

## O SAMBA DE RODA NAS FESTIVIDADES DE N. S<sup>a</sup>. DA BOA MORTE EM CACHOEIRA – BAHIA

Luzia Gomes Ferreira<sup>1</sup>

Orientadora: Joseania Miranda Freitas<sup>2</sup>

*Cachoeira, eu moro em Jacobina, eu moro em Jacobina, Cachoeira é a minha terra. (Domínio popular)*

### Resumo:

No processo de recriação da memória das culturas de matriz africana no Brasil pode-se afirmar que as mulheres foram as grandes responsáveis pela manutenção dessas práticas culturais. No período colonial tornaram-se líderes religiosas, criaram irmandades secretas, tiveram atuação efetiva nas insurreições escravas e estavam nos campos e cidades trabalhando. Atualmente a cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, que tem uma população formada majoritariamente por afrodescendentes, conta com importantes instituições relacionadas à cultura afro-brasileira, a exemplo da Irmandade de N. S. da Boa Morte, Grupos de Samba de Roda e Terreiros de Candomblé, liderados por mulheres. O trabalho que apresentamos faz parte de um projeto maior, o de *Implantação de um novo Setor no Museu Afro-Brasileiro, o Setor da Herança Cultural Afro-Brasileira*, nossa pesquisa, dentro do subprojeto: *A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, uma perspectiva museológica e de gênero*, trata especificamente sobre *O Samba de Roda nas Festividades de N. S. da Boa Morte em Cachoeira – Bahia*, destacando a articulação entre a Irmandade e o Samba, tendo como principal referência o fato de ter sido Tia Ciata, responsável pela divulgação do samba, como ritmo brasileiro, integrante desta Irmandade quando vivia na Bahia.

**Palavras chave:** Gênero, Patrimônio, Memória Afro-Brasileira.

---

<sup>1</sup>Graduanda do Curso de Museologia, pesquisadora-voluntária do Museu Afro-Brasileiro/CEAO/UFBA. E-mail: <[ayeomi@yahoo.com.br](mailto:ayeomi@yahoo.com.br)>

<sup>2</sup>Professora do Departamento de Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação/Pesquisadora do Museu Afro-Brasileiro (UFBA). E-mail: <[joseania.freitas@uol.com.br](mailto:joseania.freitas@uol.com.br)>



## **Cidade, patrimônio afro-brasileiro e museus: um estudo de caso**

O município de Cachoeira localiza-se no Recôncavo baiano, a 110 km de Salvador, capital do Estado. Segundo consta nos dados históricos, a cidade foi fundada em 1674, com o nome de Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, após intensas batalhas entre portugueses e indígenas que habitavam aquela região, a qual era conhecida como *vale do peruassú*<sup>3</sup>. No final do século XVII, a cidade deixou de ser a Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira e passou a se chamar Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, a segunda do Recôncavo e da Província da Bahia. Somente no ano de 1837, que a Vila foi elevada à categoria de *Cidade da Cachoeira*. (Bahia, 1982, p. 29).

A Vila tornou-se uma das mais ricas e populosas da região. Seu apogeu econômico aconteceu entre os séculos XVIII e XIX, devido a sua localização geográfica privilegiada, entre duas regiões economicamente desenvolvidas naquele momento: o Recôncavo e o Sertão (Chapada Diamantina). Datam desse período as imponentes construções arquitetônicas e civis da cidade. Na zona rural da Vila, se desenvolveu o cultivo da cana-de-açúcar e do fumo. Também nesse período o açúcar alcançou um alto preço na Europa, descobriu-se ouro em Rio de Contas que circulava no porto de Cachoeira juntamente com os diamantes vindos de Mucugê e Lençóis; destinados à exportação. (Bahia, 1982, p. 29).

Devido ao seu desenvolvimento econômico no período colonial, Cachoeira concentrou um grande número de africanos escravizados. Este tipo de mão-de-obra- foi a base econômica desta cidade, sustentada pelo cultivo da cana-de-açúcar e do fumo. Segundo Viana Filho, citado por Edmar Ferreira dos Santos “[...] o recôncavo será insaciável no reclamar sempre mais negros”. (Viana filho, citado por Santos, 2003, p. 03).

---

<sup>3</sup> Palavra de origem indígena que significa “Grande Rio”, de onde deriva a palavra Paraguaçu.



Na segunda metade do século XIX, a economia da então Cidade da Cachoeira começou a dar sinais de decadência, por vários acontecimentos, entre eles, a epidemia de Cólera que matou 3.000 pessoas, em todo o município, e a Guerra do Paraguai (1865-70). A situação econômica voltou a melhorar no final do século XIX e início do XX, com a ascensão do fumo e com as construções da Estrada de Ferro Central da Bahia, da Ponte D. Pedro II e da Hidroelétrica de Bananeiras. Com a crise no setor fumageiro, a qual fez com que Cachoeira perdesse quase um terço da sua população e com a construção da Rodovia Salvador – Feira de Santana, a economia de Cachoeira decaiu novamente e não conseguiu se restabelecer no decorrer do século.

Ainda hoje a cidade de Cachoeira passa por graves problemas na área da *economia*, entretanto, a cidade continua tendo *notabilidade nacional e internacional*. Cachoeira foi tombada como *Cidade Monumento Nacional* pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional – IPHAN, por possuir um considerável acervo arquitetônico dos séculos XVIII e XIX, e que, portanto inscreve-se na perspectiva de valorização dos *bens de pedra e cal*; ou seja, durante décadas as *políticas públicas de preservação do patrimônio cultural* no Brasil, contemplaram as *edificações imponentes* das chamadas *cidades históricas ou centros históricos*, edificações essas, que são símbolos representativos da classe hegemônica. No entanto, Cachoeira possui outros patrimônios culturais que até pouco tempo não eram *considerados patrimônios e sim manifestações folclóricas*, a exemplo do Candomblé, da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, do Samba de Roda e da Capoeira, patrimônios afro-brasileiros que fazem com que a cidade tenha *reconhecimento nacional e internacional*.

Dentro desse cenário descrito acima encontram-se quatro Instituições Museológicas, sendo elas : Museu Regional do Recôncavo, Museu de Arte Sacra do Recôncavo, Museu Hansen Bahia e o Museu das Alfaias. O primeiro tem um acervo composto de mobiliário, o segundo de imagens sacras cristã-católica, o terceiro de xilogravuras do artista plástico Hansen Bahia e o quarto também possui um acervo sacro cristão-católico. Os quatro



museus funcionam em casarões tombados do período colonial e se localizam no espaço que é conhecido como o *centro da cidade*.

Percebe-se que mesmo Cachoeira possuindo uma população formada majoritariamente por afrodescendentes, essa população não está representada nesses *espaços de memória*. O silêncio que há sobre o patrimônio afro-brasileiro nos museus de Cachoeira não é um fato isolado:

Durante um longo período, a *invisibilidade* do negro na instituição museu, responsável oficialmente pelos registros da memória e da história nacional, quer no Brasil, como nos demais países colonizados, era notória, porém os movimentos sociais têm lutado para que as imagens dos povos africanos e de seus descendentes não se resumam tão somente às representações de um passado escravista. (Freitas; Lizcano; Gonzáles, 2004).

Essa forma de representar o negro quase sempre na condição de dominado, se reportando o tempo todo a um passado escravista, fica evidenciado em Cachoeira no momento em que o Museu Regional do Recôncavo, expõe na sua entrada uma *Cadeira de Arruar*<sup>4</sup>, algo que pode parecer banal, mas sabe-se que, *quem andava naquelas cadeiras geralmente não eram mulheres negras e nem eram os senhores de engenhos que as carregavam*, portanto aquela *cadeira de arruar* é um símbolo de dominação da classe hegemônica do passado, que está refletido no presente.

Em meio a um universo de *Instituições Museológicas tradicionais*, Myrian Sepúlveda dos Santos salienta o surgimento dos Museus Afro-brasileiros, que trazem uma nova proposta para a representação do negro nos Museus, afirmando: “Os novos museus afro-brasileiros, estão, portanto, reescrevendo a história do negro, conseqüentemente, a história da nação, uma vez que a anterior silenciava sobre o passado na África e sobre os movimentos de luta e resistência no novo continente”. (Santos, 2004, p. 09).

## O Samba de roda

---

<sup>4</sup> Neologismo que significa *ir para rua*.



O grande contingente de africanos na Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira caracterizou, peculiarmente, a cultura local. Quando os povos das diversas etnias africanas foram estabelecidos na região, trouxeram consigo muitas das suas práticas culturais e, devido ao fato desses grupos humanos estarem na condição de escravos, pode-se dizer que houve um processo de *re-significação* dessas práticas culturais em terras brasileiras. Segundo Eduardo Oliveira, “[...] na diáspora africana, o que vem para o Brasil não é a estrutura físico-espacial das instituições nativas africanas, mas, os valores e princípios negro-africanos”. (Oliveira, 2003, p. 83). Esses princípios estarão presentes em quase todas as práticas culturais de matriz africana no Brasil.

Como já foi mencionado anteriormente os patrimônios afro-brasileiros de Cachoeira não estão representados nas Instituições Museológicas da cidade, mas mesmo assim, esses patrimônios mantêm-se preservados; essa preservação é garantida pelos próprios grupos humanos que os produzem, a exemplo do *samba de roda*.

Os grupos do *samba de roda* existentes em Cachoeira, geralmente, são formados por afrodescendentes que moram nos bairros não centrais da cidade, que no seu dia-a-dia possuem outras atividades para sua sustentabilidade e das suas famílias. Percebe-se nesse dado, que o fator econômico não é um dos motivadores para que continuem praticando o samba de roda. As letras do samba de roda de Cachoeira retratam o *cotidiano* de pessoas simples, podendo-se deduzir que a música se torna um meio para que elas possam expressar-se. Paul Gilroy, citando Glissant, fala o seguinte sobre a música negra: “ Não é nada novo declarar que para nós a música, o gesto e a dança são formas de comunicação, com a mesma importância que o dom do discurso”. (Gilroy, 2001, p. 162).

O *samba de roda* pode ser compreendido como uma prática cultural, na qual são vivenciados valores como a solidariedade, a fraternidade e o pertencimento que vão contribuir para a construção e afirmação das identidades dos afro-descendentes de Cachoeira. Pela via do “dom do discurso”, explorando as diversas linguagens que lhes são acessíveis, ainda que muitos deles não dominem a escrita, conseguem imprimir suas marcas identitárias nas suas canções, falando da afetividade, dores, amores, críticas, angústias e fé.



A *relação homem-mulher* aparece em quase todas as letras dos sambas que são tocados. *As mulheres dão um toque e um charme todo especial ao samba de roda*. São elas que batem as palmas ou as tabuinhas (taubinhas)<sup>5</sup>, que geralmente saem na roda para sambar e respondem às cantigas do *samba de roda*. O antropólogo e museólogo Raul Lody *ressalta a participação e importância feminina* tanto no *samba de roda* como nos *terreiros de Candomblé* de Cachoeira:

O samba da Cachoeira, da heróica Nossa Senhora do Porto da Cachoeira, Recôncavo da Bahia, é primordialmente feminino. Há uma força feminina na cultura cachoeirana. As mulheres assumem os terreiros. Famosos terreiros de Nagô, de Angola, de Caboclo, do Jêje, Jêje Mahi. (Lody, 1995, p. 169)

Os instrumentos utilizados para tocar o *samba de roda* em geral são: pandeiro, viola, triângulo, timbal e as tabuinhas. Normalmente os tocadores aprendem a *tocar de ouvido*, ou seja, os mais jovens vão ouvindo os mais velhos tocarem e vão exercitando aquele toque com o instrumento que possuem, e como não seguem partitura, são quase sempre, autodidatas. Em Cachoeira, quem toca nos grupos de *samba de roda* são os homens, mesmo quando este é organizado por uma mulher, como é o caso do Samba da Suerdiek, o qual tem D. Dalva Damiana de Freitas como fundadora e organizadora. Supõe-se que o fato das mulheres não tocarem está relacionado com a ligação que há entre o *samba de roda* e o *Candomblé*. Nos Terreiros de Candomblé de Cachoeira, as mulheres também não tocam. Porém, este fato não faz com que haja um conflito entre homens e mulheres na disputa por esse espaço. As *rodas de samba* estão presentes em quase todas as festas populares de Cachoeira, como no São João, na Festa da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, na Festa D'Ajuda e nos Carurus de São Cosme e São Damião.

## **Mulher Afrodescendente, Irmandade e Samba**

Pretende-se ressaltar que este trabalho faz parte de um Projeto maior, que tem como objetivo a *Implantação de um novo Setor no Museu Afro-Brasileiro – UFBA, o Setor de*

---

<sup>5</sup> É a forma como as mulheres do samba de roda chamam as *tabuinhas*.



*Herança Cultural Afro-Brasileira*, visando dessa forma representar nesse espaço de memória símbolos da cultura afro-brasileira como os quilombos, as irmandades religiosas, o samba, a capoeira, o carnaval, entre outros. Especificamente neste artigo se fará uma abordagem sobre a forma como o *samba de roda* está inserido nas festividades da Irmandade de N. S<sup>a</sup> da Boa Morte.

Em diversos países africanos há exemplos de Associativismo Feminino, no qual as mulheres *têm um papel de destaque*, organizando e presidindo essas Associações, como a Sociedade Geledé:

A sociedade Geledé é composta por mulheres acima da idade da menopausa. Elas são consideradas Iya-mi, nossas mães. Como tal são temidas como ajé (feiticeiras). As pragas duma mãe são as mais temidas nas sociedade Yorubá. O poder das mulheres mais velhas na Sociedade Yorubá é essencialmente ligado a menopausa. A menstruação é concebida como poder gerativo da mulher. Quando a menstruação pára, esse sangue é guardado dentro da mulher formando um reservatório de poder antigerativo, ou seja, o poder de destruir, jogar pragas e fazer feitiços. A sociedade Geledé é mais forte na região Ketu que se estende para os dois lados da fronteira entre o Benin e a Nigéria. (Brazeal, 2002,)

Outro exemplo de Associativismo Feminino na África são as Mandjuandades na Guiné-Bissau, nelas “As mulheres ocupam cargos influentes no topo da organização hierárquica (sendo, muitas vezes na prática, a rainha que detém a maior influência nas atividades da associação) [...]”. (Borges; Freitas, 2005, p. 06).

Através das citações fica explicitada a importância da mulher para as comunidades africanas nas quais existe o associativismo. Contrariamente ao estabelecido na sociedade brasileira, fundada no modelo patriarcal e cristão-católico, e por sua vez sexista, os Terreiros de Candomblé são locais onde o poder de direção e organização é majoritariamente feminino. Lugares onde ainda se *preserva o respeito* e a *reverência* à mulher. A relação entre homem e mulher nestas chamadas *comunidades de santo*, não é de *superioridade*, mas de *complementaridade*.



É possível se afirmar que no Brasil as mulheres negras foram as grandes responsáveis pela manutenção da maioria das práticas culturais de matriz africana, driblando regras estabelecidas dentro da sociedade brasileira que insistiam, e ainda insistem, em colocá-las numa *situação de invisibilidade*.

Com efeito, o silêncio a que se refere Giacomini tem sido responsável pela invisibilidade das mulheres negras e essa obscurece uma história de luta e resistência. No passado, contra a escravidão e dominação senhorial e, no pós-abolição até os dias de hoje, por afirmação de uma identidade específica historicamente construída que se distingue da história das mulheres do grupo socialmente hegemônico. (Carneiro, 2004, p. 286)

Um dos símbolos do *Associativismo Feminino* que se organizou no século XIX e ainda está organizado mesmo que re-significado no século XXI, é a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, Irmandade essa que tem algumas semelhanças com a Sociedade Geledé, a respeito da relação que há entre essas duas organizações de mulheres, Renato da Silveira afirma o seguinte: “O monikê era Provedora-mor da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada pela ala feminina da irmandade dos Martírios na década de 1820 e sincretizada com a sociedade Gueledê”. (Silveira, 2000, p. 93).

A Irmandade de N. S<sup>a</sup> da Boa Morte está estabelecida atualmente na cidade de Cachoeira na rua 13 de maio, em três casarões do final do século XVIII, nos quais acontecem as *festividades*. A Irmandade continua congregando e sendo presidida apenas por mulheres negras a partir dos quarenta anos, que geralmente são adeptas do Candomblé, a exemplo de irmãs como Mãe Estelita, Mãe Filhinha, Mãe Delecy, Mãe Mariá, Ekédi Dadi, Ebomi Anália, entre outras.

Mesmo na atualidade, em que a Irmandade possui uma legitimação dentro da sociedade baiana e brasileira fazendo com que as suas festividades tenham uma repercussão nacional e internacional, a população local ainda não participa efetivamente dos festejos; geralmente, quem participa da festa são as pessoas da *comunidade de santo* e os turistas de diversos lugares do Brasil e do mundo. A cada ano está diminuindo o número de irmãs na congregação, pois com a morte de algumas irmãs mais velhas, esse quadro não está sendo





renovado. É necessário se atentar para esses dois aspectos: *a rejeição local e a não renovação da Irmandade*. A rejeição local está relacionada a preconceitos seculares para com a Irmandade, formada apenas por *mulheres negras adeptas do Candomblé*. A falta de renovação do quadro é relativa à morte de algumas irmãs e, mais recentemente, um novo fenômeno religioso: o crescimento das *igrejas evangélicas* de caráter *neopentecostlista*, já tendo atraído uma das irmãs.

A festa da Irmandade acontece na primeira quinzena do mês de agosto e dentre os vários rituais que fazem parte da festividade, está o *samba de roda*. O *samba de roda* não pode ser compreendido simplesmente como a parte profana da festa, mas sim como um elemento fundamental desta, um símbolo de celebração. Raul Lody, afirma que: “Aí se verificam as estruturas sociais e culturais do samba-de-roda, que têm nas danças um sentido de comemoração, comunicação e manifestação de sentimentos e conhecimentos, reforçando laços sociais, morais e éticos.” (Lody, 1995, p.170). Percebe-se também nessa forma de celebração uma herança cultural re-elaborada ao longo dos anos, mas que remonta ao século XIX, João Reis, faz uma abordagem de como a festa era vivida pelos escravizados:

A festa foi vivida pelos escravos baianos com diversos fins, sentidos e resultados. Era uma oportunidade para a celebração de valores culturais trazidos pelos africanos e de outros aqui adquiridos. Servia para preencher as poucas horas de folga ou para acolher os que fugiam das horas de trabalho. A partir e em torno dela, muita coisa se tornava possível: rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaios para levantes contra os brancos. (Reis, 2002, p. 101).

O *samba de roda* geralmente acontece após a Procissão da Assunção de N. Senhora, ou seja, no terceiro dia da festa. Depois da procissão, as irmãs tiram a *beca*<sup>6</sup> e vestem-se com a roupa de baiana. Vale ressaltar que este traje possui *particularidades* que o *difere* daquele usado pelas *baianas do Centro Histórico de Salvador*, por exemplo. Segundo Raul Lody, as roupas que as mulheres usam no *samba de roda* de Cachoeira seguem “[...] os rigores hierárquicos e sociais dos terreiros”. (Lody, 2001, p. 139).

---

<sup>6</sup> Ver LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.



Durante a apresentação, o *samba de roda* é organizado em círculo, as primeiras a saírem para sambar são as irmãs, depois elas abrem a roda (círculo), para as pessoas da rua, que entram após a famosa *umbigada*. Se no ano corrente, antes de acontecer a festa, falecer alguma irmã, o que ocorreu no ano de 2003, não há *samba de roda* dentro da sede da Irmandade, somente nas ruas da cidade. Quando dentro da sede, quase todos grupos de *samba de roda* se apresentam, dentre eles os *Filhos de Nagô*, *Filhos do Caquende*, *Filhos de Ogum*, sendo que o mais esperado é o *samba* da *Suerdieck*, chamado *grupo de D. Dalva*, senhora integrante da Irmandade.

O *samba de roda da Suerdieck*, segundo D. Dalva, foi criado há mais de quarenta anos, na época em que ela trabalhava como charuteira na fábrica de charutos Suerdieck, vem daí o nome do grupo. Este grupo é formado por mulheres de idades variadas que se vestem de baianas. O traje é composto por: *saia*, *camisú de crioula*, *bata*, *pano da costa*, *torso com aba ou sem aba*, dependendo do Orixá., também usam as *contas*, relativas ao orixá de cada uma. São os homens que tocam, mas é D. Dalva quem organiza a roda, quem puxa as cantigas. Na *roda do samba* de D. Dalva, todas as mulheres que fazem parte do grupo sambam antes das pessoas da rua sambarem.

É possível constatar que o *Candomblé* e o *samba de roda*, na cidade de Cachoeira estão interligados. A maioria dos integrantes dos grupos, direta ou indiretamente tem ligação com algum Terreiro da cidade. A preservação do *samba de roda* de Cachoeira passa pelo *Candomblé*. Muitos dos *sambas* que são cantados e tocados pelos grupos, são os mesmos das Festas de Caboclo<sup>7</sup> que acontecem nestes *Terreiros*.

Mateus Aleluia, um dos integrantes do extinto grupo Ticoãs (grupo musical de grande sucesso na década de 60), menciona a ligação do *Candomblé* com o *samba de roda* em Cachoeira, afirmando que, enquanto houver *Candomblé*, haverá *samba de roda*:

*Essa raiz, ainda está sendo exercitada, porque o Candomblé também não deixou de existir. O candomblé continua com a sua formação de base: é o rum, rumpi, lê*

---

<sup>7</sup> Sobre *Candomblé* de Caboclo ver: SANTOS, Jocélio Teles dos. O dono da terra: o caboclo nos *Candomblés* da Bahia. Salvador: SarahLetras. 1995.



*e um gã, são os três tambores e um que chama agogô; e ele não muda. No Candomblé, você não vai num Candomblé de pagode, você não vai num Candomblé de arrocha. Não. Candomblé, é Candomblé. Então, enquanto essa base, essa matriz se mantiver inalterada, o samba de roda, o samba de umbigada; ele vai sempre ser como é. Cachoeira pode ter várias expressões modernas de samba, mas todo ano na festa da Boa Morte vai ter um samba, que as irmãs da Boa Morte, já fazem há quase duzentos anos. (Depoimento de Mateus Aleluia, 06 de setembro de 2004).*

Para as pessoas que praticam o *samba de roda* em Cachoeira, o fato de se apresentarem, na festa da Irmandade da Boa Morte ou em qualquer outra festa da cidade, ultrapassa a percepção de simples *manifestação folclórica*, como poderia ser percebido numa primeira leitura. Para os integrantes e defensores, do *samba de roda*, as apresentações têm outros significados, que transcendem à musicalidade. Muniz Sodré afirma que: “O samba é coisa diferente. Quanto ao seu aspecto de resistência, não há lugar para dúvidas, basta saber ‘ler’ ou escutar a história da música negra” (Sodré, 1979, p. 9).

A pesquisa visa ainda articular a Irmandade à *Tia Ciata*, como articuladora do samba, uma vez que ela era integrante, quando vivia na Bahia. No entanto, ainda não foram encontrados dados concretos que confirmem a sua participação direta relativa ao *samba de roda*.

## **Considerações finais**

A iniciativa do Ministério da Cultura – MinC do atual governo, em lançar uma proposta que visa reconhecer o *samba de roda do Recôncavo como Obra-prima do patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*, baseado no Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, é de grande relevância, mas não se pode perder de vista que o *samba de roda* de Cachoeira e de outras cidades do Recôncavo é uma manifestação secular que foi preservada ao longo do tempo pelas próprias pessoas que o praticam.



Com relação ao *Museu Afro-Brasileiro de Salvador-BA*, pretende-se aqui atentar para o aspecto, que essa *Instituição Museológica* se dispõe a trabalhar essa temática, com o intuito de legitimar dentro desse *espaço de memória*, patrimônios culturais que pertencem a um determinado grupo humano que durante muito tempo foi *invisível nas instituições oficiais e tradicionais de memória*.

Outro fato relevante é que, quando se fala em preservação com relação ao *samba de roda*, não se pensa nesta, de forma estática, sabe-se que há uma dinâmica social, que faz com que as diversas práticas culturais sejam *re-significadas*. Os homens e mulheres que praticam o *samba de roda* em Cachoeira sabem negociar com os mecanismos que a sociedade contemporânea lhes oferece, mesmo que a *oralidade* ainda seja uma das principais formas de transmissão do conhecimento sobre o *samba de roda*. No momento em que o grupo da Suerdieck que é liderado por D. Dalva grava um Cd, esse fato, é uma forma contemporânea de pensar a preservação do *samba de roda*.

É importante nesse trabalho perceber que é possível pensar em uma outra forma de preservação do *patrimônio cultural*. No que se refere aos *patrimônios afro-brasileiros* não pode-se pensar na sua preservação *sem estabelecer um diálogo* com as próprias pessoas que *o constróem e o reconstroem*.

Enfim, é importante descobrir que o *samba de roda* de Cachoeira, *ao mesmo tempo em que é tão antigo, é tão contemporâneo, contudo está longe de ser velho*. Afinal de contas, como se canta em Cachoeira: “Capela D’Ajuda, já deu sinal, quem quiser sambar, apareça!”.

## Referências

BAHIA/IPAC/SECRETARIA DE INDÚSTRIA E COMÉRCIO. *Inventário de proteção do acervo cultural*, monumentos e sítios históricos. II parte. Salvador-BA, 1982.



BORGES, Manuela; FREITAS, Joseania Miranda. Perspectivas Histórico-Educacionais do Associativismo Feminino na África e no Brasil - Memórias Solidárias: *Mandjuandades* na Guiné Bissau e a *Irmandade da Boa Morte* na Bahia, 2005. (Inédito).

BRAZEAL, Brian. Unpublished manuscript. Songs of Derision and Invocation. Universidade de Chicago – EUA, 2002. Tradução feita pelo próprio autor.

CARNEIRO, Sueli. A mulher negra na sociedade brasileira: o papel do movimento feminista na luta anti-racista. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Vol. 01. Uma publicação da Fundação Palmares-MinC como apoio do CNPq, 2004.

FREITAS, Joseania Miranda; LIZCANO, Martha Sofia; GONZÁLES, Danny. Afro-Carnaval no Caribe - Barranquilla (Colômbia) e Salvador (Brasil): por uma memória comum e solidária. In: *III Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil - CECAB*. Goiânia: UFG, 2004. (CD rom).

GILROY, Paul. Jóias trazidas da servidão: música negra e política de autenticidade. In: *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34. Rio de Janeiro, 2001.

LODY, Raul. *O povo do santo, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas. 1995.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza. LCR, 2003.

REIS, João José. Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Edunicamp, 2002.

SANTOS, Edmar Ferreira dos. Poderes contra poderes: as práticas culturais afro-brasileiras em Cachoeira na década de 1970. ANPUH. Encontro Regional de História. Universidade Estadual de Feira de Santana - BA. 2004.



SANTOS, Edmar Ferreira dos. *Etnia: Comunicação interativa. Comissão pró-cotas em Cachoeira.* 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo no Candomblé da Bahia.* Salvador: SarahLetras, 1995.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Entre tronco e os atabaques: a representação do negro nos Museus Brasileiros. Colóquio Internacional: O projeto UNESCO: 50 anos depois. Janeiro de 2004.

SILVEIRA, Renato da. Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon efan, ijexá. Processos de constituição do Candomblé da Barroquinha – 1764-1851. *Cultura Vozes*, nº 06, 2000.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo.* Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

**Entrevistas** – realizadas por Luzia Gomes Ferreira.

Dalva Damiana de Freitas. *Grupo Samba da Suerdieck*, 05 de setembro de 2004.

Mateus Aleluia. *Ex-integrante do extinto Grupo Ticoãs*, 06 de setembro de 2004.

