



## **Índios, Sujos e Timbaleiros: labutar, festejar e rir na Micareta de Ubatã - Ba”**

Cristiane Batista da Silva Santos\*  
Dr. Wilson Roberto de Mattos \*

A comunidade de Camamuzinho-Ba, é conhecida pelo caráter festivo, acentuada religiosidade afro-brasileira, espírito associativo cuja identidade étnica materializou e fortaleceu a pertença grupal em Grupos, Associações e Blocos. As festividades são espaços de ressimbolização da vida e nas cidades do interior da Bahia, um típico momento carnavalesco de riso, inversão, diversão como campo múltiplo de relações de diversas naturezas, são as Micaretas. Entre as décadas de 1960 a 1990 e nestas festas de rua interessa a esse recorte a participação ativa dos moradores do Camamuzinho frente às festas realizadas na cidade vizinha, Ubatã. As diferentes posturas frente a esta: sátira, diversão, ganho econômico. Estas se constituíram para esse grupo como estratégia de resistência (religiosa, étnica, econômica) participação, identidade e alteridade no espaço do Outro.

Palavras-chave: festividades, micareta, identidade étnica.

Na concepção de festa como uma prática social é que essa reflexão se encaminha. Também pensa na dimensão dialética e dinâmica da cultura que tanto se materializou nas narrativas e memórias sobre as festas no Camamuzinho. Mostrou que os integrantes dos blocos ao longo de três décadas, desde a organização até a apresentação e/ou participação durante as Micaretas: tanto nos comportamentos como na música, na aparência, na dança, nos códigos de honra, deixaram visíveis marcas da etnicidade, da economia, da sociedade que a forjaram.

Ao discutir a festa como visão, concepção e maneira de também portar-se num determinado mundo é preciso considerá-la pelo viés historiográfico que remonta às discussões em curso na década de 70 do século passado no campo da História das Mentalidades e da História Cultural, sendo que esta a insere no contexto da cultura popular.

Foi nesse cenário que a festa despontou como caminho para se conhecer a coletividade, a visão de mundo de pessoas que se traduzia pelas festividades, um modo

---

\* Mestranda em Memória, Cultura e Desenvolvimento Regional na Uneb, campus V, email: tianeabat@hotmail.com

\* Pró-Reitor do PPG da Uneb e Orientador.

de filtrar representações culturais e simbólicas no seio de um grupo. Isso se deu em contraposição a homogeneização, descrição ou categorização dada pelo ranço positivista de folclorizar tudo, principalmente as festas populares e as de cultura africana. Ao despontar como um objeto de estudo, a festa, trouxe mais que análises descritivas ou puramente antropológicas, ela foi capaz de dar às religiosidades das manifestações culturais um sentido mais amplo. Entre as críticas às limitações de análises, Rachel Soihet<sup>1</sup> afirma que estas tinham uma posição bastante simplista, ignorando assim a complexidade de manifestações que expressariam um universo de atitudes, valores e comportamentos desses agentes sociais. Soihet enfatiza ainda que é dentro destas festas que podemos muitas vezes encontrar características essenciais de culturas diversas, onde valores culturais dominantes se entrelaçam com os dos populares influenciando-se reciprocamente..<sup>2</sup>

Entre os que analisaram as múltiplas categorias de análise que a festa possibilita Vovelle<sup>2</sup> p.246 a concebe como “um maravilhoso campo de observação para o historiador” e continua explicitando seu poder simbólico de representação. É nesse contexto que grupos, como os moradores do Camamuzinho ao serem estudados sob o ângulo das festividades que marcaram época, a memória, a identificação e um discurso grupal sobre si mesmo e o outro numa relação alteritária ganham sentido.

Para se falar em festa, cultura popular e na análise de um elemento importante no conjunto de sociabilidades, é preciso considerar esses momentos onde aparece de modo claro o que discute Minois<sup>3</sup> “a visão cômica do mundo torna-se, assim o meio pelo qual a cultura popular afirma seu caráter indestrutível e triunfante”. Desse modo, a análise se dirige a um período de festas cujo caráter beira a sátira, e não dá para ignorar o primado de Bakhtin, o riso rabelasiano, ainda mais quando é sabido que essa foi a estratégia de um grupo colocar a si mesmo e a sua representatividade perante o outro, trata-se de alteridade, discurso e identificação.

O historiador ao enveredar pelo cotidiano, (re) costura tramas e histórias, foi assim que a pesquisa aproximou a festa, a labuta, a sátira, às estratégias utilizadas. Durante as lembranças das narrativas, foi o riso que reapareceu como elemento que reafirmava a alteridade e também o preconceito. Por essas duas vias, essa reflexão em torno das festas se tornou possível. Afinal, vestir-se de modo a provocar o choque, a

---

<sup>1</sup> SOIHET, Rachel. **A Subversão Pelo Riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Èpoque ao tempo de Vargas**/ Rachel Soihet. Rio de Janeiro

<sup>2</sup> Michel Vovelle, *Ideologias e mentalidades*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p.246.

<sup>3</sup> MINOIS, George. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora UNESP, 2003, p.272.

inversão e o riso, como foi o caso do Bloco dos Sujos, é o que Minois<sup>4</sup> afirma: “o riso como forma de encarar a existência” e no caso do Camamuzinho, o significado da festa na vida desses sujeitos, tendo como palco para as análises e reflexões, as micaretas. A postura nestas, encaminha-se pelo sentido da resistência, do teor satírico como brecha para resistir, aparecer no cenário caro da Micareta em Ubatã. E assim sutilmente conseguiam seu espaço com luta ”em torno do riso que a divisão e o confronto se efetuam”, como lembra Minois.<sup>5</sup>

Ao discutir a festa como conceito e objeto, Rita Amaral<sup>6</sup> afirma que “tudo indica que o capitalismo cooptou as festas populares e foi cooptado por elas, mas também que o povo vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais”. Não foi à toa que quando os blocos de camisa ganharam sinal de status de modo vertiginoso, a comunidade não deixou de ir à festa, à sua maneira e de imprimir a esta um caráter subversivo, satírico. Também é essa confirmação que a obra de Bakhtin<sup>7</sup> nos suscita, na sua concepção as festas tiveram sempre um sentido profundo, exprimindo uma concepção de mundo, vinculando-se ao mundo dos ideais. A busca por essa postura além de significar um discurso fortemente marcado e marcador do conceito de grupo étnico materializa a atribuição categorial que é discutida por Barth e Poutignat (1998).

#### **A festa tem estreita ligação com o sagrado, a labuta diária.**

A análise das festas para entender o universo cultural do lugar, das pessoas, das experiências de alteridade foi aparecendo naturalmente nas narrativas orais. O que elas apontam como ‘tradição’, costume, é o que observou Hall<sup>8</sup>, as tradições não são imutáveis, ao contrário, são constantemente revisitadas e transformadas em resposta às novas experiências. Essas pessoas puderam relatar na história do distrito que no tocante às festividades é possível perceber a dinamicidade de ações, interações, sociabilidades e construção de identidade dos diferentes grupos sociais nas três décadas analisadas nesse recorte temporal aqui proposto.

---

<sup>4</sup> Idem, p.274

<sup>5</sup> Idem, p.275

<sup>6</sup> AMARAL, Rita. Festa como conceito e objeto.

<sup>7</sup> Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento; o contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec/Ed. Universidade de Brasília, 1987, p. 7.

<sup>8</sup> HALL, Stuart. A Questão Multicultural. In Da Diáspora. Belo Horizonte: Humanitas, 2003, p. 51-100.

A comunidade do Camamuzinho, pequeno distrito do sul da Bahia que tem como sede a cidade de Ibirapitanga<sup>9</sup> a uma distância de 15 km, tem em média 4 mil habitantes e fica localizado às margens da Br 330 de um lado, e de outro o Rio de Contas; é separado do município de Ubatã<sup>10</sup> apenas por uma ponte que separa os limites territoriais. O que configura uma proximidade de universos culturais e ao mesmo tempo projeta uma distância simbólica, valorativa.

Sua origem remonta ao primeiro decênio do século passado, por volta de 1909 quando essa região que pertencia distritalmente a Camamu<sup>11</sup>, também no baixo Sul baiano, recebeu um fluxo migratório num período em que o trânsito entre as regiões estava em curso e que dependia do eldorado dos frutos de ouro do cacau. Foi então às margens do Rio de Contas, na labuta com o cacau e na fé cotidiana entre santos e orixás que o povo do Camamuzinho fez das festas um espaço-lugar de construção de identidade e de afirmação desta, cuja alegria de festejar emergia do trabalho e rompia com a lógica ocidentalizada que opunha obrigação a diversão.

Vistas de fora, as festas do Camamuzinho, ou melhor, ao caráter festivo da comunidade é muitas vezes atribuído de dupla pertença religiosa e nesse espaço não significava rupturas, mas antes foi gestada na condição de resistência e respeito à diversidade. São resquícios de uma cultura naquilo que Bosi<sup>12</sup> chama de simbiose e afirma: “foi prevalecendo em todos os campos da vida material e simbólica: na comida, na roupa, na casa, na fala, no canto, na reza, na festa...” Essas características provam que a religiosidade e cultura popular caminham aqui, lado a lado, mas assumindo sentido próprio na rotina diária dos grupos sociais.

Ao pensar na comunidade do Camamuzinho e na direta associação entre estas festas e as de natureza religiosa e mais acentuadamente as do povo de santo, Sodré<sup>13</sup> nos oferece uma possibilidade de explicação quando afirma que “na verdade, os grupos de festas cordões e blocos carnaval, os ranchos, sempre indiretamente (através dos músicos, compositores ou pessoas de influência) ao candomblé (...). Cada casa de culto tinha o seu bloco carnavalesco.” Esclarece assim, o fato da comunidade destacar-se pelo caráter festivo cuja organização e iniciativa devia-se principalmente ao povo de santo.

---

<sup>9</sup> Cidade do sul da Bahia, que administra três distritos, entre eles o Camamuzinho.

<sup>10</sup> Cidade limítrofe com o distrito.

<sup>11</sup> Cidade do Baixo Sul baiano, ao qual essa região pertencia como distrito até 1962.

<sup>12</sup> BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p.46.

<sup>13</sup> SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988, p.135

Falar de alteridade e identidade étnica no Camamuzinho sem ter a festa como uma das categorias de análise é praticamente impossível quando o que aqui se objetiva é entender como a dinamicidade da festa e cujas práticas culturais eram pautadas numa dupla pertença religiosa co-formaram a identidade social, cultural e local desses sujeitos sociais o que aqui transitava sempre entre vida, festa e fé. E quanto a isso Sousa corrobora quando afirma:

Numa identidade que não está situada entre oposições, como verdadeira ou falsa; autêntico ou inautêntico; magia ou religião; puro ou impuro; tradição ou ruptura. Ele aponta também identidades que não pressupõem mais tradições e culturas contínuas. A identidade não se perde com o sincretismo e mais do que isso, é possível uma identidade que se constrói a partir da dupla pertença.<sup>14</sup>

Festejar no Camamuzinho está relacionado à concepção de que os indivíduos, segundo Gilberto Velho:

Transitam entre os domínios do trabalho, do lazer, do sagrado, etc., com passagens às vezes quase imperceptíveis. Estão na interseção de diferentes mundos. Podem a qualquer momento transitar de um para o outro, em função de um código relevante para suas existências.<sup>15</sup>

### **A micareta como espaço de carnavalização do mundo nas cidades do interior**

A Micareta fez com que o sentido múltiplo dado as práticas culturais pelos grupos sociais se tornasse muito claro. Nas terras do cacau, nas cidades pequenas principalmente, as micaretas,<sup>16</sup> além de ser um momento de diversão, aumentam a auto-estima dos moradores, movimentam cada cidade e estimulam a economia local. No Brasil o que é denominado "carnaval fora de época" deriva-se de uma festa francesa, Mi-carême, e desde os anos noventa vêm se espalhando por várias capitais e cidades brasileiras, também em países como Canadá e Portugal já realizaram sua micareta, a partir do sucesso de sua realização em Jacobina, Bahia e para outros Feira de Santana.

Micarême era uma festa que acontecia na França, desde o século XV, em meio ao período de quarenta dias de penitência da Igreja Católica. De origem francesa, a palavra significa literalmente "meio da quaresma". No Brasil, a introdução da Micarême como festa urbana, ocorreu primeiramente nas grandes capitais brasileiras, como Rio de

---

<sup>14</sup> SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Orixás e Santos e Festas: Encontros e desencontros do sincretismo Afro-católico na Cidade de Salvador*, Salvador: EDUNEB, 2003, p.37.

<sup>15</sup> VELHO Gilberto. *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989, p.37.

<sup>16</sup> Fonte: (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Micareta>)

Janeiro, São Paulo e Salvador. Somente a partir de 1935, através de um plebiscito feito pelo Jornal "A Tarde", houve a mudança do nome para Micareta que acabou significando, tanto na Bahia, como no Brasil, uma espécie de "segundo carnaval", que acontecia depois da Páscoa.

Em *Memórias de Ubatã*, Luís<sup>17</sup> ao falar sobre as festas populares ressalta: “o município de Ubatã fora muito rico de manifestações folclóricas, entre as quais se destacavam a micareta.” O autor dá um destaque a essa como a festa principal. Já em *Cidades do Cacau*<sup>18</sup>, a edição que fala sobre Ibirapitanga de 1981, não cita o distrito de Camamuzinho especificamente, mas fala da Micareta na sede, Ibirapitanga, e diz: “este ano atraiu gente de várias localidades circunvizinhas. A animação ficou por conta de dois trios elétricos, cordões, batucadas e afoxés”.

A distância da sede, bem como a falta de dinheiro e de uma política municipal que disponibilizasse pelo menos o transporte até a festa, fazia com que poucos moradores do Camamuzinho participassem ativamente destas, o que era reservado aos que tinham melhores condições financeiras, ou seja, poucas pessoas. Isso aproximou-os mais de Ubatã, cuja micareta era perto e também uma excelente oportunidade de ganhar dinheiro com aquilo que para todos, principalmente os de fora, eles sabiam fazer muito bem e que já era muito procurado pelos ubatenses lá no Camamuzinho: comida (acarajé, cuscuz, cocadas, mingau, sarapatel).

### **. A micareta em Ubatã, os índios do Camamuzinho e a participação feminina.**

Festas como essas são espaços de manifestações hibridizadas e nos faz lembrar Burke<sup>19</sup>, concepção na qual o sentido profano e o religioso se encontravam: roupas de caboclo ainda que não se denominassem de grupo de afoxé, pelo menos nos relatos não há essa auto-identificação, atribuíram denominações como “bloco dos índios”.

Burke<sup>20</sup> afirma que práticas como essas, híbridas, “podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades.” Mas é na discussão sobre o carnaval que aqui interessa de sobremaneira. O uso de fantasias e máscaras que ele afirma como costume tradicional europeu, aqui se multifaceteia. Ganha no Camamuzinho, entre as décadas de 60 e 70 um sentido maior, pois seus moradores de apropriam então do nome de “índio” que lhes era dado pejorativamente e vão á festa

---

<sup>17</sup> LUÍS. J. Memórias de Ubatã, 1995, p.58.

<sup>18</sup> Cidades do cacau. Ceplac. 1981, p.16

<sup>19</sup> BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo RS: Unisinos: 2003.

<sup>20</sup> Idem.p.28

vestidos com as roupas de caboclo, “do terreiro mesmo, da roça de dona Idália”, como afirma Rita<sup>21</sup> em entrevista. E completa “e se nos abusasse xingando, a gente era índio no outro sentido também e ali mesmo a briga começava”. A própria escolha da ‘fantasia’ era no sentido de produzir um sentido simbólico, um momento de troca, um discurso.

Sodré<sup>22</sup> enfatiza que para essas festas era de grande importância a participação feminina na organização, cita o nome de diversas mulheres que se tornaram parte integrante da festa e as chama de “mães-de-santo e filhas-de-santo festeiras”. Isso confirma aquilo que as entrevistas orais evidenciaram sobre a organização dos blocos e também da participação das mulheres, como as organizadoras e mantenedoras da “tradição festiva” e do caráter ao qual o bloco de determinada época assumiria e desfilaria em Ubatã.

Também Burke<sup>23</sup> enfatiza o “papel ativo das mulheres no carnaval das Américas, que saem dançando pelas ruas em vez de ficarem observando das sacadas”. Desde a época do Cristal, primeira constituição da comunidade, (entre 1909-1959) e depois no Camamuzinho a partir de 1960, as memórias do lugar no tocante as festas trazem nomes de mulheres que no seio da comunidade organizavam as festas de Santo e do santo padroeiro, das sagradas e profanas. Na “carnavalização” da vida, cujo grande momento era a micareta de Ubatã e toda organização que a comunidade tinha face a este tão esperado evento, vem sempre associação entre um bloco e uma moradora do lugar. Dona Regina<sup>24</sup> quanto a essas organizações, as generaliza e denomina de “o bloco do Camamuzinho” e detalha as fases, as organizadoras, bloco organizado pela avó de Elma, Dona Beata, que também vendia mingau. Dona Deja era a organizadora do bloco do Camamuzinho. E ressalta: “Saía o bloco do Camamuzinho. Ave-maria! Era o maior sucesso que fez! A gente já se divertiu muito; Era o maior organizado o daqui, era famoso. Foi assim por muitos anos.”.

O modo como se uniam ou brigavam entre si a respeito de como aparecer “lá em cima, no carnaval de Ubatã”. O *lá em cima*, bem como a denominação *de Ubatã*, evidenciava a visão deles sobre o outro, enfatizava a nítida separação social entre ambos e a necessidade de uma determinada ‘postura’ no terreno do outro. As festas também significam a destruição das diferenças entre os indivíduos ou o momento de

---

<sup>21</sup> Entrevista cedida em 23 de novembro de 2007.

<sup>22</sup> Idem, p.135

<sup>23</sup> Idem, p.35

<sup>24</sup> Entrevista cedida em 13 agosto de 2007.

exaltação destas. Onde faltava o dinheiro para o abadá e/ou mortalha, sobrava em animação e criatividade e o fato é que sob o signo de homens negros, macumbeiros e índios cujas estratégias de participação primavam pelo reconhecimento na interação com outros grupos para a participação nos blocos de corda, sobrava em animação, organização grupal que se destacava *lá em cima*, cuja animação legou à memória o título de “bloco mais animado e que chamava atenção por muitos anos”, conta orgulhosamente Dona Regina.<sup>25</sup>

Foi nesse jogo de negociações e conflitos que por décadas as festas se encaminharam. Para os “índios” ir à micareta com essa ‘capa’ servia de negociação e conflito, e para “os de fora” ir ao Camamuzinho em busca das festas sagradas do padroeiro ou de santo era uma constante. Aproxima-se de Burke<sup>26</sup> quando afirma “uma vida entre culturas com frequência resulta em uma consciência dúplice”, para usar a famosa expressão de W. Du Bois sobre os negros norte-americanos”. E assim o misto: sagrado e profano, católico e de santo marcava simbólica e socialmente as festas do grupo que sempre foi visto como estreitamente ligados aos santos e orixás.

#### **A identidade, identificação e a organização da reação.**

Para entender a ênfase que é dada a essa festa e de porque as diferentes posturas nesta são reveladoras de identidade é preciso pensar na questão da atribuição categorial, bem como na dialética exógeno/endógeno de nomeação que teve papel fundamental na postura de “grupo” perante a festa como nos lembra Poutignat<sup>27</sup>. Desse modo, tanto a organização quanto a noção de grupo aqui se aproxima do que foi entendido por Barth<sup>28</sup>, na introdução a Grupos étnicos e suas fronteiras, pois “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivo de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional”.

Na memória dos que vivenciaram essas festas, é vívido o fato de que sob o signo seja de negros, macumbeiros e/ou principalmente ‘índios’ havia uma espécie de luta simbólica, desse modo é que se dava tanto pelo reconhecimento através da ativa participação como na interação com o outro grupo, uma espécie de negociação. Os blocos, os grupos, a organização, a apresentação nas ruas e a faceta que era explorada a

---

<sup>25</sup> Idem

<sup>26</sup> Idem, p.37

<sup>27</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFFENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998

<sup>28</sup> BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFFENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP 1998, p.194.

cada micareta. Por este viés, estabeleciam-se fronteiras formadas a partir da seleção de elementos diacríticos que se fortaleciam e se tornavam seus traços definidores, que também fazia o “povo do Camamuzinho” marcar sua presença na festa de modo a reforçar não só sua participação, mas dar a essas festas um caráter de momentos ímpares para a observação das estratégias identitárias possibilitando a existência de um discurso onde vários símbolos identitários faziam-se presentes.

Essa organização de ‘blocos’ também figurava como reação à festa de elite do cacau, branca e que se auto percebia como isenta de estigmas: ressaltava a identidade grupal que entre identidade e identificação aos poucos se delineava. Para ir à micareta, o Bloco dos Índios, vestidos de caboclos com as roupas dos santos do terreiro de Dona Idália, foram na aproximação do “segredo” que fala Sodré, transitando entre o sagrado dos caboclos e o segredo daquela organização que escondia uma ‘aparente obrigação’. Na década de 80, um patrocínio mudou o nome e o sentido do bloco, passou a se chamar o bloco do café Lobo, mas por um curto período de tempo e logo voltaram a ser como antes: independentes de ajuda financeira externa.

Outra organização-reação face à micareta de Ubatã se deu numa fase em que era preciso ter muito dinheiro para comprar os abadás (mortalhas) e que excluía o Bloco dos Sujos<sup>29</sup>, formado no Camamuzinho pelos moradores locais que costumavam ir à Micareta fantasiados e em blocos. Quanto a essa organização explica Zuleide<sup>30</sup>: “Era roupa bem rasgada e bem suja. Depois com o tempo, acabou” Cada organização grupal para comparecer a festa tinha o caráter da época e da situação do grupo como uma resposta aos “desafios” que lhes eram impostos. O período da sátira correspondeu a uma provocação à elite cacauera que sofisticava os blocos de camisa. Minois<sup>31</sup> traz a idéia do riso como forma de contestação e uma arma a nosso favor, diz que “o riso é bom para todos e que aquele que sabe provocá-lo no momento e no lugar certo é digno de elogios”. Nas três principais narrativas que deram suporte a esta reflexão, foi possível constatá-lo como traço comum. Quando houve questionamento sobre o bloco dos sujios e o porquê de sua organização justamente naquele momento.

Esses blocos de sujo ao qual fazem referência, são manifestações populares típicas do carnaval de rua no Brasil, onde o improvisado e a desorganização são a tônica:

---

<sup>29</sup> Obtido em "[http://pt.wikipedia.org/wiki/Blocos\\_de\\_sujo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Blocos_de_sujo)

<sup>30</sup> Entrevista cedida em setembro de 2007.

<sup>31</sup> Idem, p.309

Um grupo de foliões com fantasias improvisadas, ou mesmo de roupa comum, se reúnem no carnaval e ao som de instrumentos também improvisados e desfilam pelas ruas da cidade, cantando e sambando marchinhas carnavalescas e sambas-enredo das escolas de samba. Cabe salientar que quanto às músicas, aqui eles seguiam o trio elétrico ou a banda que tivesse tocando para todos, e não as marchinhas como era comum nesse tipo de bloco em outras cidades.

Alguns blocos de sujo satirizam a política nacional com faixas e cartazes, sempre em tom de ironia e deboche, com a marca do humor. Aqui no Camamuzinho o objetivo era claro: a sátira! Uma vez que a elite ubatense se reunia em torno de dois blocos caros excludentes, cujo abadá e/ou mortalha era de poder aquisitivo de poucos, ou eram “*Os Pintas*” ou o “*Eu vou*”. Zuleide explicou o quanto eram discriminados e maltratado pela elite ubatense. E para exemplificar um dos momentos mais claros dessa discriminação, assim como outros depoentes usa justamente a festa de micareta e diz:

Os grupos ficavam mais separados. O de Camamuzinho de um lado e eles lá do outro. Fomos muito discriminados e andávamos lá em grupo. Quando tinha o micareta de ubatã naquela época que era muito, muito “coisado” só andávamos em grupo, era briga na certa, houve até morte. Achavam que a gente era índio, que era muito violento. Quando eles nos viam lá nas festas para provocar diziam: ó o índio, ó a índia”. Ai pronto era o mesmo que dar um murro na gente.<sup>32</sup>

Os relatos dão conta desses episódios, das festas de briga e confusão. Ainda ressaltam que quando existiam gincanas, muito comuns nas décadas de 80 e início de 90, que o grupo do Camamuzinho “se matava” para vencê-las, era um momento de mostrar que eles tinham valor. No momento das micaretas este valor poderia então ser demonstrado através da sátira com o bloco dos sujões que era um modo de contradizer o discurso da elite. O caro abadá dos *Pintas* e do *Eu Vou*, dividiam atenção e olhares com as roupas bem rasgadas e sujas do Camamuzinho, que segundo eles era tão animado que chamava a atenção do povo e subvertia a ordem, satirizava com a idéia de que não era preciso ter uma fortuna para pagar o abadá que garantiria alegria, diversão. Essa idéia bakhtiniana da carnavalização da vida que Ferreira discute muito bem e nos apresenta como Bakhtin concebia:

A esse conjunto de comportamentos ele deu o nome de “carnavalização”. Quer dizer, para Bakhtin, a carnavalização não está ligada somente ao período do carnaval e a suas festas. Para ele, o mundo carnavalizado é o mundo das festas do povo, das brincadeiras grosseiras e das inversões típicas das brincadeiras populares do fim da Idade Média.

---

<sup>32</sup> Idem

Essa barafunda entre o conceito de “carnaval” e o de “carnavalização” vai fazer com que as duas idéias acabem se misturando, influenciando alguns estudiosos que acabam por concluir que onde tem festa, onde tem exagero, onde tem inversão também tem carnaval<sup>33</sup>

Minois<sup>34</sup> diz que o “riso não é divino nem diabólico; é uma arma, e todas as armas são boas contra os adversários da verdadeira fé” no tocante ao contexto em o que o bloco dos Sujos foi criado com a proposta de chocar pelo riso a sociedade ubatense de blocos de camisa excludentes e fechados, isso se aplica razoavelmente. A arma utilizada foi a da sátira, rasgões diante da cara camisa a; sujeira diante do extremo cuidado com a aparência da ‘elite’. Eles se viram forçados a “se virar” e isso lembra o que Brandão escreve sobre a festa

Ela toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a mesma estrutura de relações do correr da vida, e os transfigura. A festa se apossa da rotina e não rompe, mas excede sua lógica, e é nisso que força as pessoas ao breve ofício da transgressão.<sup>35</sup>

Não interessava também a esse grupo sair na “Pipoca” solta, afinal o grupo precisava se organizar para se fortalecer, se autoprotger. Eram dois momentos cruciais para que eles se “protegessem” e que não sofressem isoladamente: a reunião no seu espaço da própria comunidade, na praça principal encontravam-se num horário marcado e segundo Dona Regina que diz ter saído no bloco todos os anos conta, “subiam juntos e lá permaneciam juntos, se bulisse com um, ia todo mundo em cima”, acontecia religiosamente todos os anos na praça do Camamuzinho antes de ir á festa, lá em cima, e a reunião em torno de um grupo grande e coeso, lá na festa, na praça de Ubatã. Andavam, bebiam, dançavam e brigavam juntos. Segundo Zuleide esse era o “comportamento” durante a festa, “sempre ficávamos em grupo para se proteger, eu que muitas vezes saía para vender comida, quando acabava eu voltava”.

Os relatos orais também dão conta de muitos episódios de violência, principalmente nos momentos da festa da Micareta e na clara oposição entre um grupo e outro. Assim as brigas, xingamentos e disputas em termos de animação, espaço, ordem de apresentação, etc. eram muitas. Como nos lembra Sodré<sup>36</sup> “essa sociabilidade festiva comportava aspectos violentos, tipificados nos sangrentos encontros entre grupos

---

<sup>33</sup> FERREIRA, Felipe. **O Livro de Ouro do carnaval Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p.23-24

<sup>34</sup> Idem, 297

<sup>35</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas, SP: Papyrus, 1989, p.09.

<sup>36</sup> Idem, p.138

rivais.”. São muitos os episódios relatados durante as entrevistas que associam a micareta a momentos também de conflitos, principalmente os de humilhação de um grupo contra outro o que acabava em agressão física.

Além de se destacar pelo modo de festejar, de criar estratégias de sobrevivência era nítida durante o período da festa, a aproximação entre trabalho e diversão que sempre foi algo estrategicamente utilizado pela maioria negra como maneira de também preservar suas tradições paralelas às labutas cotidianas. Assim, vender e trabalhar, festejar e rir estavam imbricados nesses momentos. As depoentes lembram esses momentos carnavalescos com essas dualidades. Essas memórias traduzem todo um universo complexo e plural, marcado também por diferenças e desigualdades do cotidiano, que os remetia a outros conflitos que desde a década de 60 eram visíveis entre os dois grupos, mas que apareciam na diversidade das festas: "negro x branco x índio", "pobre x rico", "casa x rua", “ubatenses x tribo”, católicos x macumbeiros”. Estes conflitos que na verdade alimentava e dava maior riqueza a festa, não acabavam depois dela, mas se auto-renovavam e reafirmavam os marcadores grupais a cada nova faceta que o bloco assumia para garantir sua entrada e participação na festa do outro.

Nessa via de mão dupla também se dava o uso dos estigmas: macumbeiro, negro, índio e tribo, garantindo assim o caráter polissêmico da festa: dos índios aos sujeitos, a ordem era subverter a ordem e geralmente organizadas a partir de relações de vizinhança no bairro popular, de relações de companheirismo cujas vivências e experiências dos diferentes sujeitos faziam da festa sinônimo de vida.

No momento da diversão, todas as labutas diárias antes divididas pelas diferentes funções: canoieiros, pescadores, tiradores de areia, lavadeiras, fateiras, bandeiradores de cacau; agora se convergiam para a mesma preocupação, era o mesmo grupo. Dona Regina<sup>37</sup> diz que o pai dela disse que “esse povo do Camamuzinho sempre foi assim, festeiro, trabalhador, labutador”. A micareta era então o ápice do acontecimento social em grupo e fora do espaço deste. Um momento esperado que:

Nos primeiros anos do século XX, entretanto, já vinha se fixando o conceito do carnaval como sendo uma festa popular, no sentido de uma brincadeira nascida no povo e a ele destinada. A folia passa a ser um momento de relaxamento das agruras do dia-a-dia,

uma festa que diverte, distrai e faz esquecer os “problemas” da vida. Um momento de liberdade.<sup>38</sup>

Ao ir em grupo à Micareta de Ubatã, seja para vender, dançar ou desfilar em blocos ( índios nos anos 70, Café Lobo anos 80, Bloco dos Sujos e Timbaleiros anos 90), além da afirmação identitária, reconheciam que no espaço e na festa do outro, mesmo num período curto de tempo e espaço carnalizados, prevaleciam hierarquias: entre os “índios”, o povo da tribo e os de “lá de cima”, os ubatenses, donos da festa.

Para Dona Regina, Rita e Zuleide, esse era para a comunidade um momento de mostrar-se, valorização do bloco, do lugar, do povo principalmente. Destacar-se pela animação e no dizer delas: “era famoso, animado, o bloco do Camamuzinho” Essa afirmação remete ao que Souza<sup>39</sup> chama de “inversão temporária de hierarquias” e nesse contexto, durante a Micareta, aproxima-se do sentimento grupal e que também explica a tônica de tanta animação e coesão durante a festa.

Durante os anos em que o Bloco dos Índios de maioria negra e vestidos de caboclo saiu na Micareta, o grupo reforçou e suscitou olhares e leituras por parte de quem os assistia. Assim, ”reconheceu o indivíduo direta ou indiretamente articulado com as comunidades litúrgicas de origem africana, Sodré, 2000<sup>40</sup>, bem como o “qualitativo feiticeiro”(…) e “seu forte apelo junto ao imaginário coletivo”. Para Rita, eles já eram vistos assim como feiticeiros e como índios e que o Bloco era também uma forma de enfrentá-los. O que remete a festa aos dois pólos que Amaral<sup>41</sup> explica: “ a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade ( em demonstração de alegria e regozijo)”. Essa ambigüidade viabilizava a entrada dos “índios” na festa organizada pela elite do cacau, ainda que essa participação anual grupal e esteticamente soasse como “ingredientes de uma estética carnavalesca” como nos lembra Sodré<sup>42</sup>.

Os Timbaleiros até o final dos anos 90 marcaram a última fase daquilo que Duvignaud (1976, 1983) chama de festa de participação como categoria das quais se deu a participação coletiva. Depois dessa organização, a comunidade continuou a ir a Micareta, mas sem a identificação de Bloco, mas continuaram a ir em grupo.

---

<sup>38</sup> FERREIRA, 2004, p.252.

<sup>39</sup> 2001, p.256

<sup>40</sup> SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil**. Editora Vozes, 2ª Edição 2000, p.188 – 189.

<sup>41</sup> Idem

<sup>42</sup> Idem, p.191

Essa ênfase ao grupo, ao “ser do Camamuzinho” como uma identificação passa pelo caminho da identidade étnica em termos de adscrição: desse modo, é índio, é da tribo quem se considera de lá e quem é considerado como tal pelo grupo. Na interação com os ubatenses, os moradores do Camamuzinho, no festejar e na cotidianidade se definem nessa fronteira que Barth<sup>43</sup> explicita muito bem.

### **Considerações Finais**

Foi possível perceber que o sentido da festa para esses sujeitos ultrapassou a simples comemoração, As diferentes posições no ambiente da festa, fruto também de uma endodefinição ao longo das décadas entre 1960 e 1990 mantiveram nítidos sinais diacríticos: da fantasia dos índios ao período do Bloco dos Timbaleiros , quando a opulência dos Blocos de camisa e da festa paga da elite cacauera procurava se espelhar no modelo estrutural do carnaval de Salvador, principalmente nos blocos.

A reflexão em torno desta temática evidenciou tudo o que as narrativas orais haviam suscitado. As estratégias de um grupo cuja identidade étnica pôde ser materializada na festa e para além desta. E mais, a maneira como diante das mudanças conjunturais, esse grupo não só se adaptou, mas reelaborou sua participação de modo a se aproximar do que Canclini (1983) discute sobre a festa e afirma que as celebrações festivas sintetizam a totalidade da vida dos sujeitos dentro das relações sociais, econômicas, culturais e políticas que movimentam as suas comunidades.É todo esse conjunto de elementos e na análise destes é que se pode ter uma compreensão geral das estratégias de representação e participação do povo do Camamuzinho nas festas de Micareta de Ubatã.

### **Referências Bibliográficas**

Amaral, Rita. Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério".

Disponível em publicação eletrônica na Internet, via WWW.URLhttp://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html Capturado em 12/01/2008.

CIDADES DO CACAU, da CEPLAC, Ilhéus, Bahia, 1981.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo, Hucitec, 1999.

BARTH, Fredrik. “**Grupos étnicos e suas fronteiras**”. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFFENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998, p. 187-227.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p.46.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo RS: Unisinos: 2003.

---

<sup>43</sup> Idem

- CLANCLINI, Nestor. G. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Trad. L.F.Raposo Fontenelle. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- FERREIRA, Felipe. **O Livro de Ouro do carnaval Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- HALL, Stuart. A Questão Multicultural. In Da Diáspora. Belo Horizonte: Humanitas, 2003, p. 51- 100.
- LADURIE, Emmanuel Lê Roy, **O Carnaval de Romans; da Candelária à quarta feira de cinzas, 1579-1580/** Emmanuel Lê Roy Ladurie; Janeiro: tradução Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 2002 Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- LUÍS, J. **Memórias de Ubatã**, 1995.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil**. Editora Vozes, 2ª Edição, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O Terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.
- SOIHET, Rachel. A Subversão Pelo Riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas/ Rachel Soihet. Rio de Janeiro Sousa, 2001.
- SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano de. **Orixás e Santos e Festas: Encontros e desencontros do sincretismo Afro-católico na Cidade de Salvador**, Salvador: EDUNEB, 2003, p.37.
- VELHO Gilberto. **A utopia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- VOVELLE, Michel **Ideologias e mentalidades**, São Paulo, Brasiliense, 1987.