.175, de 1998, de Salvador, que regulamenta o

trabalho das vendedoras de comidas de tabuleiros nos logradouros públicos da cidade de Salvador.

Segundo Bispo, atualmente, a FENACAB está passando por um processo de esvaziamento das baianas de acarajé, por causa do surgimento de outra entidade que também agrupa baianas de acarajé: a Associação das Baianas de Acarajé, Mingau e Receptivos (ABAM).

Rita Santos, atual presidente da ABAM, em entrevista²⁷⁶ ao Programa Esquenta da Rede Globo de Televisão, apresentou uma preocupação em relação ao crescimento das baianas do “acarajé de Jesus”. Segundo ela, “a vendedora de acarajé tem que estar no tabuleiro de bata, de saia e de torço, não importa a religião”. Na mesma entrevista, ela salientou a importância da obrigatoriedade da indumentária da baiana de acarajé para a manutenção²⁷⁷ do título de Patrimônio Cultural Brasileiro, concedido pelo Instituto do Patrimônio Artístico Nacional, ao Ofício das Baianas de Acarajé. A inclusão da polêmica do “acarajé de Jesus” nas mídias de grande circulação indica a importância de tal processo, pois este se insere num contexto mais amplo, os da chamada “guerra santa” entre os seguidores das religiões de matrizes africanas e os neopentecostais.

De acordo com o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé (2007), a comercialização das comidas de tabuleiro está inserida num processo de crescimento de produção e consumo que é cercado de um redimensionamento do espaço simbólico e de composição própria do espaço de tensões, combates e controle. No início, o Ofício era realizado por mulheres, pela obrigação ou relação com orixás definidos, transformando-se depois, deixando de ser realizado apenas pelas filhas-de-santo, mas por indivíduos, de ambos os sexos e não atuantes nos terreiros de candomblé.

É possível identificar que a comercialização realizada por pessoas com outras crenças religiosas, como o denominado “acarajé de Jesus”, feito pelos evangélicos, não é completamente correta, pois há pessoas que fazem parte do grupo de baianas de acarajé protestantes, pentecostais, mas que não aceitam a ideia do “bolinho de Jesus” ou “Acarajé de Jesus”, como será apresentado mais adiante. Ainda de acordo com o Dossiê, é identificável que o “processo de ressignificação do acarajé e dos bens associados, por parte dos evangélicos passa pela desvinculação simbólica com o mundo do candomblé e afirmação de outra identidade” (IPHAN, 2007, p. 58).

²⁷⁶ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=7WZldxyWIG8>> . Acesso em: 14 mar. 2012.

²⁷⁷ De acordo com o Decreto Federal 3.551, de 2000 que instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, todo bem imaterial depois de 10 anos com o título ele é reavaliado podendo manter ou perder o título.

No trabalho de campo, conversei muito com uma baiana de acarajé que tem cargo na ABAM e segue a religião evangélica, porém, esta é contra o “bolinho de Jesus”

Sou contra sim, minha filha, porque acarajé é acarajé, por que mudar o nome? Eu acho que as pessoas vivem muito de aparência, o que você tem mostrar é para Deus, você não tem que mostrar nada para ninguém. Existem muitas pessoas, há muitas baianas que são membros das igrejas, porque o pastor tá vendo, porque o obreiro tá vendo, porque a irmã tá vendo, pelo amor de Deus, não adianta você está dentro da igreja mostrar uma coisa e ser outra. Porque tudo que está dentro do coração da gente Deus sabe, então, eu não quero mostrar nada pra ninguém, eu só quero mostrar pro meu Pai, aquele lá de cima. E acabou porque eu não tenho que ficar fazendo o que é bonito para os outros.

No decorrer da sua narrativa, ela salientava o problema de viver de aparência para ser inserido na comunidade da igreja, mas, segundo ela o importante é a fé. Sua relação com a igreja evangélica²⁷⁸ veio desde a infância, porém, “firme mesmo, tem uns cinco anos”. Antes de entrar na igreja evangélica ela “eu não era da igreja, nem cristã, nem católica, nem do candomblé, porque meu irmão era pai de santo, mas eu nunca acreditei não”. Nesse contexto, ela contou a história de seu irmão e a morte dele, de certo modo, analisando os atos deste e as consequências ruins.

Quando falamos sobre a relação do Ofício das Baianas de Acarajé com o candomblé, esta destacou o respeito pela fé do outro.

Eu não gosto de brigar por coisa pequena. Eu acredito assim, se Deus deu o livre arbítrio é pra cada um escolher o caminho que quer seguir, ela escolheu a religião do candomblé, eles vão na fé deles e eu vou na minha e não por isso a gente deixa de ser irmão, porque eu acho que nós todos tem que se amar. [...]. Eu me visto toda de baiana, eu não tenho esse preconceito com a roupa nem com meus colares²⁷⁹ não, isso é psicose demais, pelo amor de Deus, será que uma roupa vai mudar alguma coisa que está dentro do coração da gente?

Sobre a relação do acarajé com Iansã, destacou a origem africana da comida, colocando a questão de Iansã como uma questão de fé.

Pra mim, o acarajé é de origem africana, vem dos negros. Se eles querem colocar que é acarajé, é de Iansã. Cada um vai na sua fé, mas pra mim é uma comida de origem africana. Eu não vou dizer ao contrário, mesmo porque quem veio com o de Iansã tá indo na sua fé, eu não veio porque eu já nem conheço quem é, porque você sabe que o pessoal da igreja não acredita em imagens [...]. Eu não entro em debate.

²⁷⁸ Atualmente, frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus, mas já visitou outras, como, por exemplo, a Igreja Batista e a Assembleia de Deus. Sobre a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em Salvador. Ver: REINHARDT, Bruno M. N. *Espelho ante Espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2006.

²⁷⁹ Quando ela falou da utilização das guias, apresentou como ela faz: “eu uso meus colares, mas eu mesma que faço, são artesanais”. Sobre o que são as guias no universo simbólico do candomblé, ver segundo capítulo.

A narrativa apresentada anteriormente é um exemplo de respeito à fé do outro. Esse respeito é exceção, quando o assunto é os embates entre neopentecostais e devotos das religiões afro-brasileiras. Na denominada “Guerra Santa”, os dois lados atacam e são atacados, como apresentou Reinhardt (2007). No segundo capítulo, apresentamos o ataque, ou seja, um exemplo de intolerância religiosa que a baiana de acarajé, Tânia Nery sofreu em seu ponto.

Todos os meus contatos com a baiana Tânia foram momentos de profunda aprendizagem. Um ponto essencial de nossa primeira entrevista foi quando começamos a falar sobre o “acarajé de Jesus” e a mesma, emocionada, colocou sua triste indignação em relação a essa prática. Tânia se colocou contra a venda do acarajé como “bolinho de Jesus” e contou como isso significa para ela uma discriminação à religião dela. Com os olhos lacrimejados, ela me apresentou um fato, que a mesma sofreu, de pura discriminação e intolerância religiosa. Num evento denominado, “Marcha Para Jesus”²⁸⁰, da religião protestante, um grupo de evangélicos cercou o ponto dela e, ajoelhados, chamaram-na de satanás. Tal fato foi denunciado por ela, para diferentes instituições. Ela procurou a ABAM e secretários da prefeitura de Salvador, porém, suas investidas não tiveram sucesso, pois era impossível identificar os agressores, tendo em vista a dimensão e a quantidade elevada de pessoas presentes nesse evento religioso.

A partir desse discurso, sobre o evento, ela apresentou a importância do ofício da baiana de acarajé, com a história dos seus ancestrais, a origem do acarajé, o significado em iorubá e a relevância deste no universo simbólico do candomblé. Para ela: “o acarajé é uma comida trazida da África, um bolinho oriundo da África, dos meus ancestrais, comida dos orixás, de Iansã, dona da minha cabeça” e, ainda, complementa que é “oferenda do orixá para o pessoal do axé”. Assim, Tânia articula uma gama de elementos significativos na construção do que é ser baiana de acarajé para ela, com os símbolos e simbolismos relacionados ao candomblé e à história da África.

O episódio narrado pela baiana de acarajé é um exemplo de violência simbólica que os elementos ligados às religiões de matrizes africanas sofrem no Brasil. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2007), os neopentecostais agredem e combatem símbolos do legado africano no Brasil, sendo ou não ligados diretamente à religião. O autor apresenta uma série de eventos em que grupos de neopentecostais agrediram fisicamente e psicologicamente,

²⁸⁰ Evento musical organizado pela Igreja Apostólica Renascer que ocorre anualmente, com dimensões internacionais, mobilizando milhares, e, até, milhões de pessoas.

Disponível em: <<http://marchaparajesus.hospedagemdesites.ws/2012/marcha.php>>. Acesso em: jan. 2013.

peças e objetos ligados às religiões afro, em todo Brasil. De acordo com Silva, “a intolerância religiosa pode manifestar-se no compartilhamento de locais ou transportes públicos, como no caso de uma mulher que, por trajar um turbante branco, tipo dessas religiões, foi expulsa do ônibus” (SILVA, 2007, p. 219).

A agressão que a baiana Tânia sofreu é um exemplo de que certos grupos de neopentecostais estão reunidos e dispostos a promoverem “ataques”, termo utilizado por Silva (2007) para definir “uma investida pública de um grupo religioso contra outro” (Ibid. p. 230). O acarajé faz parte de um conjunto de símbolos atacados e, ao mesmo tempo, apropriados por determinadas pessoas adeptas à religião evangélica, sobretudo neopentecostal.

3.3.2 “Jesus não comia acarajé. Tinha acarajé na ceia?”

O nome do subtítulo, apresentado anteriormente, fez parte da narrativa da baiana de acarajé Analys²⁸¹, sobre o “acarajé de Jesus”, em entrevista, no Rio de Janeiro, ainda no início da pesquisa etnográfica. Tal frase fornece indícios de que as baianas neopentecostais que vendem o acarajé apropriaram-se de um objeto que não é próprio da religião Cristã. O acarajé é um símbolo do candomblé e as baianas do “acarajé de Jesus” apropriaram-se e ressignificaram tal símbolo.

No programa “Esquenta” da Rede Globo de Televisão, uma baiana evangélica, que não utiliza a indumentária, quando foi questionada sobre o que ela fazia antes de tornar-se baiana de acarajé, afirmou:

Eu tenho a baiana como uma profissão, eu vendendo acarajé para ganhar o pão de cada dia para dá aos meus filhos. Eu vendo na frente da igreja, todos os fiéis compram na minha mão. O que vale é o alimento que você está comprando não a roupa? Você vai comprar a roupa ou vai comprar a comida que está comendo?

O trecho evidencia que as baianas do “bolinho de Jesus” possuem um conjunto de pessoas que partilham das suas ideias, aumentando, assim, o discurso de que o que importa é a comida. Porém, quando se consome uma comida, se está compartilhando uma cultura, para utilizar a ideia de “comida como cultura” (MONTANARI, 2008). Todo o processo de seleção, separação, preparação e consumo de comida são práticas construídas socialmente. Tal

²⁸¹ Analys atualmente é presidente da ABAM-Rio.

processo tem base em trocas, negociações que possuem significados dentro do grupo. De acordo com Menasche (2011), a comida e as práticas que a envolvem servem para frisar distinções identitárias de gerações, gênero, grupos e classes.

De modo geral, o que sabemos sobre comida “está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados” (MINTZ, 2001, p. 32). Os comportamentos ligados à comida ganham, desse modo, um espaço essencial no aprendizado social, por seu caráter vital e, ao mesmo tempo, cotidiano. As práticas relacionadas à comida revelam, frequentemente, a cultura em que cada indivíduo está inserido.

Quando um indivíduo busca o “acarajé de Jesus”, está procurando um determinado conjunto de crenças, está consumindo uma concepção de mundo que tem ligação com a fé cristã. Essa pessoa não compra apenas a comida, se fosse assim, ela comeria qualquer acarajé. No decorrer do trabalho de campo, tive a oportunidade de entrevistar²⁸² a baiana de acarajé evangélica que havia participado do debate no Programa da Rede Globo, que na ocasião apresentou sua opinião, reproduzida aqui anteriormente. Ela contou como seus clientes a procuram:

Os fiéis preferem o daqui. Eles sempre perguntam: é cristã? É da igreja? E eu digo sim, é abençoado, então eles comem. Quando os pastores viajam para outros países, porque nem todos os pastores são daqui da Bahia, eles viajam e levam o nosso acarajé, levam até para outros países.

Tânia dos Santos trabalha no tabuleiro²⁸³ há 18 anos, começou assim que seu filho nasceu para aumentar a renda familiar e para ajudar a sogra, que já trabalhava como baiana de acarajé. A mãe de sua sogra também trabalhou com a comercialização das comidas tradicionais baianas. Todas três sempre trabalharam em frente às sedes da INRD, em Salvador, e possuem participação na igreja. A mãe da sogra dela “era obreira”, já ela e a sogra frequentam.

Minha sogra começou a vender [acarajé] depois que a mãe dela também fundou acarajé na porta de igreja. Foi na Igreja Universal, que era no bairro de Dois Leões, que foi a primeira Igreja Universal de Salvador. O ponto de acarajé em frente a essa igreja aqui já tem vinte e dois anos.

²⁸² SANTOS, Tânia dos. Entrevista concedida a Debora Simões. Salvador, 13 de setembro de 2013.

²⁸³ O ponto fica bem em frente à Igreja Universal do Reino de Deus, de enorme dimensão, onde circulam muitas pessoas, pois fica próximo a uma das principais avenidas da cidade: a Avenida Tancredo Neves. Endereço: Avenida Antônio Carlos Magalhães, Itaipara, Salvador-BA.

No livro, *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou Demônio*, de Edir Macedo, importante líder religioso neopentecostal, há uma exposição dos “malefícios” causados pela ingestão das comidas de tabuleiro:

Todas as pessoas que se alimentam dos pratos vendidos pelas famosas baianas estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde, a sofrer do estômago. Quase todas essas baianas são filhas de santo ou mães de santo, que “trabalham” a comida para terem boa venda. Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo (MACEDO, 2005, p. 42).

È necessário, ficar claro que não concordamos com as ideias defendidas pelo religioso, são argumentos sem embasamento. Ele simplesmente apresenta palavras próprias do universo do candomblé, como por exemplo, filhas e mães de santo e escreve o que deseja sobre o tema, na tentativa de desqualificar tais mulheres. As baianas de acarajé não “trabalham” acarajé para conseguirem boas vendas. No livro, Macedo ataca, além do candomblé, a umbanda e o kardecismo. Na introdução, fica claro o contexto do qual o religioso profere seu discurso e a que grupo a obra deseja atingir. O contexto é a “guerra santa”, na qual Macedo é classificado como o desencadeador. O texto visa orientar os seguidores do candomblé, umbanda e kardecismo para os males causados por seguirem tais religiões, e também, tem como objetivo orientar os cristãos para que continuem a proferirem sua fé, ou melhor, a reforçá-la.

Na citação apresentada anteriormente, Macedo ataca as filhas e mães de santo, pois segundo ele, elas causam mal aos seus clientes. Novamente, devemos mencionar que essa concepção não é defendida nessa dissertação. Na verdade, é exatamente o contrário, visto que, na minha experiência no trabalho de campo e no desenvolvimento das análises, não há nenhuma prática parecida com a mencionada por Macedo entre as baianas de acarajé. Para agredir as religiões, ele precisou fazer uma pesquisa prévia, uma vez que a obra apresenta informações sobre os orixás, como, por exemplo, uma breve definição do orixá, o que come e o sincretismo: “Iansã, deusa dos ventos, das tempestades e dos raios. Comida: carne de cabra, galinha e acarajé. No sincretismo: Santa Bárbara” (MACEDO, 2005, p. 67). Uma das “armas”²⁸⁴, ou melhor, estratégias utilizadas por Macedo nessa guerra santa foi conhecer bem seu “inimigo” e defender sua “verdade” como superior, porque, através dela, o seguidor do candomblé poder se livrar do “mal”, fazendo assim, uma escolha por um estilo discursivo. Em suma, o religioso não nega, nem tampouco rejeita o poder dos orixás, pelo contrário, ele reafirma tal eficácia, porém, orienta as pessoas como combatê-los.

²⁸⁴ Todas as palavras entre aspas apresentadas nessa frase foram empregadas por Edir Macedo, no livro em questão.

Sobre a relação que a Igreja Universal estabelece com elementos das religiões que estão em combate, Ricardo Mariano (1996) aponta que a IURD a reconhece e insere, sincreticamente, concepções e características próprias da umbanda, candomblé e, até mesmo, do catolicismo popular. Dessa forma, ao chamar, ao se relacionar, ao menosprezar e “exorcizar deuses do panteão das religiões inimigas, torna-as parte integrante de sua própria identidade” (MARIANO, 1996, p. 127). Ou seja, sem o Diabo, na guerra em que constantemente este é inimigo e expulso, colocado em associação, diversas vezes, com Exu, caboclos e orixás, a Universal possivelmente não seria o que ela é ou mesmo imagina ser (Ibid).

De modo semelhante, Ari Pedro Oro (2005-2006) analisa o fenômeno que é a Igreja Universal, observando atentamente os ritos, doutrinas, dogmas, discursos, práticas sociais, políticas e econômicas, denominando essa igreja como “religiosófaga”. Definida como uma igreja que formou seu “repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários” (ORO, 2005-2006, p. 321).

Ao mencionar as apropriações realizadas pelas igrejas evangélicas aos elementos das religiões afro-brasileiras, Reinhardt mostra como o acarajé é usado nesse contexto, de acordo com a pesquisa etnográfica que realizou. Há dois importantes indícios que devem ser observados na prática do “acarajé de Jesus”, primeiro: a produção de um acarajé livre do candomblé e suas magias, o “acarajé do bem”; segundo:

A distribuição de uma série de contra-feitiços, principalmente nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus²⁸⁵, objetos mágicos como o ‘sal do descarrego’, que devem ser acrescentados às comidas de origem africana, de modo a anular qualquer risco de contágio, pelo poder maléfico que pode habitá-las (REINHARDT, 2006, p. 100).

O autor esclarece que são modos de ataques usados numa disputa pela hegemonia num mercado religioso. E ainda, apresenta a importância que as comidas de tabuleiro possuem no candomblé, como comida de orixá.

²⁸⁵ Segundo Ricardo Mariano (2004), a Igreja Universal do Reino de Deus foi a igreja evangélica que mais cresceu no Brasil nos últimos anos. Esta foi fundada em 1977, na zona norte do Rio de Janeiro, por Edir Bezerra Macedo. Com apenas oito anos de criação, ela já possuía 195 templos, em cartoze Estados e no Distrito Federal. De acordo com o autor, em “1989, ano em que começou a negociais a compra da Rede Record, somava 571 locais de culto. Entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600%. Nos primeiros anos, sua distribuição geográfica concentrou-se nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, São Paulo e de Salvador” (MARIANO, 2004, p. 125).

Silva (2007) salienta que determinados símbolos das religiões afro-brasileiras são negados e atacados por certos grupos pentecostais, em contrapartida, outros símbolos ligados às religiões afro-brasileiras são utilizados e incorporados numa nova “versão pentecostal”.

Efetivamente, alguns símbolos das religiões africanas, presentes em outras manifestações, religiosas ou não, da cultura brasileira, têm sido ostensivamente negados ou substituídos por uma “versão pentecostal”. É o caso, entre outros, da proibição do aprendizado da música de percussão, associada ao demônio, ou a prática da capoeira, que é substituída pela capoeira gospel ou evangélica, na qual são retiradas das letras das cantigas as referências religiosas ao candomblé e aos santos católicos, substituindo-as por referências a Jesus (SILVA, 2007, p. 255).

É exatamente nesse contexto que o acarajé está inserido, e o autor utiliza, como exemplo, a própria prática que este denomina como “acarajé do senhor”, preparado pelas evangélicas que rejeitam o vínculo do acarajé como comida votiva no candomblé.

Bittar (2010), tendo como referência as baianas de acarajé que acompanhou em seu trabalho de campo, afirma que a oposição destas com as evangélicas acaba por acentuar a relação entre a baiana de acarajé e o candomblé. Segundo a autora, na delimitação de uma “alteridade, o evangélico como o “outro” da baiana, há uma busca por marcar a especificidade do acarajé com “origem” nos terreiros, enquanto comida de orixás” (BITTAR, 2010, p. 25). Nesse sentido, categorias que no dia-a-dia apresentam-se dissolvidas, quando apresentadas diante de uma ressignificação do acarajé por parte das baianas pentecostais, tomam um contorno religioso mais preciso.

No decorrer do trabalho de campo, percebi que quando a baiana de acarajé era ligada ao candomblé, havia uma reafirmação da relação do acarajé com Iansã, ressaltando a ligação da baiana com este orixá. A oposição era fundamental para a reafirmação do que o acarajé significa no universo simbólico do qual faz parte. Por exemplo, a baiana Jurivina me indagou por que essas baianas evangélicas não deixavam o acarajé e vão vender “coxinhas ou bolinhos de chuva”. Os motivos para um indivíduo comercializar uma comida com importância simbólica num universo religioso oposto ao seu são complexos. Sendo assim, a comercialização do acarajé por baianas pentecostais é realizada exatamente porque estas reconhecem o valor atribuído a essa comida e mesmo se o objetivo for retirar os significados do símbolo acarajé, estas baianas o reconhecem como importantes, pois se ele não fosse importante, não se apropriariam. Há um momento inicial de reconhecimento do acarajé, depois uma reconfiguração e, por fim, um novo valor é atribuído a essa comida, podendo, finalmente, ser comercializada.

No desenvolvimento do trabalho etnográfico, pude observar que as baianas do “bolinho de Jesus” muitas vezes incorporam símbolos do Cristianismo, como por exemplo, a Bíblia, óleos ungidos no seu tabuleiro para demarcar a diferenciação com as demais baianas, principalmente, as não evangélicas. Não é possível pensar o “bolinho de Jesus” fora de uma lógica de mercado, do turismo cultural cada vez mais rentável e crescente em Salvador, como também não é possível analisar esse movimento fora do processo de disputa entre pentecostais e integrantes das religiões afro-brasileiras.

Para Martini (2007), as baianas evangélicas possuem um fator importante contra seus discursos que é a uniformização, que está associado ao plano religioso. De acordo com a autora, as evangélicas se negam a aceitar a história do acarajé e o apresentam como um simples alimento, que faz parte de conjunto, fruto da terra que o indivíduo pode utilizar, pela autoridade imposta por “um deus patriarcal que afasta qualquer atributo divino dos alimentos in natura ou preparados” (MARTINI, 2007, p. 228).

Deve-se ter em vista que não dá para agrupar todas as baianas de acarajé evangélicas como incentivadoras do “bolinho de Jesus” ou “acarajé de Jesus”. Como foi apresentado anteriormente, há na ABAM uma baiana evangélica que é totalmente contra a utilização da expressão “acarajé de Jesus”. Porém, isso não significa que a instituição não se preocupe com o crescimento da prática do “acarajé de Jesus”, pelo contrário, em entrevista à atual presidente da entidade, deixou esclarecer que tal prática não condiz com o saber patrimonializado pelo IPHAN, que destaca o acarajé como comida importante para o universo simbólico do candomblé. Esse conflito envolve a subjetividade e o processo de construção de identidades dos indivíduos, tal como questões econômicas, políticas e religiosas.

Vagner José dos Santos (2013), na pesquisa sobre as apropriações e ressignificações nas práticas que envolvem o acarajé, pontua a questão religiosa no bojo do projeto da comercialização dessa comida por baianas pentecostais. Santos apresenta que, ao passo que políticos evangélicos são eleitos, estes ganham mais força na guerra contra as religiões afro-brasileiras, pois, na medida que os neopentecostais detêm importante representação política, de outro lado os integrantes de religiões afro-brasileiras possuem muitas barreiras para colocar seus representantes políticos em cargos importantes. O autor utiliza como exemplo dessa desigualdade a eleição no ano de 1986 do primeiro deputado federal da Igreja Universal do Reino de Deus. Além disso, “no final dos anos 2000, a bancada evangélica era representada por 60 deputados na Câmara Federal” (SANTOS, V., 2013, p. 73). No ano de 2002, mais um marco nesse processo, o bispo Marcelo Crivella foi eleito, com mais de três milhões de votos senador.

Enfim, os conflitos presentes no cotidiano das baianas de acarajé, que envolvem o “bolinho de Jesus”, fazem parte de uma “guerra”, a denominada “guerra santa”, cujo fim está longe. É errôneo afirmar que todas as pessoas evangélicas são a favor do “acarajé de Jesus”, há baianas de acarajé, não evangélicas, que não encontram problema nenhum na comercialização dessa comida pelas baianas neopentecostais. A discussão apresentada não se esgota aqui. Há um conjunto de fatores e um contexto: o do crescimento das igrejas neopentecostais em Salvador, que tornam o debate extensivo. Esse debate envolve apropriações, resignificações, intolerância religiosa, entre outras questões. Os aspectos aqui discutidos podem nos indicar novos trabalhos e futuras análises.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comidas do tabuleiro da baiana são símbolos articulados na construção histórica da identidade afro-baiana, pois representam um tipo ideal dessa identidade, ou seja, a baianidade. Atualmente, os tabuleiros com as comidas afro-baianas estão presentes nas ruas de diversas cidades brasileiras, sobretudo, em Salvador e ainda possuem forte significação no universo simbólico do candomblé. Este aspecto perpassou todo o estudo em questão. O título de Patrimônio Cultural do Brasil, concedido ao Ofício das baianas de acarajé, tem como principal argumentação, para este reconhecimento, uma origem africana ligada à religiosidade afro-brasileira.

O acarajé é a mais conhecida dentre as diversas comidas do tabuleiro, ele é comida dos orixás Xangô²⁸⁶ e Iansã, mas cada um com sua forma: o acarajé de Xangô é maior e mais alongado do que o de Iansã, que é menor e pode conter sete camarões na parte de cima. Já os acarajés oferecidos para os Erês são bem pequenos e redondos. Além disso, pude observar, no campo, que algumas baianas de acarajé, antes de iniciar a venda, fritam sete ou três acarajés para os Erês. Acompanhei uma distribuir no chão, ao redor do tabuleiro, outra ofereceu para os primeiros moradores de rua que passaram próximo do tabuleiro e, por último, o caso do baiano Cuca, que deixa preparado e exposto ao lado do seu tabuleiro sete acarajés oferecidos aos Erês. As comidas de santo ocupam diversos lugares, extrapolando assim, o espaço da cozinha e do barracão do terreiro. Na obra *Alimentação Ritual*, Lody (1977) destacou essa característica das comidas de santo: a presença destas nas festas de largo, fortalecendo os laços sociais nas ruas.

Na certidão do IPHAN, há essa relação entre a comida com seu significado religioso e sua venda nas ruas.

A produção do acarajé e das outras comidas no universo religioso do candomblé é um das razões pelas quais a receita do acarajé se mantém sem muitas alterações, visto que há uma série de cuidados com a preparação do alimento que é ofertado aos orixás e que, mesmo como produto comercializado para o público em geral, mantém o seu elo de comunicação simbólica com as divindades (IPHAN, 2004, p. 1)

²⁸⁶ Trecho de ponto entoado no candomblé em cerimônias para Xangô: “Quem rola pedra na pedreira é Xangô / Xangô do acarajé, do acarajé, Xangô do acarajé, do acarajé”. Disponível em: <http://escola.britannica.com.br/article/483030/acaraje>. Acesso em: 18 jan. 2014.

No decorrer da pesquisa, tratamos as comidas como parte de um “sistema culinário” (MAHIAS, 1991). Nesse sentido, foi de suma importância aprofundar a relação do Ofício das baianas de acarajé e o universo simbólico do candomblé, pois estes são indissociáveis. Ao utilizarmos a idéia de “sistema culinário”, estamos incluindo em nossa análise: a seleção exclusiva de determinados ingredientes, a forma de servir e de consumir, os significados sociais da comida, enfim, um longo processo que começa na captação dos ingredientes, passa pelo preparo, pelo consumo e inclui o significado social dessa comida. O sistema culinário “constitui modos de vida e visões específicas de mundo”, como salientou Menashe (2013, p. 183).

Não estamos tratando do ato biológico de ingestão de alimento para suprir as necessidades do corpo e, por isso, não utilizamos o termo alimento e sim comida, pois o último guarda informações que apresentam a identidade social do grupo, em outras palavras, “comida é alimento transformado em cultura” (DA MATTA, 1987). De acordo com Maciel (2004), ao analisarmos a alimentação como um ato social e de cultura, podemos considerá-la como parte de um “sistema simbólico, no qual estão presentes códigos sociais que operam no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza” (MACIEL, 2004, p. 25), e sobre nosso objeto, especificamente, é possível pensar, também, a relação dos homens com os orixás.

Os saberes vinculados ao Ofício das baianas de acarajé constituem a base do que se desejou salvaguardar com o título de patrimônio. Segundo Menasche (2013), através da estreita relação entre comida e cultura conseguimos entender como saberes e práticas da alimentação são selecionados e colocados na categoria de patrimônio cultural. Para a autora, o patrimônio alimentar congrega não só os alimentos, mas, conjuntamente, os objetos, espaços, práticas, representações, saberes e técnicas, que são produtos da ação histórica contínua de grupos sociais.

O foco central desse estudo foi a articulação e as ações políticas das próprias baianas de acarajé. Apresentamos, ainda, as maneiras como que estas se articulam para valorizar e preservar o ofício. Assim, a relação que mantive com Rita dos Santos, atual presidente da Associação das Baianas de Acarajé (ABAM) de Salvador, foi fundamental. Nesse sentido, cabe à ABAM representar o grupo, por isso, no terceiro capítulo mostramos a formação da instituição e o posicionamento desta em determinadas questões-chaves, que envolvem as baianas de acarajé, como, por exemplo, a prática do bolinho de Jesus. Identificamos que as baianas de acarajé possuem um método próprio para valorizarem o Ofício e que este método está ligado a melhorias no cotidiano do tabuleiro, por meio de cursos, de alianças com

empresas privadas, embates com representantes de diferentes esferas políticas, em síntese, são as articulações políticas cuja base das reivindicações é a manutenção da baiana no ponto.

No desenvolvimento do trabalho de campo, realizado a partir da metodologia de “observação participante”, foi possível identificar outro modo que elas utilizam para preservarem o ofício: o conhecimento da história e da provável origem tanto do ofício como das receitas das comidas de tabuleiro. A concepção de que o acarajé veio do continente africano está presente em diversas narrativas. Foi muito comum, também, baianas apresentarem a relação do acarajé e, conseqüentemente, a ligação do ofício com Iansã. A frase “Iansã é a dona do acarajé”, ou mesmo, “quem faz o acarajé é Iansã” apresentada por determinadas baianas quando conversávamos sobre o surgimento da receita do acarajé, reforça a ideia que permeou todo esse estudo: a relação das comidas de tabuleiro com a religiosidade afro-brasileira.

Muitas vezes as baianas de acarajé usam o fato de terem como mãe de cabeça Iansã para legitimarem sua posição no tabuleiro, como apresentou Tânia: “o *acarajé* é uma comida trazida da África, um bolinho oriundo da África, dos meus ancestrais, comida dos orixás, de Iansã, dona da minha cabeça”. Assim sendo, as relações sociais construídas por Tânia no dia-a-dia, no ponto, são marcadas pela ligação que a mesma possui com seus orixás, sobretudo com Iansã. Isto posto, retornamos ao trecho citado da certidão do Ofício, que expressa que a ligação com a divindade tem forte influência na forma de agir, no comércio nas ruas.

Outro ponto importante no decorrer da pesquisa etnográfica foi acompanhar as baianas de acarajé da cidade do Rio de Janeiro nos seminários e ciclos promovidos pelo IPHAN. A atual presidente da ABAM desta cidade utiliza, nesses espaços, um título religioso como nome público: *Analys d’ Oyá*, que ao falar para as baianas de acarajé presentes na ocasião, destacou: “Nós baianas de acarajé somos as representante de Oyá vivas aqui nessa terra, [...] lutando para trazer a nossa cultura negra”. Sua posição religiosa, de mãe de santo e filha de Oyá concede certa legitimidade política naquele espaço.

Ao participar de seminários promovidos pelo IPHAN junto às baianas de acarajé, foi possível perceber que elas utilizam aspectos da religiosidade afro para alicerçarem seus discursos nesse novo campo político: o dos patrimônios imateriais. Rita dos Santos, atual presidente da ABAM de Salvador, apontou as conseqüências do recebimento do título, dentre elas a responsabilidade da elaboração do plano de salvaguarda, que, por si só, já é uma grande responsabilidade. O processo de criação e execução do plano de salvaguarda, de acordo com a legislação brasileira sobre o tema, deve ser feito com a forte presença dos detentores do bem.

Em outras palavras, é um trabalho conjunto entre representantes do IPHAN, as baianas de acarajé e os possíveis interlocutores.

Rita, na nossa última entrevista, apresentou suas opiniões em relação ao título de patrimônio, acompanhado de certo desapontamento. Nas suas palavras: “Eu achava que com esse Registro tudo iria mudar, mas foi uma decepção. Eu achava que, a partir do inventário, tudo iria melhor, qualquer problema o IPHAN poderia resolver. Por exemplo: a obrigatoriedade da indumentária, o fim do bolinho de Jesus”. Para ela, a interlocução com o IPHAN deveria garantir outros direitos para o grupo, contudo, as políticas públicas para os patrimônios imateriais não dá conta desses problemas.

O trabalho de campo foi essencial para que eu percebesse como se dá a relação de bem imaterial registrado no cotidiano dos detentores deste bem, há uma distância entre o que é discutido e formulado nas políticas públicas patrimoniais e as demandas do grupo. Pude analisar o posicionamento político de determinadas baianas de acarajé e, conseqüentemente, as conquistas oriundas de lutas e protestos promovidos pelas mesmas, como foi o caso da proibição da comercialização do acarajé, no Estádio Arena Fonte Nova, em Salvador, em 2012, durante a Copa das Confederações e a dimensão nacional e internacional que esta luta teve com sua posterior conquista.

Ao adentrar no campo das questões anteriormente formuladas, antigas idéias foram sendo substituídas por novas, que foram produto de um intenso contato com as baianas de acarajé. Esses contatos e as relações que construí no campo são a base desse estudo. Com a baiana Luzia, aprendi que preciso usar torço para me sentar no tabuleiro, então lá estava eu com um lindo torço amarelo, trabalhando como ajudante da baiana Luzia, num sábado de sol, na Praça da Cruz Caída, no Pelourinho. Na cozinha da baiana Tânia, senti a dedicação e o orgulho que a mesma tem em saber e passar adiante a história do Ofício. Tive o prazer de conhecer o filho e a filha dela. Ambos trabalham no ponto. Com orgulho, ela me contou e mostrou fotografias de sua neta de apenas três anos, que adora vestir-se de baiana.

No ponto do baiano Cuca, observei que a religiosidade é essencial no seu cotidiano, pois, no mesmo ambiente tinham acarajés para Iansã, Xangô e os Erês e, como ele, comecei a entender o processo de inserção dos homens num ofício ocupado predominantemente por mulheres. No largo da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, no tabuleiro da baiana Jurivina, aprendi muito sobre as características dos orixás, como, por exemplo, as comidas, as cores, os dias de semana de cada um e como esse universo simbólico do candomblé é cercado por importantes detalhes em relação ao homem e às divindades. Vale ressaltar que foram muitas

as experiências adquiridas no decorrer do trabalho de campo e que as baianas de acarajé são centrais nesse estudo.

Assim, ao falarmos do Ofício das baianas de acarajé, estamos lidando com um patrimônio negro, que foi construído na diáspora, é fruto das trocas culturais ocorridas na cultura do “Atlântico Negro” (GILROY, 2012). Essa foi a linha conceitual seguida aqui. Este estudo não pretendeu, de modo algum, encerrar as questões a respeito do Ofício das baianas de acarajé, pelo contrário, é apenas uma contribuição, que tem como intuito gerar novas discussões acerca desse tema. O assunto do patrimônio imaterial no Brasil, principalmente, quando se fala em patrimônio negro, e as políticas públicas em relação a este são consideravelmente recentes e desafiadoras, pois é um campo permeado por relações sociais de poder.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Quando o campo é patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, v.8, n. 2, p. 37 – 52, jul. dez. 2005
- AGIER, Michel. Lógica da diferenciação social: nota sobre as trajetórias profissionais no novo operariado baiano. *Caderno CRH*, Bahia, v. 3, n°12, 1990.
- _____. Lugares y redes. Las mediaciones de la cultura urbana. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 32, p. 1-14, 1995.
- Disponível em: <<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/091107.pdf>>. Acesso em: dez. 2012.
- _____. Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l’Afrique à Bahia. Marseille, Ed. Parenthèses/ IRD, 2000.
- _____. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana*, n. 2, vol. 7: 7-33. 2001.
- _____. As cidades da Antropologia: entrevista com Michel Agier. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 53 n° 2. 2010. p. 811-842. Entrevista concedida a Janaína Damasceno. et al.
- Disponível em: < <http://revistas.usp.br/ra/article/viewFile/37397/40426>>. Acesso em: dez. 2012.
- _____. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro. *O Civismo Festivo na Bahia: Comemorações Públicas do Dois de Julho (1889 / 1923)*. Bahia: Dissertação (Mestrado História). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.
- AMON, Denise; Renata, MENASCHE. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e cultura, Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*: jan-jun, año/vol.11, n°001. 2008.
- ASSOCIAÇÃO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ. Salvador. *Ata de Fundação* da Associação das Bahianas de Acarajé da cidade de Salvador no dia 19 de abril de 1992. Livro 1, p. 1-3.
- _____. Salvador. *Estatuto da Associação* das Bahianas de Acarajé da cidade de Salvador no dia 19 de abril de 1992. Livro 1, p. 1-9.
- _____. Salvador. *Ata da reunião* realizada no dia 27 de julho de 1998. Livro n.d, p. 1.
- AUGUSTO, Carlos. Deputada Benedita da Silva entra na luta das baianas de acarajé contra a FIFA. *Jornal Grande Bahia*, Feira de Santana, 30 nov. 2012. Estado, p.1.
- Disponível em: < <http://jornalgrandebahia.com.br/2012/11/deputada-benedita-da-silva-entra-na-luta-das-baianas-de-acaraje-contra-a-fifa.html>>. Acesso em: mai. 2013.
- BAHIA, Joana. “De Miguel Couto a Berlim”: a presença do candomblé em terras alemãs. In: PEREIRA, Glória Maria; PEREIRA, José de Ribamar Souza (orgs.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012.
- BAHIA. Secretária de Cultura. *Dois de Julho: a Bahia na Independência Nacional*. Editora Fundação Pedro Calmon: Bahia, 2011.

BARBARA, Rosa Maria Susanna. *A dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. 200 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARBOSA, Livia Neves de Holanda. Etnicidade. In: SILVA, Benedicto (org.). *Dicionário de Ciências Sociais*, 2ª Ed. Editora da Fundação Getulio Vargas: Rio de Janeiro, 1987.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de. *Candomblé: religião de corpo e alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.

BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

BITAR, Nina Pinheiro. “Agora, que somos patrimônio...”: um estudo antropológico sobre as “baianas de acarajé”. 2010. 203 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto Federal de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. Comida, trabalho e Patrimônio: Notas sobre o Ofício das Baianas de Acarajé e das Tacacazeiras. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 213-236, jul./dez. 2012.

BOLETIM INFORMATIVO [da] Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro. Salvador, 2012.

BORGES, Florismar Menezes. *Acarajé Tradição e Modernidade*. Bahia: Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Ciências Humanas, 2008.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. *Dia Nacional da Baiana de Acarajé*. Projeto de Lei da Câmara N°120, Brasília, DF: Congresso Nacional, 2009.

CACCIATORE, Olga. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Forense Universitária/SEEC, Rio de Janeiro, 1997.

CALDEIRA, Tereza Pires. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos (CEBRAP)*, N° 21, pp. 133-157, julho, 1998.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria: Pallas, 2009.

_____. Adaptations et réappropriations dans la religion des orisha. La relocalisation des religions afro-américaines en question. In: ARGVRIADIS, Kali; CAPONE, Stephania. *La religion des orisha: Um champ transnational em pleine recomposition*. Hermann Éditions, Paris, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

CARMO, Raiana Alves Maciel do. *A política de salvaguarda do patrimônio imaterial e os seus impactos no samba de roda do recôncavo baiano*. Dissertação de Mestrado (Música), Universidade Federal da Bahia, 2009.

- CASCUDO, Luís Câmara. *História da alimentação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1968.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Cultura, festas e patrimônio. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. MARTINS, Carlos Benedito (coordenador geral). São Paulo: ANPOCS, 2010.
- CHUVA, Márcia. *Os Arquitetos da Memória*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- COUTO, Edilece Souza, Devoções, festas e ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, nº 1, 2008.
- CUNHA, Maria Cleyber Negreiro Barbosa da. “O que é que a baiana tem?” Um estudo sobre cultura e identidade. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de Coimbra Faculdade de Economia, 2011.
- DA MATTA, Roberto. *O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues*. Comunicação do Museu Nacional. n. 1. Rio de Janeiro, 1973.
- DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. In: *Religião e Sociedade*, n. 8. Rio de Janeiro: Cortez e Tempo e Presença, 1982.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma ampla concepção de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.
- _____. Referências Culturais: Base para as Novas Políticas de Patrimônio. In: SANT’ ANNA, Márcia G. de (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 5. ed. Brasília, DF: IPHAN, 2012.
- FRANCO, Tasso. *Carta do Dendê vai exigir baianas de acarajé na Arena Fonte Nova*. Bahia Já, Salvador, 6 dez. 2012. Cultura, p. 1.
- Disponível em: <<http://bahiaja.com.br/cultura/noticia/2012/12/06/carta-do-dende-vai-exigir-baianas-do-acaraje-na-arena-fonte-nova,54811,0.html#.UqcH6NJDtpo>>. Acesso em: out. 2013.
- FRY, Peter. O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. *Revista USP – Povo Negro 300 anos*, São Paulo, n. 28, p. 122-135, dez/fev. 1995/1996.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*; tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro- Asiáticos, 2012.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica”. In: *Alimentação e Cultura Popular* (Serie Encontro e Estudos 4). Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN, CNFCP, 2002.
- _____. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Museu, Memória e Cidadania, 2007.
- _____. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio ; BITAR, Nina Pinheiro. (Org.). *A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, 2013, v. 1, p. 7-18.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organ. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. , 1º Ed. atualizada, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

INSTITUTO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Ministério da Cultura *Decreto nº3.551* de agosto de 2000. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, Brasília, DF: Iphan, 2000.

_____. *Ofício das Baianas de Acarajé. Livro de Registro dos Saberes*. Brasília, DF: Iphan, 2004.

_____. *Parecer Jurídico nº 017/04*, Processo nº 01450.008675/2004-01. Brasília, DF: Iphan, 2004. Relator Sista Souza dos Santos.

_____. *Parecer Técnico nº R002/2004*, Processo nº 01450.008675/2004-01. Brasília, DF: Iphan, 2004. Relator Ciane Gualberto Feitosa Soares.

_____. *Registro do Ofício das Baianas de Acarajé em Salvador, BA*. Processo nº 01450.008675/2004-01. Relator Roque de Barros Laraia. Salvador, 2004.

_____. *Ofício das Baianas de Acarajé*. Brasília, DF: Iphan, 2007.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva, 1º Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010.

LODY, Raul. Alimentação ritual. *Revista Ciência & Trópico*, Recife, vol. 5, nº. 1, p. 37-47, jan./jun. 1977.

_____. Pano da costa. *Cadernos de Folclore*, n. 15. Rio de Janeiro. 1977.

_____. *Santo também come: estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Prefácio de Gilberto Freyre. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

_____. *Tem dendê, tem axé: A etnologia do dendezeiro*. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 1992.

_____. *Bordados de mel: a técnica do richelieu*. Rio de Janeiro, RJ: Funarte, Coordenação de folclore e cultura popular, 1995

_____. No tabuleiro da baiana tem... pelo reconhecimento do acarajé como patrimônio cultural brasileiro. In: *Alimentação e Cultura Popular* (Serie Encontro e Estudos 4). Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN, CNFCP, p. 37-40, 2002.

_____. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2003a.

_____. *O que que a baiana tem: pano-da-costa e roupa de baiana*. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2003b. (Catálogo da exposição realizada na Sala do Artista Popular no período de 27 de março a 27 de abril de 2003).

_____. *Dendê: símbolo e sabor da Bahia*. São Paulo: Editora Senac, São Paulo, 2009.

- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* 15. ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2002.
- MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n° 33, jan – jun 2004, p. 25-39.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- MARTINI, Gerlaine Torres. *Baianas do Acarajé. A uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. Brasília: Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2007.
- MARIANO, Ricardo. *A Igreja Universal do Reino de Deus: A magia institucionalizada*. Revista da USP, São Paulo, n. 31, p. 120-131, set/ nov. 1996.
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e a razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 185-314.
- MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia. *Revista Brasileira de Antropologia e Ciências Sociais*, v. 16, n° 47, São Paulo, 2001.
- MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2008.
- MOURÃO, Tadeu. *Encruzilhadas da cultura: imagens de Exu e Pombajira*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social, Revista de Sociologia*, São Paulo, USP, v. 19, n.1, p. 187-308, nov. 2006.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006.
- PAIM, Márcia Regina da Silva. *Do Sete a São Joaquim: o cotidiano de “mulheres de saia” e homens em feiras soteropolitanas (1964-1973)*. Bahia: Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.
- PERIANO, Mariza G. S. A Favor da etnografia. *Série Antropologia*. v. 130, Brasília: DAN/UnB, 1992.
- PINHO, Patrícia de Santana. *Reinvenções da África na Bahia*. Annablume, 2004.
- _____. *Mama Africa: Reinventing Blackness na Bahia*. Durham, NC e London: Duke University Press, 2010.
- PINHO, Osmundo S. de Araujo. ‘A Bahia no Fundamental’: Notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 36, v 13, fev. 1998.
- Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000100007>>. Acesso em: set. 2013.
- POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, 1989, p. 3-15.
- PRANDI, Reginaldo. Raça e religião. *Novos Estudos CEBRAP*. n. 42, julho 1995 pp. 113-129.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 56, março, p. 77-88, 2000.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados* v. 18, n. 52, p. 223- 238, 2004.

_____. Converter indivíduos, mudar culturas. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 155-172, 2008.

QUERINO, Manuel. *A arte culinária na Bahia*. Editora Progresso, Salvador, vol.1, 1957.

RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões metodológicas. *Caderno SRH*, Salvador, v.24, n.61, p. 15-28, 2011.

REINHARDT, Bruno M. N. *Espelho ante Espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2006.

ROCHA, Gilmar. *O que e que a baiana tem? A Etnopoética Folclórica de Cecília Meireles*. *Revista Pós Ciências Sociais*. v.4 n.8 jul/dez, São Luis/MA, 2007. Disponível em:<http://ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=124&catid=44&Itemid=114>. Acesso em: jan. 2013.

SALVADOR. Decreto Lei Municipal nº 12.175, de 25 de novembro de 1998. *Diário Oficial do Município*, Salvador, 1998.

SANT' ANNA, Márcia. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. . In: SANT'ANNA, Márcia G. de (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 5. ed. Brasília, DF: IPHAN, 2012.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah letras, 1995.

_____. O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. 1. Ed. Salvador: Edufba, 2005a.

_____. Eparrei, Bárbara: espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara em Salvador. In: *Seminário Eparrei, Bárbara: fé e festas de largo do São Salvador*. Encontro e estudos, n.8. Rio de Janeiro: Iphan, CNFCP, p. 33 – 50, 2005b.

SANTOS, Vagner Rocha. *O sincretismo na culinária afro-baiana: o acarajé das filhas de Iansã e das filhas de Jesus*. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro. (Org.). *A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. 1ed. Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, 2013.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Revista MANA*, v. 6, n. 1, Rio de Janeiro, 2000, p. 87-119.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100004>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

SERRA, Ordep. Sobre Psiquiatria, Candomblé e Museus. *Caderno CRH*, Salvador, v. 19, n. 47, p. 309-323, Maio/Ago. 2006.

SOARES, Cecília Moreira. AS GANHADEIRAS: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*. Salvador: CEAO, n°17, 1996, p. 57-71.

TAMASO, Izabela. A Expansão do Patrimônio: Novos olhares velhos objetos, outros desafios. *Série Antropologia*. v. 390, Brasília: DAN/ UnB, 2006.

THORTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400- 1800)*; tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VALLADARES, Lucia. Os dez mandamentos da observação participante. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 22. n°63, São Paulo, 2007.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Revista MANA*, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, 2006, p. 237-248.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo o Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. Tradução: Tasso Gadzanis. São Paulo: Currupio, 1987.

VIANNA, Letícia C. R. “O patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais: a experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular”. In: CORREIA, Maria Rosa (org.). *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.

VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*, Salvador, Itapuã, vol I, 1969.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

VILHENA, Luís Rodolfo e CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1990. v. 3, n. 5. p. 75- 92.

FONTES

1 Fontes áudio-visual:

ASSOCIAÇÃO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ. Reuniões de Planejamento. 03/04 de jul. de 2012.

BISPO, Antoniel Ataíde. *Entrevista* concedida a Debora Simões de Souza no dia 16/18 de julho de 2012.

CORRÊA, Expedito Evangelista et al. Entrevistas com baianas de acarajé, realizadas no Estado da Bahia. 2003. 2003. Fitas 5-9. (Celebrações e Saberes da Cultura Popular: Inventário acarajé).

CRUZ, Eliane Cláudia Assis. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza em jul. de 2012.

GONÇALVES, Maria Angélica. *Entrevista* concedida a Debora Simões de Souza jul. de 2012.

GRAÇA, Maria das. *Entrevista* concedida a Debora Simões de Souza. Bahia, 20 de julho de 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Seminário Baianas de Acarajé, Rio de Janeiro, 17 de abr. de 2012.

JESUS, Dulce Mary. *Entrevistas* concedida a Debora Simões de Souza. Bahia, jun./jul de 2012/ set. de 2013.

LODY, Raul; MENDONÇA, Elisabete. Reunião de Salvaguarda do Ofício das Baianas de Acarajé. Bahia: [s.n.], abr. 2006. 4 discos digitais (Ca. 240min): estéreo; 4 faixas.

MARQUES, Fransisca. Lançamento do selo Baianas de Acarajé e diplomação do ofício de Baiana do Acarajé. Salvador: IPHAN, 2005. 1 dvd vídeo (Ca. 8 min): formato 4:3, son., color, NTSC.

NERY, Tânia Bárbara. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza jul. de 2012/set. 2013.

Nery, Tânia Bárbara; Sena, Consuelo Pondé de; Mendonça, Elizabete de Castro. Entrevistas com baianas de acarajé, realizadas no Estado da Bahia. 2003. Fita 1-4. (Celebrações e Saberes da Cultura Popular).

OLIVEIRA, Grugel de; RIBEIRO, Pola. Axé do Acarajé. Bahia [s.n], 2007. 1 dvd vídeo (49min): formato: 4:3, son; color; NTSC.

RAMOS, Célia Regina. *Entrevista* concedida à Debora Simões de Souza. Rio de Janeiro, 03 de abril de 2012.

SANTANA, Nailto Barbosa. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza. Salvador, jun./jul. de 2012/ set. 2013.

SANTOS, Rita dos. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza. Salvador, jun./ jul. de 2012/set. 2013.

SANTOS, Eliene Oliveira dos. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza. Salvador, jun./ jul. de 2012/set. 2013.

SANTOS, Maria Luzia. *Entrevistas* concedidas a Debora Simões de Souza. Salvador, jun./ jul. de 2012/set. 2013.

SANTOS, Tânia Palma dos. *Entrevista* concedida a Debora Simões de Souza. Salvador, set. 2013.

SILVA, Jurivina. *Entrevista* concedida a Debora Simões de Souza. Salvador, jun./ jul. de 2012.

VELLOSO, Rosa de. *Entrevista* concedida à Debora Simões de Souza. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2012.

2 Jornais:

JORNAL DA BAHIA. *Terreiros batem hoje para Iansã*. Bahia, 04 de dezembro de 1978.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. *Povo nervoso espera pelo dia de Iansã*. Salvador, 23 de novembro de 1975.

BARRUCHO, Luís Guilherme. *Rita Santos, a 'baiana do acarajé' que venceu a Fifa*. BBC Brasil, São Paulo, 20, junho de 2013.

LEMOS, Davi. *Regra da FIFA ameaça venda de acarajé em jogos da Copa 2014*. *A Tarde*, Salvador, 3 nov. 2012. Notícias, p. 1.

SPORT. DE. *Brasilien im Acaraje-'Krieg'*. Berlim, 13, nov. 2012. TRIBUNA DA BAHIA. *Dia da Baiana de Acarajé é celebrado no centro Histórico com missa e samba*. Bahia: Nov. 2012.

ANEXOS A: Fotografias no tabuleiro das baianas.

Quadro 1: Mapa do Ponto de Acarajé da baiana Tânia. (Por Juliana Novais)



Fotografia 2: Ponto da baiana Tânia Praia do Farol da Barra- Salvador. Fonte: Acervo Pessoal da baiana de acarajé Tânia.



Fotografia 3: Acarajé da baiana Tânia.
(Acervo pessoal da baiana Tânia)



Fotografia 4: Tabuleiro da baiana Tânia.
(Acervo pessoal da baiana Tânia)



Fotografia 5: Preparação do Caruru, cozinha da Baiana Tânia. (Foto: Debora Simões)



Fotografia 6: Preparação da Coca Branca, cozinha da Baiana Tânia. (Foto: Debora Simões)



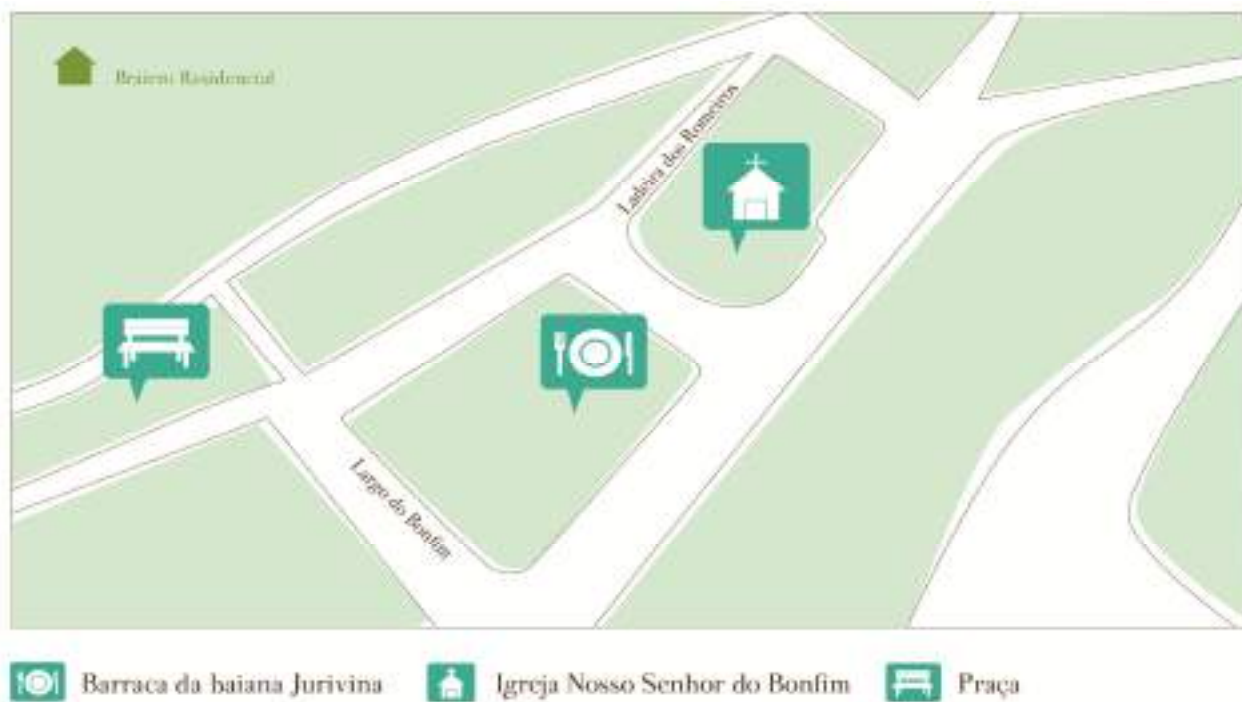
Fotografia 7: Preparação Pé de moleque, cozinha da Baiana Tânia.



Fotografia 8: Evento, baiana Tânia e sua filha, baiana de acarajé, Ana Cásia Nery. (Acervo pessoal Tânia).



Fotografia 9: Baiana Tânia com seus filhos e neta. (Acervo pessoal Tânia).



Quadro 2: Mapa do Ponto de Acarajé da baiana Jurivina. Largo do Bonfim, Salvador.
(Por Juliana Novais)



Fotografia 10: Baiana de acarajé Jurivina, em seu ponto, Largo do Bonfim, Salvador. Foto: Debora Simões.



Quadro 3: Mapa do Ponto de Acarajé do Baiano Cuca, no Porto da Praia da Barra, Salvador. Por Juliana Novais.



Fotografia 11: Baiano de Acarajé Cuca, em um dos seus três pontos, na Praia do Porto da Barra, Salvador. Foto: Debora Simões.



Fotografia 12: Tabuleiro do baiano Cuca. Fotos: Debora Simões.



Fotografia 13: Acarajés de Xangô e de Iansã.
Por: Debora Simões



Fotografia 14: Pequenos bolinhos de acarajé,
geralmente ofertados para os Erês. Ponto do baiano
Cuca. Foto: Debora Simões.

ANEXO B: Entrada do Memorial das Baianas, em Salvador. Ferramenta de Exu.



Fotografia 15: Entrada do Memorial das Baianas, em Salvador. Ferramenta de Exu. Fonte: página eletrônica do IPHAN.

ANEXO C: Convite Seminário Baianas de Acarajé.

SEMINÁRIO

Baianas de Acarajé

Patrimônio Cultural Imaterial

O Seminário faz parte do projeto de cadastramento de Baianas de Acarajé do Rio de Janeiro, realizado pelo IPHAN-RJ, e tem como objetivo principal: destacar o Ofício das Baianas de Acarajé como Patrimônio Cultural Imaterial, além de promover um encontro entre as profissionais da área, a comunidade acadêmica e o público interessado.

CONVITE

Dia 17 de abril de 2012, das 9 às 17 horas

Audatório da Superintendência do IPHAN-RJ
Avenida Rio Branco, 44 - Instituto Arquivo Central - Rio de Janeiro, RJ

Inscrição gratuita com vagas limitadas. abacia.org.br

comunicacao.rj@iphan.gov.br ou
atua telefones: 2233-6227 / 6041

SEMINÁRIO

Baianas de Acarajé

Patrimônio Cultural Imaterial

Programação

<p>8 horas Credenciamento</p> <p>9h15min Café de Manhã</p> <p>9h30min Abertura</p> <p>Maria Cristina Vereza Ledí Superintendente do IPHAN/RJ</p> <p>Eduardo Paes Prefeito da Cidade do Rio de Janeiro</p> <p>Auriana Rattes Secretária de Estado de Cultura do Rio de Janeiro</p> <p>Arnóbio Pedro Viegas Figueira de Mello Diretor-Presidente do RIOTUR - Empresa de Turismo do Município do Rio de Janeiro</p> <p>Rodrigo Nascimento Representante Regional da Fundação Cultural Palmares RJ/CS</p> <p>Mônica Silveirinha Coordenadora de Identificação do Departamento de Patrimônio Imaterial - IPHAN</p>	<p>10h "O acarajé e sua história no Brasil" Márcio de Jaguar Professor de COPPE-UFRJ e da Universidade Gama Filho e apresentador do Programa OJI</p> <p>10h30min "O que ainda falta no tabuleiro de Oásia" Anays d'Oyá Presidente da Associação das Baianas de Acarajé, Magia, Receptivo e Simpatias do Rio de Janeiro - ABAMI - RJ</p> <p>11h "Baianas de Acarajé - Seu potencial e poder de ressignificação" Marcelo Frits Coordenador Executivo do Instituto Cultural de Apoio e Pesquisa às Tradições e Religiões Afro - ICAPRA</p> <p>12h Almoço</p> <p>13h Exibição de vídeos IPHAN-RJ "Baianas de Acarajé - Patrimônio Imaterial" e "1.º Festival do Acarajé"</p> <p>13h30min "Aspectos de Salvaguarda do Ofício de Baiana de Acarajé" Deairée Ramos Todi Representante da Coordenação-Geral de Salvaguarda Departamento do Patrimônio Imaterial - IPHAN</p>	<p>14h "Baianas de acarajé e a análise dos riscos ocupacionais" Dra. Nadja de Sousa Ferreira Médica do Trabalho e Reumatologista, Diretora Científica da Associação Brasileira de Medicina do Trabalho - ABMT</p> <p>14h30min "Projeto Acarajé 100%" Fabiana Almeida Gestora do Programa de Alimentos Seguros - PMS/SENAIC - RJ</p> <p>15h Coffee Break</p> <p>15h30min "Como tornar-se um empreendedor individual" Maria das Graças Queiroz Consultora SEBRAE-RJ</p> <p>16h "Empreendedorismo Ético - Tradição e Inovação" Giovanni Harvey Diretor Executivo do ONG Incubadora Afro Brasileira</p> <p>16h30min Debate</p> <p>17h Encerramento</p>
--	---	---

ANEXO D: Folheto Ofício das Baianas de Acarajé Patrimônio Cultural Nacional.

Baianas de Acarajé


O Ofício das Baianas de Acarajé é um bem registrado pelo IPHAN como *patrimônio cultural nacional de natureza imaterial*, inscrito no Livro dos Saberes em 2005.

É uma prática tradicional de produção à venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, de origem africana, ligadas ao culto aos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador (BA), entre outras, especialmente o Rio de Janeiro.

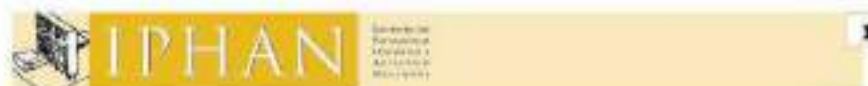
Acarajé's Baianas

The Office of Acarajé's Baianas is a property registered by IPHAN as *national cultural heritage of immaterial nature*, inscribed in the Book of Knowledge in 2005.

It is a traditional practice of production and sale, on a tray, known as *baiana food*, which has its origins in Africa, related to Orisha worship, widely disseminated in the city of Salvador, Bahia, among others, especially Rio de Janeiro.



ANEXO E



Serviço Público Federal
Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

CERTIDÃO

CERTIFICO que do Livro de Registro dos Saberes, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, instituído pelo Decreto número três mil quinhentos e cinquenta e um, de quatro de agosto de dois mil, consta à folha seis o seguinte: "Registro número três; Bem cultural: Ofício das Balanas de Acarajé; Descrição: É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia. Dentre as comidas de baiana destaca-se o acarajé, bolinho de feijão fradinho preparado de maneira artesanal, no qual o feijão é moído em um pilão de pedra (pedra de acarajé), temperado e posteriormente frito no azeite de dendê fervente. Sua receita tem origens no Golfo do Benim, na África Ocidental, tendo sido trazida para o Brasil com a vinda de escravos dessa região. No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas-de-santo dedicadas ao culto de Xangô e Ojá (Iansã). Para cumprir suas "obrigações" com os orixás, durante o período colonial, as negras libertas ou negras de ganho preparavam os quitutes e saíam às ruas de noite para vendê-los, dando origem a esse costume. A atividade de produção e comércio é predominantemente feminina, e encontra-se nos espaços públicos de Salvador, principalmente praças, ruas, feiras da cidade e orla marítima, como também nas festas de largo e outras celebrações que marcam a cultura da cidade. A indumentária das baianas, característica dos ritos do candomblé, constitui também um forte elemento de identificação desse ofício, sendo composta por turbantes, panos e colares de conta que simbolizam a intenção religiosa das baianas. Os bolinhos de feijão fradinho, destituídos do recheio utilizado para o comércio, são, inclusive atualmente, oferecidos nos cultos às divindades do candomblé, especialmente a Xangô e Ojá (Iansã). A produção do acarajé e das outras comidas no universo religioso do candomblé é uma das razões pelo qual a receita do acarajé se mantém sem muitas alterações, visto que há uma série de cuidados com a preparação do alimento que é ofertado aos orixás e que, mesmo como produto comercializado para o público em geral mantém o seu elo de comunicação simbólica com as divindades. Para sua comercialização são utilizados vatapá, caruru e camarão seco como recheio e o tabuleiro no qual é vendido também é composto



por outros quitutes tais como aberá, passarinha (baço bovino frito), mingaus, lelé, bolinho de estudante, cocadas, pé de moleque e outros. Os aspectos referentes ao Ofício das Baianas de Acarajé e sua ritualização compreendem: o modo de fazer as comidas de baianas, com distinções referentes à oferta religiosa ou à venda informal em logradouros sobrepólitanos; os elementos associados à venda como a indumentária própria da baiana, a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local e nacional a esse elemento simbólico constituinte da identidade baiana. A feitura das comidas de baiana constitui uma prática cultural de longa continuidade histórica, reiterada no cotidiano dos ritos do candomblé e constituinte de forte fator de identidade na cidade de Salvador. Esta descrição corresponde à síntese do conteúdo do processo administrativo nº 01450.008675/2004-01 e Anexos, no qual se encontra reunido o mais completo conhecimento sobre este bem cultural, contido em documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais. O presente Registro está de acordo com a decisão proferida na quadragésima quinta reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada em primeiro de dezembro de dois mil e quatro. Data do Registro:.....” E por ser verdade, eu, Márcia Genésia Sant’Anna, diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, lavrei a presente certidão que vai por mim datada e assinada. Brasília, Distrito Federal, vinte e um de dezembro de dois mil e quatro.

